

**Title of Dissertation/Titolo della Dissertazione****Natura di Anima e Numero nella letteratura aritmologica italiana del secondo Rinascimento (1500-1630)****In cotutela con *École Pratique des Hautes Études (EPHE)*-Université PSL Paris Sciences et Lettres**

Author/Autore

Marco Ghione

*(Year/Anno)* 26/05/2021*Examination Committee/Commissione di esame:*

Prof. Jean-Pierre Brach (EPHE), Prof.ssa Simona Langella (Università degli Studi di Genova), Prof.ssa Rosanna Gorris (Università degli Studi di Verona), Prof.ssa Raffaella Santi (Università degli Studi di Urbino), Prof. Pierre Caye (CNRS-Centre Jean Pepin)

*The copyright of this Dissertation rests with the author and no quotation from it or information derived from it may be published without proper acknowledgement.*

*End User Agreement*

*This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No-Derivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode>*

*You are free to share, to copy, distribute and transmit the work under the following conditions:*

- *Attribution: You must attribute the work in the manner specified by the author (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).*
- *Non-Commercial: You may not use this work for commercial purposes.*
- *No Derivative Works - You may not alter, transform, or build upon this work, without proper citation and acknowledgement of the source.*



In case the dissertation would have found to infringe the polity of plagiarism it will be immediately expunged from the site of FINO Doctoral Consortium



**THÈSE DE DOCTORAT**  
**DE L'UNIVERSITÉ PSL**

Préparée à École Pratique des Hautes Études

Dans le cadre d'une cotutelle avec l'Université de Gênes

**La Nature de l'Âme et du Nombre dans la  
littérature arithmologique italienne de la  
seconde Renaissance (1500-1630)**

**Natura di Anima e Numero nella letteratura aritmologica  
italiana del secondo Rinascimento (1500-1630)**

Soutenue par  
**Marco GHIONE**  
Le 26 mai 2021

Ecole doctorale n° 472  
**École doctorale de  
l'EPHE**

Spécialité

**Religion et systèmes de  
pensée**

Composition du jury :

M. Pierre CAYE Directeur d'études, CNRS	<i>Président</i>
M. Rafael RAMIS BARCELO Professeur, Universitat de Illes Balears	<i>Rapporteur</i>
Mme Raffaella SANTI Professeur, Université de Urbino	<i>Rapporteur</i>
Mme Rosanna GORRIS Professeur, Université de Verone	<i>Examineur</i>
Mme Raffaella SANTI Professeur, Université de Urbino	<i>Examineur</i>
Mme Simona LANGELLA Professeur, Université de Gênes	<i>Examineur</i>
M. Jean-Pierre BRACH Directeur d'études, EPHE	<i>Directeur de thèse</i>



**Natura di Anima e Numero nella  
letteratura aritmologica italiana del  
secondo Rinascimento (1500-1630)**

**Recezione di influssi neoplatonici nella  
prima Età Moderna**

# Résumé de Thèse

## Introduction

Les spéculations sur l'âme et le symbolisme numérique constituent une partie de l'héritage de la philosophie platonicienne qui se réaffirme dans la pensée de la Renaissance, dans le cadre d'un projet d'unification de tous les savoirs. Grâce à la réception des anciens auteurs, en particulier des philosophes platoniciens, stoïciens et néoplatoniciens, se développe à l'époque de l'humanisme un courant qui combine l'étude de l'âme, cosmique et individuelle, avec l'analyse des nombres et des proportions géométriques et musicales. Ces relations, qui articulent les fonctions de l'âme individuelle et de l'âme universelle - c'est à dire l'*Anima mundi* - influencent aussi le domaine de la philosophie naturelle. Aux sources de ce filon spéculatif demeure le *Timée*, avec sa conception mathématique et harmonique de l'âme, simultanément ontologique et cognitive; cependant les philosophes de la Renaissance se fondent surtout sur les théories de Porphyre, Jamblique et Proclus. Ame et nombre représentent en effet des thèmes qui figurent en toile de fond de la philosophie de la Renaissance et témoignent de l'existence d'une trame de correspondances qui sont à la base de l'ordre universel.

En analysant ce sujet dans les œuvres de penseurs appartenant à la seconde Renaissance italienne, insuffisamment étudiés sous cet angle, dans le sillage des contributions essentielles de Pic de la Mirandole et de Marsilio Ficino, je me propose de démontrer que les réflexions arithmologiques sur la nature de l'âme ne sont pas marginales, mais constituent au contraire un courant d'idées

essentiel, dans une période de progressive stabilisation du savoir mathématique et quantitatif. En admettant le caractère intermédiaire de l'âme et des essences mathématiques, on a observé l'importance constitutive de la relation entre ces deux réalités. En fait, au sein de l'ontologie néoplatonicienne, qui, en procédant de l'Un, innerve chaque plan de l'être, âme et nombres revêtent une fonction de médiation essentielle, qui résout le problème de l'Un et du multiple et rend le cosmos harmonieux et organique. Au début de l'ère moderne, avec le retour du platonisme, l'intérêt de certains philosophes se concentre à nouveau autour de notre thème. Dans la pensée de Marsilio Ficino, la corrélation entre âme et nombre, même s'il ne s'agit pas chez lui d'un thème central, apparaît dans ses commentaires au *Banquet*, à la *République* et au *Timée*, et aussi dans la *Theologia Platonica*, tandis que Pic avec sa définition des nombres formels ouvre des perspectives à une philosophie naturelle entièrement qualitative. A cette époque apparaît le *De Anima* (1508) de Cristoforo Marcello, noble vénitien et protonotaire apostolique. Dans les six livres de l'ouvrage, Marcello examine minutieusement les aspects philosophiques et génératifs de l'âme individuelle et cosmique.

Cependant c'est surtout le dernier livre qui lie l'ascension mystique de l'âme à l'étude de l'arithmétique, de l'astronomie, de la musique et de la dialectique.

## Definition et Historie de l'arithmologie

Les termes symbolisme des nombres, arithmologie et arithmétique mystique désignent l'étude et l'analyse des propriétés qualitatives des nombres, ou plutôt l'approche qualitative des entités mathématiques, en plus de l'examen des quantités qu'ils expriment. Parallèlement à sa fonction intrinsèque d'unité de calcul et de mesure, le nombre possède des propriétés grâce auxquelles il peut relier des entités d'ordres différents, sur la base d'un langage composé de correspondances, d'analogies et d'affinités, que l'on peut définir comme symbolique. En effet, avant d'être traduits en éléments matériels et quantitatifs, les nombres et les proportions se révèlent capables de servir d'intermédiaire entre des entités ontologiquement distinctes, révélant leurs relations. Par ces connexions, le nombre semble transmettre la qualité ou la vertu qu'il possède à l'élément auquel il se réfère, comme une entité avec sa propre autonomie ontologique. Avant d'introduire une relation quantitative, l'investigation arithmologique établit des liens, des propriétés et des associations entre des entités et des phénomènes de portée et de localisation très différentes. Traitant de l'analyse des nombres précisément dans cette perspective, l'arithmologie étudie leur nature qualitative; chaque nombre appartient donc à un ordre de pensée structuré par un réseau de correspondances et d'analogies. Pour clarifier davantage, on peut recourir à la définition de Jean-Pierre Brach, qui précise: «Attribuer aux nombres une valeur symbolique consiste à associer leurs caractéristiques mathématiques à des connaissances et des propriétés qualitatives pouvant être étendues aux disciplines les plus variées». L'analyse des propriétés numériques est donc nécessaire pour montrer l'existence et la vitalité des relations entre différents niveaux de réalité, ou entre différents domaines de connaissance.

## Arithmologie. Origines et âge antique

L'utilisation et l'application du symbolisme numérique rayonnent dans tous les contextes culturels que nous connaissons. Dans l'ampleur de ses expressions, l'investigation qualitative des nombres constitue un phénomène culturel universel, et dépourvu d'une origine déterminée dans le temps. Restant dans le contexte de la culture occidentale, il faut noter que les plus anciens recueils d'arithmologie qui nous sont parvenus remontent à la fin de la période hellénistique. En raison de la rareté des sources reçues, la connaissance directe de l'enquête sur les nombres appartenant aux écoles philosophiques les plus anciennes, comme celle de Pythagore, liée par l'universalité des témoignages au symbolisme numérique, reste en fait largement exclue. De plus, il est possible de connaître l'arithmologie de Pythagore et de ses disciples presque uniquement grâce à la réécriture significative de la même conduite beaucoup plus tard, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, par les philosophes néo-pythagoriciens et néoplatoniciens. Néanmoins, selon les sources et les témoignages qui nous sont parvenus, la pensée pythagoricienne se caractérise par une spéculation dans laquelle les entités mathématiques et géométriques, jugées comme le fondement même de la réalité, sont souvent comprises dans une clé mystique et religieuse. Dans les doctrines de Philolaus de Crotone (450 av.J.-C.), les angles du triangle et du carré correspondent aux divinités olympiques, et par leur multiplication ( $3 \times 4$ ) se réfèrent au duodénaire, symbole de Zeus.

Dans l'ancienne Académie, la réflexion sur les nombres est au contraire centrale dans les écrits des premiers savants, Speusippe et Xénocrate, partisans d'un regain d'intérêt pour les doctrines pythagoriciennes. Puisque seuls quelques fragments ont survécu, les principales sources de notre connaissance de ces théories sont les livres M et N de la Métaphysique d'Aristote, et certaines sections du livre Alpha. De plus, dans les fragments et



dans les témoignages appartenant aux deux philosophes, il est possible de trouver des réflexions à caractère spécifiquement arithmologique. Speusippe, substituant des nombres arithmétiques aux idées, les consacre comme des entités premières, d'où descendent les autres entités. Un traité perdu de Speusippe, intitulé *Sur les nombres de Pythagore*, traite précisément de la définition des relations entre les nombres et les entités géométriques, traitant dans la première partie des nombres linéaires, des plans et des solides, des proportions continues et discontinues et des cinq solides réguliers, tandis que dans le second, il expose les propriétés de la Décade ou Tetraktys. Les qualités de la Décade viennent de Speusippe en tant que nombre parfait, τέλειος ἀριθμός, un terme qui existe déjà dans la *République* et dans le *Timée*. Dans le cadre plus large du platonisme, la spéculation arithmologique, encore comprise comme l'examen des propriétés qualitatives des nombres dans leurs relations avec chaque plan de l'être, acquiert sa propre autonomie grâce au lien ontologique et cognitif avec le monde intelligible. Bien que dotées de leur propre indépendance ontologique, les entités mathématiques parviennent en fait à étendre leurs vertus à la dimension matérielle grâce au lien avec la plus haute réalité des idées.

A travers les contraintes de niveau eidétique le plus élevé, les nombres et leurs propriétés qualitatives peuvent donc jouir d'une centralité absolue dans la distribution des attributs, et dans la création de correspondances entre les entités qui composent l'*ordo rerum*. En continuité avec cette ligne de pensée, quelques ouvrages essentiels pour la littérature arithmologique s'imposent, même dans ses développements modernes, comme l'*Introduction à l'arithmétique* et le *Manuel harmonique* de Nicomachus de Gérasa, l'*Expositio rerum mathematicarum* de Théon de Smyrne, le texte *Sur la Décade* attribuée à Anatolius, la collection de traités de Pythagore par Iamblichus et les *Theologoumena arithmeticae* qui lui est attribuée. Dans ce dernier ouvrage, Iamblichus se concentre sur les valeurs éthiques, naturelles et théologiques exprimées par les nombres. Les réflexions de Iamblique insistent également sur la relation spéculaire entre les entités numériques et l'âme, qui, grâce à la

connaissance des mathématiques, peut atteindre le plan noétique et l'intégration avec l'harmonie cosmique, gouvernée et arrangée par l'âme du monde.

Une expression particulière de l'arithmologie, présente dans les *Theologoumena* comme dans le dialogue de Plutarco *De E apud Delphos* et dans les fragments de l'œuvre de Théodore d'Asine qui nous sont parvenus, consiste en l'analyse de la valeur numérique des lettres. Cette approche de la symbolique numérique, qui correspond à la gématrie de la tradition hébraïque, associe des chiffres et des lettres selon différents critères, comme la position d'une lettre dans l'alphabet ou au sein d'un mot, ou la relation entre son orthographe et une certaine figure géométrique.

## Patristique et Moyen Âge

Dans le contexte de la pensée chrétienne primitive, le symbolisme des nombres connaît de nouvelles formes d'expression et d'utilisation. En comparaison avec les passages bibliques qui contemplent la présence de nombres, les correspondances de l'arithmologie grecque acquièrent un nouveau contenu ; le sens spirituel de la révélation divine se greffe sur les transpositions qui conduisent aux niveaux de réflexion cosmologique, éthique et philosophique. Face à un tel changement, de nouvelles questions d'interprétation se posent, inconnues des auteurs néoplatoniciens, comme la nécessité de réconcilier le symbolisme des nombres avec les multiples niveaux de sens inclus dans les textes sacrés.

Bien que dans les travaux d'Irénée, d'Origène, de Clément d'Alexandrie et de Tertullien et des autres premiers représentants de la patristique, il soit possible de trouver des considérations arithmologiques, les contributions les plus considérables sur l'application des nombres à l'exégèse scripturale sont dues à Augustin, le plus théologien de l'Occident chrétien. N'ayant pas rassemblé ses analyses dans un texte spécifique, l'intérêt d'Augustin pour les analogies numériques se manifeste à travers de nombreux témoignages, y compris dans toute sa production littéraire. Dans son interprétation du texte biblique par *numeros*, Augustin adhère à un triple critère; outre le *ratio numerorum*, l'investigation arithmologique en tant qu'outil exégétique est également basée sur l'autorité des Écritures et sur la tradition ecclésiastique. Ce triple canon reflète une approche triadique plus profonde de la pensée augustinienne dans son ensemble. Justifiée par la divine Trinité, et par sa réflexion dans les trois principes avec lesquels Dieu a conduit l'œuvre de la Création, *Mensura, Pondus et Numerus*, l'utilisation d'analogies triadiques représente un héritage

de la pensée augustinienne destinée à profondément influencer la pensée médiévale. De nombreux auteurs dépendent de l'analyse numérique d'Augustin, comme les presque contemporains Isidore de Séville et Eucher de Lyon, mais aussi les philosophes de l'époque carolingienne tardive, Alcuin, Rabano Mauro, Incmaro de Reims et Giovanni Scoto Eriugena. Précisément dans son ouvrage majeur, le *Périphyseon*, Eriugena élabore une synthèse entre la spéculation augustinienne sur les nombres et le néoplatonisme chrétien, représenté par le pseudo-Denys aréopagite et Maximus le Confesseur.

Quelques siècles plus tard, au moment de l'affirmation des écoles et universités médiévales, associée au phénomène du reflux vigoureux des savoirs grecs, arabes et hébreux en Occident latin, la spéculation sur les propriétés des nombres a accompagné le développement de l'investigation naturelle et les disciplines du Quadrivium. Dans ce nouveau cadre, l'arithmologie étend son réseau d'affinités dans différentes directions, enrichissant l'interprétation scripturale des nombres avec de nouvelles méthodes. De nouvelles règles autour de l'exégèse numérique sont en effet proposées par Hugh de San Vittore et, dans le milieu de l'école cistercienne, par Odone de Morimond et Guillaume d'Auberive. Le lien renouvelé entre la lecture des textes sacrés et les propriétés des nombres s'exprime dans le *De sacramentis numerorum a ternario usque ad duodenarium*, traité que Guillaume, troisième abbé d'Auberive, consacre aux nombres de trois à douze. En analysant les analogies et les relations mutuelles qui existent entre les symboles arithmétiques, Guillaume construit un support privilégié pour la contemplation et la méditation des moines.

## Pico della Mirandola et les nombres formels

Comme cela a émergé dans la littérature scientifique des dernières décennies, en particulier grâce aux recherches minutieuses de Chaim Wirszubski, Brian P. Copenhaver et Moshe Idel, l'une des contributions les plus importantes de la pensée de Pico della Mirandola (1463-1494) à la philosophie de la fin du XVe siècle est la réélaboration complexe, d'un point de vue chrétien, de thèmes, de doctrines et d'exemples appartenant à la tradition de la Cabbale juive. Dans le contexte de sa contribution décisive à la pensée de la Renaissance, qui introduit en fait des concepts et des clés herméneutiques typiques de la Cabbale dans la culture de l'Occident latin, Pico a inventé la définition de l'arithmétique formelle, qui apparaît, bien que sous une forme fragmentaire, dans ses écrits des deux années 1486-1487, l'*Oratio de hominis dignitate*, les neufcents *Conclusiones*, publiés en décembre 1486, et l'*Apologia* de l'année suivante. Comme nous l'avons vu, déjà dans la longue période entre l'Antiquité tardive et les derniers siècles du Moyen Âge, la pensée arithmologique avait pourtant joui d'une centralité et d'une diffusion au sein des œuvres des Pères de l'Église et de certains théologiens, du pseudo-Denys Areopagite jusqu'aux écrits de Nicola Cusano.

Néanmoins, la réflexion qualitative sur les nombres et leurs applications n'a pas pu retrouver sa propre autonomie. Il serait inapproprié de reconnaître l'arithmologie, dans la pensée de Pico, un rôle également secondaire. L'enquête sur les nombres est plutôt décrite par lui comme une nova institutio philosophandi, une voie d'accès renouvelée à l'investigation des plans dans lesquels s'articule la réalité, du sensible au divin. L'objet de cette science est représenté par des nombres formels, des entités étroitement liées à un niveau intermédiaire entre la réalité sensible et le niveau eidético-intellectuel de la réalité, c'est-à-dire au monde des idées divines. Et pourtant, en introduisant une *scientia numerorum*, Pico ne veut pas promouvoir une théorie originale; il

prétend plutôt avoir redécouvert cette science, *institutio antiqua*, dans la pensée des théologiens *prisci*, comme dans celle de Platon et de ses disciples.

Contrairement à ce qui se passera dans la phase ultérieure de sa pensée, dans la rédaction des *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, où l'investigation de la nature apparaît marquée par une plus grande influence de la tradition scolastique, dans les *Conclusiones* et dans les écrits

contemporains, Pico attribue aux propriétés des nombres une fonction déterminante. À cet égard, la cinquième *conclusio de mathematicis secundum opinionem propriam* semble être d'une grande importance. On y voit un véritable tournant entre la spéculation numérique d'un ordre qualitatif et le calcul quantitatif de l'arithmétique et de la géométrie, destiné à s'imposer dans la longue période d'émergence de la pensée scientifique moderne. Au début de la Renaissance, Pico identifie une rupture nette entre la méthode mathématique-quantitative adoptée par les modernes dans leur analyse des phénomènes naturels, et une philosophie de la nature régie par des principes qualitatifs et des analogies. La critique de Pico implique à la fois Aristote, qui dans les livres M et N de Métaphysique avait traité de réfuter la théorie pythagoricienne des nombres, et des penseurs modernes, chargés d'interpréter la nature en termes quantitatifs. En acceptant les observations de Louis Valcke, il est possible d'identifier les modernes aux *calculatores* d'Oxford et aux représentants de l'école de Paris, à savoir Giovanni Buridano et Nicola Oresme et leurs disciples, qui avaient partagé une approche logico-mathématique dans l'étude de la philosophie naturelle, et en particulier de la mécanique.

Dans cet ordre de réflexions, les nombres représentent des composantes constitutives de la réalité entière. En effet, en plus de leur propre autonomie ontologique, ils sont dotés d'une série de vertus, traçables dans le dense réseau de correspondances qui informent le cosmos, et applicables à la pratique magique. L'étude et l'utilisation de ces propriétés se révèlent alors capables de donner naissance à une science des nombres articulée et bien cohésive. Pour confirmer davantage la solidité de cette science, à ne pas confondre avec

l'arithmétique mercatoire, c'est-à-dire l'arithmétique comprise comme une discipline profane du calcul, toujours dans les *Conclusiones* Pico suggère que certaines questions fondamentales de théologie et de philosophie naturelle peuvent être résolues *per numeros*.

# Théories de l'âme

## Antiquité et monde classique

L'histoire des théories philosophiques et des doctrines sur l'âme présente une ampleur et une richesse presque inépuisables de perspectives, coïncidant largement avec l'histoire de la philosophie elle-même. Le monde grec a surtout eu un impact décisif dans l'orientation des principales théories psychologiques qui traversent la tradition européenne à partir du Moyen Âge et de la Renaissance. Le concept de l'âme comme essence stable et vitale d'un individu et de ses propriétés psychiques fait sa première apparition dans la pensée grecque.

Cependant, ce n'est pas une acquisition à distance. Comme l'ont montré les études de Bruno Snell sur les poèmes homériques, la pensée grecque archaïque ignore totalement une telle idée. Le terme psychè (ψυχή), plus tard recouvert d'un sens plus intense, désigne dans la littérature homérique le souffle ou le souffle vital de l'homme, qui se sépare de lui au moment de la mort.

Après la période archaïque, et jusqu'au Ve siècle avant J.C., le mot grec qui désigne l'âme subit une expansion sémantique progressive: psychè devient le référent des émotions et des activités cognitives, ainsi que de la vertu et des qualités morales. Cet enrichissement se reflète dans les doctrines des présocratiques, et en particulier dans la pensée pythagoricienne, où l'âme de l'homme, par le processus de la métempsychose, est censée être capable de se transférer après la mort dans le corps des animaux et des plantes. L'existence continue à travers diverses vies dont jouit la psyché se traduit donc par une



identité plus solide de la même, comprenant de nombreuses fonctions de la personnalité.

La notion d'âme comme noyau stable et immatériel de l'individu, correspondant à son activité intellectuelle, n'est cependant clairement définie que dans les œuvres de Platon. L'un des dialogues les plus importants à cet égard est sans aucun doute le *Phaedon*, dont le thème principal est la démonstration de l'immortalité de l'âme. Dans l'ouvrage Socrate, condamné à mort, discute avec Simmia et Cebete, anciens disciples du Philolaus de Pythagore, de sa condition et de la nature immortelle de l'âme, qui est défendue à l'aide de quatre arguments. Parmi ceux-ci, celui qui révèle le plus la conception platonicienne de la psyché est l'argument par affinité.

La démonstration consiste à mettre en évidence la différence entre les choses qui relèvent de l'appréhension des sens, et sont composées de parties, et celles qui sont imperceptibles, qui ne peuvent être saisies que par l'intellect. Les premiers sont destinés à être dissous ou détruits, tandis que les seconds, dans la catégorie desquels tombent les idées de beauté et de justice absolues, restent éternels et immuables. Chez l'homme, le corps est semblable aux choses sensibles et perceptibles, tandis que l'âme à l'imperceptible et éternel. L'affinité de l'âme avec les substances immuables se manifeste avant tout - et c'est le nœud central de l'argumentation - dans ses facultés cognitives: lorsqu'elle est guidée par le corps et les sens, l'âme devient confuse et perdue comme si elle était ivre. , en s'adressant aux substances éternelles, il travaille à la perfection, leur étant homologue. L'âme semble donc coïncider avec ses fonctions cognitives supérieures, à savoir l'intellect et la pensée abstraite.

En revanche, le concept d'âme dont traite Platon dans le quatrième livre de la République est beaucoup plus articulé. Dans cette exposition, la psyché est présentée comme tripartite; en fait, il est divisé en une partie rationnelle ou *logistikon* (λογιστικόν), un composant irascible ou *thymoeides* (θυμοειδής), et une désirative ou *epithymetikon* (ἐπιθυμητικόν), qui sont respectivement situées dans la tête, dans la région du cœur et dans l'estomac. Dans la hiérarchie entre les parties de l'âme, le gouvernement doit toucher la raison,

capable de contrôler et de répondre aux besoins des autres parties. Par rapport au concept défendu dans le *Phaedon*, la nouvelle doctrine psychologique est plus complète, puisque l'âme tripartite inclut dans ses fonctions, identifiables aux facultés qui régissent et expriment le comportement humain, des attributs qui appartenaient auparavant au corps.

L'une des contributions les plus originales de la pensée platonicienne est l'idée d'un principe vital universel, répandu dans toutes les parties du cosmos, qui le supervise comme l'âme avec le corps. Platon traite de ce principe, l'Âme du monde, dans trois dialogues dans lesquels le thème cosmologique est présent, la *République*, le *Timée* et le *Philebus*. Dans le *Timée*, sans doute le texte dans lequel le thème est le plus largement traité, le plus grand philosophe athénien, recourant à un discours à fort caractère mythique et allusif, raconte comment le Demiurge, l'architecte divin, façonne l'âme du monde à l'aide de l'union des catégories de l'être, de l'identique et de l'autre. Divisée en sept parties et accordée selon une structure proportionnée et numérique, l'âme universelle représente le premier élément d'ordre, à partir duquel le corps du monde sera arrangé, et le mouvement harmonieux des cieux.

La spéculation sur l'âme dans la philosophie ancienne atteint l'un de ses plus hauts moments dans les analyses d'Aristote. En fait, aucune autre théorie ne marque la réflexion sur l'âme avec une égale fortune jusqu'à l'ère moderne. La théorie psychologique d'Aristote trouve son exposition la plus complète dans le *De anima*, ainsi que dans quelques courts traités qui composent le recueil des *Parva naturalia*, tels que *De sensu* et *De memoria*. Dans le texte principal, l'examen de l'âme procède en utilisant des catégories acquises à partir de théories physiques et métaphysiques, telles que les plexus conceptuels acte-pouvoir et matière-forme. Grâce à ce dernier couple de concepts, il est possible de comprendre la réflexion aristotélicienne sur l'âme et le corps, déterminant leur contexte spéculatif. Dans la psychologie aristotélicienne, la relation entre le corps et l'âme constitue un cas spécifique de la relation plus générale entre matière et forme; l'âme, responsable des fonctions vitales des êtres vivants, des plantes aux animaux et à l'homme,

informe la matière du corps et en constitue le principe organisateur, tout en en restant distincte.

En appliquant la relation polaire entre acte et pouvoir à l'âme et au corps, tout comme un bloc de marbre est une statue en puissance, tandis que la statue est acte, ou plutôt réalisation accomplie, l'âme avec ses fonctions constitue l'actionnement, ou le l'accomplissement de la potentialité corporelle. Il ne peut donc en être séparé, puisqu'il forme l'être vivant grâce à son union avec l'organique. A l'exception de sa faculté la plus élevée, le rationnel, l'ensemble des activités dans lesquelles l'âme s'exprime, nécessite en effet le support des organes et des membres, disposés et ordonnés de manière à permettre leur exécution. Aristote identifie trois capacités principales de l'âme: la première, la faculté nutritionnelle ou végétative, unit tous les êtres vivants et se manifeste dans les fonctions de nourriture, de reproduction et de croissance. La seconde, dite sensible, n'appartient plutôt qu'aux animaux et aux êtres humains, tandis que la faculté rationnelle distingue exclusivement l'homme. Ce dernier est identifié à la capacité de connaître et de comprendre, c'est-à-dire la pensée rationnelle. Pour caractériser sa nature, Aristote compare la pensée rationnelle à la perception: en effet, de même que l'activité perceptive implique l'acceptation d'une forme sensible par la médiation des sens, de même la cognition reçoit l'objet de la pensée par une faculté intellectuelle adéquate.

Les doctrines sur l'âme de la philosophie épicurienne sont de caractère différent, orientées vers une interprétation nettement matérialiste. Selon Épicure, l'âme est un corps très subtil, qui, grâce aux propriétés de la matière dont elle est composée, nous permet de percevoir et de recevoir des impressions sensorielles. L'âme est donc une substance composée d'atomes, beaucoup plus fine que le corps qu'elle imprègne. Comme cela, elle est mortelle, et pourtant elle se montre capable de recevoir des perceptions et des sensations, les retenant en soi grâce à la mémoire. La répartition des facultés psychiques dans l'âme et dans l'âme, plus tard typique de l'école, remonte probablement à Épicure. Selon cette division, l'âme représente l'intellect et le

siège des émotions et des impulsions, tandis que l'âme coordonne l'appréhension sensorielle.

La doctrine sur l'âme avancée par les stoïciens est plutôt basée sur le pneuma, composé d'une nature aérienne, formée par l'union des éléments du feu et de l'air. En physique stoïcienne, il existe trois types de pneuma, qui diffèrent selon la capacité d'expansion et de contraction de leurs deux éléments constitutifs. Le premier pneuma permet la cohésion d'objets inanimés, tels que les pierres et les roches, tandis que le second, le pneuma naturel, régit les fonctions vitales des plantes. Le troisième et le plus élevé est au contraire responsable des activités cognitives, y compris l'intellect, les sens et le désir. Contrairement à ce que l'on observe dans les théories platoniciennes et aristotéliennes, les stoïciens n'attribuent pas de fonctions physiologiques et vitales à l'âme, ce qui remet en cause le second type de pneuma. Dans la théorie stoïcienne, l'âme est divisée en huit parties: une faculté de contrôle ou hegemonikon, les cinq sens, la parole et enfin une dernière composante formée par certains éléments de la fonction reproductrice.

## Chapitre I. Arithmologie de l'Antiquité et conception de l'âme dans la pensée de Cristoforo Marcello

Au début du XVI siècle, grâce aux contributions d'Agostino Nifo et Alessandro Achillini, thèmes et concepts appartenant à la philosophie néoplatonicienne entrent dans le domaine de la psychologie et de la réflexion sur l'âme, la *scientia animae*, qui s'appuie également sur certaines œuvres d'Aristote. En ce milieu, l'évêque et théologien vénitien Cristoforo Marcello (ca 1480-1527) écrit son commentaire au *De anima* d'Aristote, le *De anima traditionis opus*, publié à Venise. Après des études *utriusque juris* et avoir obtenu un canonicat à Padoue, Marcello s'installe à Rome, à la cour pontificale, où il entretient d'excellentes relations avec les papes Jules II, Léon X et Clément VII, au point de prononcer plusieurs discours en leur présence. En 1508 il écrit le *De anima traditionis opus*. Divisé en six livres, le texte se ressent de la profonde influence de la pensée de Marsilio Ficino et des *Conclusiones* de Giovanni Pico della Mirandola; dans une progression délibérée, Marcello produit les définitions fondamentales de l'âme, de ses facultés spécifiques et de son rôle naturel, afin de fournir une présentation exhaustive des théories médicales, cosmologiques et théologiques sur l'âme, cosmique et individuelle.

Dans le livre VI, en particulier, Marcello décrit les rapports entre les parties harmoniques de l'âme, reprenant la *divisio animae* du *Timée* et le commentaire sur le même dialogue de Proclus. Aussi, l'évêque s'attache au thème classique des disciplines mathématiques, considérées comme une propédeutique à l'acquisition de la sagesse véritable et médiatisées par les transpositions analogiques des nombres. Suivant en cela Ficino, Marcello souligne pour sa part qu'en Dieu unité et multiplicité sont confondues et que,

dans ces conditions, l'arithmétique représente un chemin privilégié vers la contemplation.

On peut identifier les passages où Marcello propose sa lecture de la psychogonie platonicienne dans les *quaestiones* du livre allant de l'octave à la onzième. Marcello ouvre le huitième chapitre en se demandant comment l'âme est composée des cinq genres suprêmes, Identique, Autre, Calme, Mouvement et Être. Résumant la *divisio animae* du *Timée*, il reconstruit donc la doctrine exprimée dans le dialogue platonicien, essayant de réconcilier ses interprétations avec le commentaire relatif de Proclus. La divisibilité et l'indivisibilité, ainsi que la multiplicité et l'unité, sont attribuées à l'âme en même temps. L'élément médiateur entre ces opposés est la substance, identifiée à l'être, troisième terme du mélange dont l'âme est tirée dans le dialogue platonicien. Constituée de genres opposés, et placée à un niveau intermédiaire, placée entre les réalités corporelles et supersensibles, l'âme rayonne et distribue ses propriétés à la fois aux entités supérieures et inférieures, représentant le lien et le *vinculum* universel dans la hiérarchie des entités ou le centre de distribution privilégié. des liens et des influences qui innervent le cosmos. Aussi, dans l'exposition de Marcello, le thème de la division de l'âme en sept parties par le Démonstrateur est traité.

Marcello procède encore au traitement des proportions harmoniques, et en particulier du diatessaron, ou quatrième ou sesquiterza, la troisième partie de l'intervalle d'octave musical, ou diapason, et le cinquième intervalle, ou diapente. Lors de l'exposé des relations mathématiques qui existent entre ces intervalles harmoniques fondamentaux, Marcello reprend les *Harmonica* de Ptolémée - dont Pico s'était déjà approprié dans les *Conclusiones secundum Mathematicam Pythagorae* 8, 9 et 10 sur les facultés de l'âme individuelle -et les spéculations d'ordre harmonique et arithmologique de la tradition platonicienne. Sans montrer particulière originalité, Marcello retrace les topoï de la littérature harmonique et arithmologique dans leurs rapports avec l'âme et ses fonctions. Ainsi les natures linéaires, planes et solides des

nombres, respectivement attribuées à deux et trois, à leurs carrés et cubes, sont liées à la capacité de se déplacer dans les trois dimensions.

Les relations entre l'âme et les qualités des nombres ou leurs rapports harmoniques apparaissent aussi dans les lettres de la correspondance entre Marcello et le philosophe Francesco Cattani da Diacceto (1466-1522). Les intérêts spéculatifs de Diacceto, parmi les animateurs du cénacle philosophique et littéraire réuni à l'Orti Oricellari, se concentrent autour de la construction d'une *philosophia amoris* articulée, largement redevable aux contributions de Ficin et de Pico à cet égard, mais dotée d'une certaine originalité. Parallèlement à la réflexion sur l'amour, au centre du philosophe florentin se trouve la recherche de la concorde Platonis et Aristotelis, l'intention programmatique d'harmoniser et de composer les concepts et les principales urgences théoriques de l'aristotélisme avec ceux de la pensée platonicienne. Comme cela a été souligné à juste titre, il s'agit d'un renouveau de la proposition de Pico visant à réconcilier la doctrine platonicienne avec la péripatéticienne. A côté d'autres thèmes, la recherche insistante d'un consensus entre l'aristotélisme et la tradition platonicienne est également esquissée dans les lettres que Diacceto adresse à Christopher Marcellus. De plus, par rapport à son professeur, Diacceto montre un plus grand intérêt pour les disciplines mathématiques et la tradition pythagoricienne. Dans le cadre culturel de Florence à la fin du XVe siècle, la connaissance et la circulation des doctrines sur les nombres et les écrits de la tradition pythagoricienne précèdent cependant les réflexions et le raisonnement de Diacceto. Comme l'ont montré les contributions de certains chercheurs, en particulier les analyses menées par Michael J. B. Allen et Cristopher Celenza, toute la diffusion des théories harmoniques et des doctrines pythagoriciennes à la Renaissance est largement redevable au travail de Ficin. Au début de son activité philosophique et littéraire, Ficin traduit en fait les *Aurea Verba* et les Symboles de Pythagore, l'*Expositio Mathematica* de Théon de Smyrne et le *De secta pythagorica* de Iamblique. Par la suite, la circulation des idées pythagoriciennes dans la Florence des Médicis a continué de s'étendre,

comme en témoigne la rédaction du *Symbolum Nesianum* par Giovanni Nesi (1456-1506), disciple de Ficin et fervent disciple de Girolamo Savonarole.

Il est possible de dater les quatre lettres qui composent la correspondance entre Francesco Diacceto et Cristoforo Marcello à une période comprise entre 1513 et 1514, année au cours de laquelle le philosophe florentin a renvoyé la version définitive du *De Pulchro* pour impression. Marcello ouvre sa première lettre demandant au disciple de Ficin des éclaircissements sur *nonnullas in re platonica... diffiultates*. Puis, immédiatement après l'article, il pose à Diacceto quelques questions sur la nature et les fonctions du véhicule de l'Âme du monde, finissant par s'interroger sur les véhicules qui accompagneraient les âmes individuelles. Concernant ces derniers, les doutes concernent leur origine céleste, et le mouvement d'ascension et de descente qu'ils effectueraient à travers eux. Le thème de cette série de questions se concentre donc sur la doctrine ficinienne des *ochemata* (ὄχηματα) ou véhicules de l'âme, d'ascendance néoplatonicienne claire, sur laquelle Ficin avait surtout étudié selon la version soutenue par Proclus.

Dix ans après l'édition du *De anima traditionis opus*, en 1518, Marcello retourne à l'examen de l'âme dans un dialogue dédié au pape Léon X, le *De animae sanitate*. Dans ce dernier travail, toutefois, le philosophe vénitien ne traite des qualités numériques de l'âme que de façon marginale. Par contre, en rapport au commentaire sur le *De anima*, le genre littéraire choisi pour proposer ses analyses permet à l'auteur une diffusion plus libre et plus large des sujets. Les protagonistes du dialogue sont trois amis, Mage, Léonidas et Sofronio, le premier médecin qui professe la philosophie platonicienne, contrairement aux deux autres, partisans de la pensée aristotélicienne. Le dialogue se déroule à l'époque de la Rome classique, mais sans aucun élément ni indice pour suggérer une période plus précise. Le *De animae sanitate* est divisé en trois parties ou actes, qui se déroulent sur deux nuits et un jour. Dans le premier acte, Leonidas et Sofronio rencontrent Mago sur la colline du Vatican, pour commencer à se disputer avec lui. La deuxième partie a lieu le lendemain, lorsque Leonidas et Sofronio se rendent sur la colline du Palatin



pour profiter à nouveau de la compagnie et des leçons de leur ami médecin, tandis que la troisième et dernière partie a lieu le soir suivant, avec la rencontre du trio au résidence de Mago.

Dans son ensemble, le dialogue se développe autour de la description de la doctrine platonicienne sur l'âme, conduite à travers les nombreuses interventions du Mage, souvent soumises aux objections et aux réponses des deux autres associés. Dans le couple d'amis, Léonidas intervient plus souvent, se montrant plus conciliant que Sofronio, plus ancré dans la défense de ses propres opinions - enracinées dans l'aristotélisme et la philosophie scolastique - et parfois même dans la critique des théories de Mago. Bien que l'adhésion de Marcello au néoplatonisme soit évidente, à travers le discours de Magus, le thème du *consensus Platonis et Aristotelis* émerge dans le texte à plusieurs reprises. Lors de l'exposition, la comparaison entre l'âme et les relations numériques qui déterminent ses relations avec le cosmos et avec d'autres entités reste une raison secondaire. Marcello se concentre correctement sur la relation entre l'âme et le nombre uniquement dans deux passages du dialogue. La première prend place dans la préface, où s'affirme la triple nature des facultés de l'âme et des parties qui la composent, d'ailleurs sous une forme résolument rapide et synthétique, proche de la Trinité, mais aussi du triple diadème qui orne la tiare papale, et aux trois parties dans lesquelles le même dialogue est structuré.

Le second raisonnement arithmologique émerge plutôt dans le premier acte, lorsque Mago doit répondre à une demande pressante de Léonidas. L'ami se demande pourquoi il devrait y avoir quatre passions principales dans l'âme de l'homme, à savoir la peur, la haine, l'espoir et la joie. Répondant à Léonidas, Mago commence à procéder par analogies, affirmant qu'il y a quatre humeurs dans le corps, et autant d'éléments qui composent tout dans le monde sensible. Il existe également quatre types de métaux présents dans la terre. Enfin, pour réitérer la dignité du quaternaire, il ramène le même nombre au diatessaron ou intervalle du quatrième, partition harmonique de l'âme elle-même, selon les théories liées aux doctrines harmoniques et à la psychogonie du *Timée*.

## Chapitre II. Rapports numériques de l'âme dans le *De Harmonia mundi* de Francesco Zorzi

Francesco Giorgio, ou Zorzi (1466-1540), philosophe, religieux franciscain et diplomate, exposant principal en son temps du néoplatonisme dans la République de Venise, subit fortement l'influence des doctrines de la cabbale, juive et chrétienne, et de la philosophie platonicienne de Marsilio Ficino. Décisif pour son intérêt envers la mystique hébraïque est son voyage en Terre Sainte, entrepris en 1494. En 1525, Zorzi publie son premier livre, le *De Harmonia mundi*, un ouvrage très riche, où la philosophie néoplatonicienne fusionne avec l'exégèse kabbalistique de la Bible. Le *De Harmonia mundi* se développe autour du thème des proportions harmoniques qui gouvernent la réalité et le cosmos. La distribution même du texte, divisé en trois cantiques, chacun d'eux subdivisé en huit tons, comprenant à leur tour un nombre variable de chapitres, reflète les rapports musicaux et géométriques qui supportent la création entière. En conséquence, la structure de l'œuvre se présente intégralement comme régie par des considérations musicales et numériques.

Dans le cinquième ton du premier cantique, Zorzi définit les proportions harmoniques de l'âme, selon le modèle du *Timée*. Afin de développer les relations numériques, Zorzi utilise la méthode d'exégèse de la gématrie kabbalistique. Le nombre sept se révèle essentiel pour établir les liens entre les facultés de l'âme. Par ailleurs, les rapports numériques de l'âme avec le corps sont énoncés dans le troisième cantique. La relation avec le corps implique que l'âme soit un accord en soi, grâce à l'équilibre et à la proportion entre les vertus dont elle dispose.

Dans son ensemble, l'harmonie de l'âme est liée aux nombres formels, qui disposent les correspondances entre les êtres, et pareillement les fonctions ontologiques. En particulier, le septénaire détermine la fonction cognitive de l'intellect. Sur la base des préceptes kabbalistiques, Zorzi trace aussi la distinction entre les différents niveaux de l'âme, *nefesh*, *ruach* et *neshamah*, soulignant la valeur arithmologique de chaque lettre qui compose les noms en question. Enfin, c'est dans le troisième « cantique » que le théologien de Venise démontre les relations entre l'âme et le corps, et aussi les correspondances entre les vertus de l'âme, à la base d'une harmonie à la fois numérique et musicale.

Passages substantiels sur la nature harmonique de l'âme sont les onzième et douzième chapitres du cinquième module, où le théologien franciscain examine les liens entre l'âme, ses trois facultés d'ordonnement et le septénaire. La clé numérique de sept, qui sera également centrale dans les traités d'Alessandro Farra et Fabio Paolini, est introduite en passant en revue les trois facultés contenant que l'âme humaine, comme l'*Anima mundi*, possède. Ce sont les trois ordres de proportion autrement connus sous le nom de médiétés platoniciennes ; la géométrique, qui unit les procédures des substances, l'harmonique, grâce à laquelle il est possible de saisir l'identité, et enfin l'arithmétique, chargée de composer l'altérité dans l'unité. Filles de Thèmes, déesse qui depuis la poésie archaïque préside à l'équilibre et à tout ce qui est légal, ces trois fonctions traversent la substance du monde comme l'âme de l'homme, le rendant unique et harmonieusement ordonné soit dans ses relations avec les autres soit avec les parties et les facultés qui le composent. Sur un plan plus global, l'harmonie universelle vers laquelle ramènent l'âme individuelle et cosmique dépend à la fois des intervalles musicaux et des valeurs numériques sous-jacentes aux lettres de l'alphabet hébreu. Toute la structure du cosmos, y compris les étoiles, les planètes, les signes du zodiaque et les éléments de la nature, est ainsi disposée dans un ordre qui se reflète dans le nombre de lettres disponibles dans l'alphabet hébreu

### Chapitre III. *Iter Animae*. Alessandro Farra et l'arithmologie du Septénaire

Alessandro Farra (?-après 1577), humaniste et politicien, membre de l'Académie des Affidati à Pavie, écrit sa première œuvre, les *Tre Discorsi*, sur la base de trois discours prononcés devant ses collègues. Traitant de thèmes importants de la pensée platonicienne, comme l'origine divine de l'homme et l'amour spirituel, Farra recourt souvent dans les *Tre Discorsi* au symbolisme numérique.

En 1571, Farra publie le *Settenario dell'humana riduzione*, traité sur les sept étapes que l'âme parcourt pour parvenir à la contemplation de Dieu. Appartenant au genre littéraire des *imprese* ou devises (représentations symboliques très semblables aux emblèmes), le *Settenario* recourt souvent à l'arithmologie et aux analogies numériques. Ainsi Farra se sert de la catégorie du « nombre formel », inventée par Pic. Dans le développement du texte, chaque chapitre correspond à un personnage mythique, dieu ou héros, ou à un ancien prophète; c'est le cas, par exemple, des parties respectivement dédiées à « Zoroastre et le Règne de Dieu », et à « Homère, la fureur et la prophétie ». Le long processus d'ascension de l'intellect humain passe aussi par la prière et les sacrements. En fait, l'échelle du septénaire conduit aussi l'*elevatio mentis* avec la médiation liturgique; en particulier, la section du *Convito* conserve une célébration de l'Eucharistie, sacrement essentiel pour la médiation entre l'âme et la Divinité. A cet égard, Farra interprète la médiation eucharistique d'une façon entièrement spirituelle.

Dans ce long chemin spirituel en sept stations, le degré final de l'ascension de l'âme et de l'intellect humain vers Dieu est la *filosofia simbolica*. Cette

forme de connaissance se fonde sur l'héritage de la *prisca sapientia*, et donc sur les symboles et les dits des Pythagoriciens et des Orphiques, sur les lettres de l'alphabet hébraïque - le plus ancien de tous selon les platoniciens de la Renaissance - et les hiéroglyphes et les emblèmes, notamment les *imprese*. De cette façon, en intégrant ces symboles et proportions, et aussi les degrés de son chemin, l'âme parvient à contempler les mystères divins.

## Chapitre IV. Ame et harmonie. Les *Hebdomades* de Fabio Paolini

Dans la seconde moitié du XVI siècle, à Venise, Fabio Paolini (1550-1604) humaniste, philosophe et médecin, fut le principal animateur de l'Académie des Uranici, fondée dans la cité lagunaire en 1587. Ami de Gioseffo Zarlino (1517-1590), théoricien de la musique et concepteur de la moderne harmonie tonale, Paolini publie en 1589 les *Hebdomades*, recueil des discours qu'il avait prononcés deux ans avant parmi les Uranici. Traité en sept livres et quarante-neuf chapitres, l'œuvre de Paolini se fonde sur l'interprétation numérologique d'un fameux vers de Virgile concernant Orphée (*Énéide* VI, 646) : *obloquitur numeris septem discrimina vocum*.

Appartenant également à la tradition de la *prisca theologia*, l'œuvre est en quête du savoir primordial des anciens prophètes et des philosophes, caché dans les textes des poètes classiques, comme Virgile. Dans les *Hebdomades* Paolini, à travers l'analyse des correspondances numériques, célèbre les thèmes du néoplatonisme de la Renaissance. En particulier, dans le troisième livre, *De humani animi Harmonia*, il examine les liens entre l'âme de l'homme, les rapports harmoniques et musicaux, et le rythme. Le livre suivant, *De astrologia*, présente le thème des relations entre les forces célestes et les créatures terrestres, lié à l'existence de principes d'harmonie, *semina harmoniae*, en toutes les choses. Cette conception, qui trahit l'influence de la pensée ficinienne, se joint à la recherche des liaisons avec l'*Anima mundi*, laquelle détient la faculté de vivifier chaque chose. Examinant les pouvoirs métamorphiques d'Orphée, qui avec sa lyre pouvait transformer les plantes et les roches, Paolini identifie sept causes, rattachées à la faculté animatrice universelle de l'*Anima mundi*. L'action de l'âme universelle est déterminée par plusieurs accords et consonances harmoniques ; par conséquent, suivant

Paolini, une matière comme l'arithmologie, ou l'étude des qualités des nombres, est bien capable de découvrir ces rapports, comme le montrent ses fréquents calculs et ses remarques.

Par ailleurs, les digressions de Paolini autour des diverses disciplines, la rhétorique, l'astrologie, la psychologie et la théorie musicale, convergent vers certains nombres et rapports numériques communs, parmi lesquels le plus important est certainement le septénaire.

## Chapitre V. Ame et nombre dans la seconde Renaissance : traités et recueils arithmologiques proprement dits

### Renaissances et crise du platonisme à la fin du XVIe siècle

Au cours de la seconde Renaissance, l'enquête sur les liens entre l'âme et les propriétés qualitatives des nombres ne peut être séparée de la question plus large liée aux fortunes du platonisme, la tradition philosophique à laquelle il appartient. Avant d'examiner les positions des exposants individuels et des spécialistes de la recherche sur les nombres, il est alors - à notre avis - nécessaire de dresser un bref aperçu de la réception et du succès de la philosophie platonicienne au cours de la seconde moitié du XVIe siècle. Dans le débat philosophique de l'époque, l'importance des écrits de Platon et des philosophes qui se réfèrent à son école s'articule en une pluralité de thèmes, allant des études dans les domaines de la philosophie naturelle et de l'éthique, à l'examen des méthodes de recherche. et l'ordre de transmission des connaissances.

Au cours de la même période, des innovations significatives ont également eu lieu en termes d'enseignement et de didactique. À partir du dernier quart du XVIe siècle, le platonisme a commencé à pénétrer jusque dans les salles de classe des universités italiennes: à Pise, Bologne et Ferrare, et enfin à Rome, des efforts concrets ont été faits pour créer des chaires destinées à l'étude et à l'enseignement de la philosophie platonicienne. . A l'Université de Pise, en particulier, à partir de 1576 et pendant une cinquantaine d'années, quatre professeurs se succédèrent dans l'enseignement des doctrines platoniciennes.



L'opération s'inscrit pleinement dans la politique culturelle des Médicis; la famille Médicis depuis l'époque où Ficin exerçait son magistère avait en effet uni ses intérêts à l'étude et à la diffusion des œuvres de Platon et de ses disciples. Pourtant, dès le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, dans le débat philosophique, le paradigme de la concorde Platonis et Aristotelis se fissurait, en vertu de laquelle les contrastes entre les exigences du platonisme et celles des adeptes d'Aristote et de ses doctrines étaient souvent médiatisés. Comme il a été possible de l'évaluer, même à la suite d'une adhésion convaincue au platonisme, Francesco Cattani da Diacceto, disciple direct de Ficin, ainsi que Cristoforo Marcello ont adhéré à cette orientation exégétique.

Depuis l'apogée du XVI<sup>e</sup> siècle, il faut quelques années pour arriver à la publication de l'une des critiques les plus vives de la philosophie péripatéticienne, toujours fermement au centre de l'enseignement universitaire ainsi que des intérêts savants. L'attaque la plus violente est peut-être lancée par Francesco Patrizi da Cherso dans les quatre volumes de ses *Discussiones peripateticae*. Déjà dans les œuvres précédentes, les premiers dialogues *Della Storia* et *Della Rhetorica*, Patrizi s'était opposé à la conception aristotélicienne des deux disciplines. Adversaire irréductible de la pensée stagirite, à laquelle il n'accorde aucune dignité spéculative, Patrizi attaque tous les éléments de ses discussions. Sa réfutation engage la vie et les œuvres d'Aristote dans la solidarité, puisqu'elle vise à discréditer la figure aussi, à partir des données biographiques, pour arriver à sa reconstruction de l'histoire de la philosophie, stigmatisée comme un plagiat gigantesque. L'entreprise théorique de Patrizi atteint son apogée avec la publication en 1591 de la *Nova de universis philosophia*, traité en quatre livres avec lequel le philosophe de Cres nourrit l'ambition de remplacer l'aristotélisme par le platonisme comme doctrine officielle de l'Église. Ayant choisi de publier son œuvre majeure quelques mois après l'élection au trône papal de Grégoire XIV, Niccolò Sfrondati, son ancien camarade à Padoue, Patrizi entend exploiter le contexte historique et politique, qu'il juge très favorable, pour tenter de rompre le long mariage qui avait mis la théologie chrétienne à côté de la philosophie

aristotélicienne. Dans la préface, l'auteur consacre la *Nova philosophia* au pape et à onze cardinaux, en signe d'un nécessaire renouvellement des connaissances visant à retrouver l'authentique tradition philosophique des anciens. Fruit d'un intense travail didactique et théorique, qui engage Patrizi depuis son mandat d'enseignant à Ferrare en 1577, l'ouvrage est encore traversé, comme de nombreux écrits précédents, par une violente polémique aristotélicienne, qui accompagne néanmoins les pars construens, où l'auteur construit et propose une nouvelle philosophie naturelle et une nouvelle métaphysique, basée sur la lumière, l'espace géométrique et le concept d'une unité absolue qui domine tout. Au centre de la spéculation de Patrizi, bien que dans une synthèse originale, qui à divers égards opère des césures avec la vision du cosmos typique de la pensée ficine, il y a donc des concepts importants de la philosophie néoplatonicienne, médiatisés par l'interprétation de la Renaissance et la lecture du *Corpus Hermeticum*. Dans la pensée de Patrizi, se révèlent les aspects les plus liés à la composante magique et hermétique du néoplatonisme de la Renaissance et à la conception d'une *prisca philosophia*, antérieure à Platon, qui aurait anticipé les vérités chrétiennes, et sur lesquelles il faudrait revenir. Et pourtant, malgré les vœux de Patrizi, qui obtint également par la volonté du Pape Clément VIII une chaire de philosophie platonicienne à la Sapienza de Rome, inaugurée le 15 mai 1592 par une série de conférences sur le *Timée*, la conception d'un définitif l'épanouissement et l'affirmation du platonisme hermétique étaient voués à s'user rapidement. Les interventions de censure ne tardèrent pas à venir, et déjà en novembre de la même année le philosophe de Cres fut convoqué par la congrégation de l'*Index* et contraint de répondre le mois suivant par des excuses. Au terme d'un processus de deux ans, l'interdiction de l'*Indice* frappe l'œuvre.

## 1. Pietro Bongo et les *Numerorum mysteria*

Chanoine de la cathédrale de Bergame, né dans une ancienne famille nobiliaire de la ville, Pietro Bongo ( ?-1601) a dédié sa vie entière à la composition d'une encyclopédie sur la symbolique des nombres. Grâce à ses notions d'arithmétique et géométrie, mais aussi de cabbale (chrétienne) et d'exégèse biblique, Bongo publie en 1584 la première édition de son encyclopédie arithmologique, avec le titre *De Mystica numerorum significatione*. Finalement, en 1599, deux ans avant sa mort, l'œuvre est imprimée sous forme augmentée, avec le titre *De Numerorum mysteria*. Ordonné selon la progression numérique ordinale, le texte se développe autour de nombreux extraits et citations, provenant des auteurs les plus variés : poètes classiques, philosophes anciens, pères de l'Église et théologiens médiévaux, mais aussi kabbalistes et alchimistes. Dans un traité essentiellement documentaire, il est toutefois important de noter que Bongo recourt fréquemment à l'autorité et aux spéculations du cardinal de Cusa.

Tout examen de la discipline pythagoricienne implique le recours aux doctrines des anciens savants, trouvées dans les Écritures et dans la tradition juive, gardienne du texte biblique, et deuxièmement aussi dans les œuvres des anciens philosophes. En effet, sur la base du concept de *prisca philosophia* adopté dans la tradition kabbalistique chrétienne, même l'ancienne philosophie des Grecs, et en particulier la doctrine pythagoricienne, est placée en parfaite continuité avec la sagesse juive. Et donc, si l'arithmologie remonte à la tradition juive, toute citation et récupération d'auteurs postérieurs, classiques, médiévaux ou modernes, ne peut conduire qu'à la redécouverte d'une science dont les premiers pratiquants furent Moïse et les patriarches. Il semble très révélateur que Bongo, en différenciant le *modus probandi* de l'*auctoritas* de celui de la *ratio*, considère la raison démonstrative comme le

critère par lequel toutes les autres disciplines sont gouvernées. Nous pensons qu'une telle conclusion peut exprimer la conscience de vivre dans une ère de pensée marquée par de profondes innovations et bouleversements, y compris l'affirmation progressive des sciences basées sur l'arithmétique et l'utilisation quantitative des nombres. A la nouvelle attention scientifique de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, basée sur le paradigme empirico-quantitatif à travers la diffusion rapide des jardins botaniques, des théâtres anatomiques et des musées, lieux dédiés à l'observation directe de la nature, Bongo oppose donc l'autorité de la tradition, et le recours au symbolisme et aux analogies des nombres. En d'autres termes, Pietro Bongo oppose résolument l'enseignement des Écritures et des doctrines des *prisci philosophi*, que la pensée de la Renaissance avait redécouvert et célébré, avec certitude, à la célébration du livre de la nature, des quantités numériques et des formes géométriques écrites sur ses pages, qu'elles étaient entièrement conformes aux vérités de la foi. De cette manière investie de l'autorité des Écritures, l'arithmologie acquiert pour elle-même le rôle de *scientia divina*, capable de l'élever par rapport aux autres sciences, soumise à l'examen discriminant de la raison et de ses syllogismes. Les liens entre l'âme et les nombres émergent dans les chapitres consacrés au ternaire, au quaternaire et aussi au quinaire. Dans les nombreuses correspondances qui se déroulent en analysant le ternaire, les corrélations avec l'âme humaine et ses facultés se révèlent centrales. Bongo vient les traiter dans le chapitre dédié à l'intellect, après s'être concentré sur la valeur arithmologique de certaines triades. Sur la base de l'autorité des Écritures, il explique comment la structure de l'âme humaine est une image miroir de la divine Trinité. A cet égard, pour Bongo le penseur de référence est Augustin, dont il récupère la distinction de l'âme dans la triade de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté.

Dans les autres livres de la *summa* arithmologique de Bongo, l'analyse de l'âme, bien que présente, est décidément plus contenue. En référence au quaternaire, les pythagoriciens expriment le lien entre l'âme de l'homme et le nombre quatre dans leurs tétracties sacrées et dans le rectangle; *animam signarunt* pour le rectangle tétragonique. Selon Bongo, les liens entre l'âme et

le quaternaire se déploient également à travers les quatre animaux symbolisant les évangélistes, l'aigle, le taureau, le lion et l'ange. Les caractères de l'âme leur correspondent de sorte que l'ange représente la faculté rationnelle, le lion l'irascible, le taureau le concupiscible et enfin l'aigle l'unité de conscience. De même que l'âme, scannée par trois, trouve la cohésion et l'unité complète dans la monade, il en est de même pour ce quaternaire.

Réservant toujours une remarquable attention aux Écritures, les correspondances entre la Trinité et les facultés de l'âme, ou entre ses vertus et les animaux symboles des Quatre Évangélistes, se révèlent particulièrement significatives. Le nombre cinq révèle plutôt les parties constitutives de l'âme, c'est-à-dire les cinq genres du *Sophiste* - Même, Autre, Essence, Mouvement et Repos. Etant la somme d'un nombre pair et d'un impair, le quinaire indique aussi les deux éléments de l'âme, l'un divisible et l'autre indivisible. Tout en maintenant fermement l'unité de l'âme, d'autres partitions découlent de cette triade, dérivée de l'autorité des philosophes grecs - c'est le cas de la tripartition platonicienne de l'âme - d'Augustin et de quelques théologiens médiévaux. Ainsi les fonctions *mens, sermo et spiritus* sont connectées à l'âme, reflétant les personnes de la Trinité selon la séquence *Pater, Filius et Spiritus Sanctus*, de sorte que les derniers membres de la triade procèdent du premier comme les deux autres personnes. du *Pater*. De même, la faculté de parole descend de l'âme dans son unité, et avec elle le souffle, c'est-à-dire *anima producit sermonem, et sermo producit spirationem*. Autant de fonctions dont l'âme peut disposer post mortem, lorsqu'elle est maintenant privée de l'aide du corps et des organes, à savoir les facultés de l'âme rationnelle, *intellectus, affectus et voluntas*.

## 2. Le *De numerorum mysteriis* de Francesco Patrizi

Daté de 1594, trois ans avant la disparition de l'auteur, le *De numerorum mysteriis* se présente comme un bref traité d'arithmologie, fondé sur les sources grecques fréquentées par Francesco Patrizi (1529-1597). Savant, philosophe naturel et humaniste, Patrizi a couvert grâce à ses intérêts diversifiés une grande variété de disciplines, comme l'histoire, la rhétorique, les arts, la littérature et l'art militaire. Dans cet écrit, rédigé pour le cardinal Federico Borromeo et à lui dédié, Patrizi offre un recueil des sources grecques sur les propriétés des nombres, ajoutant aussi certaines réflexions personnelles.

Divisée en dix-huit chapitres, dont les plus importants sont les cinq premiers, à caractère introductif, l'œuvre commence avec une première section, où Patrizi remarque l'éminent rôle cognitif du nombre : la même alternance du jour et de la nuit, ou les mouvements du ciel, contribuent à faire assentir la nécessité et le rôle didactique du pair, de l'impair, et de l'ordre naturel des entiers positifs. Intitulé *De mathematicum usu pythagoreo*, le second chapitre décrit le thème platonicien de la connaissance donnée par les disciplines mathématiques. Reprenant les réflexions de Porphyre et de Jamblique, Patrizi souligne le caractère intermédiaire des sciences mathématiques, entre intelligibles et essences concrètes, et leur fonction dans l'ascension de l'âme. Le chapitre suivant, *De arithmetica*, traite des qualités des nombres, le pair et l'impair, et les différentes catégories numériques. L'exposé de Patrizi s'appuie presque intégralement sur l'*Introduction à l'arithmétique* de Nicomaque de Gérase. La section suivante du texte, *De analogia*, définit les médiétés, n'en traitant que trois, l'arithmétique, la géométrie et l'harmonique. C'est dans le cinquième chapitre, intitulé *De numeris mysticis*,

que Patrizi expose l'argument central du texte. Les nombres symboliques résident dans l'harmonie cosmique, qui détermine l'ordre et les proportions inséparables de l'effectuation du monde. Les entités mathématiques appartiennent à un plan intermédiaire entre le monde divin et celui de la nature. La position des nombres dans la hiérarchie ontologique dépend de l'Un ou Monade. En fait, les êtres tiennent de l'Un non seulement leur vie, mais aussi leur singularité, ce qui les constitue comme individuels, en leur conférant cohésion et unité. Par conséquent, chaque nombre, qui dérive de l'Un, doit être considéré comme un agrégat spécifique de monades. En vertu de cette conception, donc, l'un mathématique, tenant son existence de l'Un suprême, se réfère à lui pour la constitution de chaque nombre et de chaque quantité définie.

Parmi les pages du recueil de Patrizi, les liens entre le nombre et l'âme sont abordés dans les derniers chapitres, visant à l'analyse des nombres divins, entités intelligibles qui, selon une conception reprise par Iamblique, ne représentent pas de simples corrélats analogiques. Sont au contraire capables d'ordonner des domaines précis de la réalité. Dans cet examen, Patrizi utilise les extraits recueillis par le polygraphe et érudit byzantin Michele Psello dans son *De numeris*. Cette écriture constitue une quintessence très contenue qui résume les cinquième, sixième et septième livre de la *Somme pythagoricienne* d'Iamblique, visant respectivement l'étude arithmologique de la physique, de l'éthique et de la théologie. Dans le grand ouvrage que le philosophe néoplatonicien avait consacré au pythagorisme, cette section est perdue, donc en citant quelques passages de ces livres, la collection de Psellus s'avère particulièrement précieuse. Après les passages sur le nombre physique, liés aux causes qui gouvernent le monde sensible, les digressions arithmologiques mettent en évidence la comparaison avec les principes de la physique aristotélicienne, exprimés dans *Physique I-IV*. Les relations numériques avec l'âme émergent par rapport à la génération, phénomène naturel qui reflète l'intervention des catégories d'égalité et de différence, et des nombres qui leur sont associés. Précisément dans la génération des êtres vivants, composés

d'âme et de corps, le rôle causal de deux sortes de nombres est clarifié, le cubique ou le sénaire élevé au cube, exprimé par les deux cent seize, et le nombre inégal. Ce terme désigne de manière générique un nombre se référant aux trois dimensions du corps, incomplet et imparfait par rapport aux mesures précises de l'âme, marqué plutôt par le cubique. Il convient également de souligner comment l'investigation du nombre physique en relation avec la réalité du changement inclut également la tentative de dépasser la critique d'Aristote de la conception pythagoricienne et platonicienne, selon laquelle le changement doit être retracé jusqu'à la dyade.



### 3. Federico Borromeo et le *De pythagoricis numeris*

Cardinal, théologien et philosophe, Federico Borromeo (1564-1631) écrit son bref traité sur le symbolisme et les propriétés des nombres, *De pythagoricis numeris libri tres*, en 1627. Le livre, divisé en trois sections, traite de la philosophie morale des Pythagoriciens dans la première, tandis que dans la seconde, il expose une revue historique sur la vertu des nombres, puis procède à l'examen de leurs propriétés. La troisième partie est enfin consacrée aux techniques de divination liées aux nombres, en particulier à la méthode dite du rota de Pythagore, et aussi aux autres interprétations des nombres et des lettres, entreprises selon les méthodes exégétiques de la Cabbale, jugées fallacieuses. À cet égard, Borromée n'épargne pas l'attaque aux *Conclusiones secundum Pythagoram* de Pic, responsable de négliger les connaissances mathématiques exactes des Grecs, au profit du symbolisme numérique. La critique, menée sans références explicites aux œuvres et aux auteurs, mais à travers des paraphrases alambiquées, est donc étendue à Pietro Bongo, qui, grâce à son étude des qualités des nombres, aurait cru atteindre ad scientiarum... culmen. Au cours de tout l'article, Borromeo réitère à plusieurs reprises la nécessité d'une séparation claire entre les mathématiques quantitatives et déductives, nécessaires au calcul, et l'étude du symbolisme numérique, réfutant à la fois les propriétés qualitatives attribuées aux nombres et leurs applications analogiques.

Dans cette œuvre, Borromeo explique les propriétés et les qualités des nombres selon les doctrines des philosophes anciens, en particulier les néoplatoniciens comme Porphyre et Jamblique. Même si les fonctions analogiques et symboliques des nombres font ici l'objet d'une bonne synthèse, les corrélations avec l'âme ne sont pas très développées.

L'étude de Borromeo se caractérise donc par une condamnation résolue de l'arithmologie et de ses applications, en considérant le recours à l'analogie et au symbolisme numérique comme une forme de spéculation très équivoque et vague. Notamment, Borromeo souligne le péril d'appliquer l'arithmologie à l'exégèse biblique et aussi à la liturgie. En fait, selon le théologien et cardinal, en correspondance avec Galileo Galilei et très intéressé aux nouvelles découvertes astronomiques, au point de conduire personnellement des observations, avec le recours aux propriétés qualitatives des nombres, la multiplicité des interprétations possibles fait facilement courir le risque de s'éloigner de la vérité des dogmes.

## Conclusions

Dans les œuvres examinées, l'âme et les rapports numériques liés à sa structure et à ses facultés donnent une symétrie spéculaire. Autrement dit, dans les nombres et dans les relations proportionnelles qui les fondent, l'âme individuelle et aussi l'âme cosmique réfléchent leur consistance ontologique. En fait, les harmonies qui connectent l'âme avec le cosmos et les autres entités, révèlent sa nature, et sa tension dans le chemin d'approchement des réalités idéales et divines. Cette specularité se révèle aussi dans la commune fonction intermédiaire de l'âme et du nombre, tous les deux - dans le milieu de la pensée de la Renaissance, et de la réintroduction des thèmes et des concepts platoniciens - véhicules de correspondances et de influences des forces. En examinant les traités sur le septénaire de Farra et Paolini, chronologiquement postérieurs au *De Harmonia mundi*, en raison de l'influence notable de la gématrie, la présence de nombreux motifs kabbalistiques réapparaît. Fréquentes parmi les pages des *Hebdomades*, dans le Septénaire de Farra, mais aussi dans la Somme de Bongo, les détournements autour des nombres, de l'âme et des sefirot, témoignent de l'enracinement de cette influence. A travers le changement sanctionné par le *De Harmonia mundi* et par la littérature sur la nomination divine, les relations entre l'âme et le nombre sont donc confrontées à travers des méthodes herméneutiques qui, lorsqu'elles ne renvoient pas directement aux interprétations de la cabbale, sont en fait leur dérivation. C'est sans doute le cas, dans cette perspective, des nombreux calculs présents notamment dans les *Hebdomades*, souvent conduits autour des lettres et des noms des vers de Virgile autour desquels s'articule tout le texte. Un exemple de cette tendance peut être trouvé dans l'analyse du nom Uranici, décomposé en ses lettres, qui,

à travers une série d'affinités et d'assonances souvent complètement arbitraires, sont rapportées non seulement aux nombres, mais aussi à d'autres noms, qui dénotent d'autres significations, capables de clarifier l'interprétation du terme de départ. Une autre influence indicative du chef-d'œuvre zorzien sur les textes de Paolini et Farra est à saisir dans l'équilibre compositionnel des deux œuvres. Les deux ouvrages sur le septénaire présentent une division minutieuse, rappelant l'architecture précise du *De Harmonia mundi*, avec des symétries équilibrées dans la subdivision de l'écriture, comme l'indique la structure textuelle des Hebdomades, distribuées en sept livres et quarante-neuf chapitres. En d'autres termes, l'architecture du texte exprime et entend souligner la valeur véridique des liens entre les nombres et l'âme. Cependant, il est nécessaire de préciser que, par rapport au texte zorzien, le Septénaire et le traité de Paolini n'ont pas une disposition aussi élaborée et détaillée. Pourtant la division du texte est également cruciale dans le Septénaire, puisque dans le traité de Farra chaque chapitre représente la phase d'une ascension marquée par la succession de quelques figures, dieux et héros du mythe (Mercure et Psyché) ou *prisci sapientes* (Homère, Zoroastre et Socrate). Associées au motif principal du nombre sept, développé dans chaque partie de l'œuvre, ces figures semblent prendre la nature de modèles réels ou de lieux d'un sujet particulier, à l'image des ars memorandi conçus par Giulio Camillo Delminio.

Par rapport à l'harmonie et aux fonctions de l'âme du monde, même dans un contexte dominé par l'influence décisive de Ficin, la pensée des auteurs semble diverger. Marcello est en continuité avec la pensée ficinienne, même s'il exclut tout rôle de l'Âme universelle dans la génération des vivants. Sur d'autres points controversés, ses positions apparaissent plus nuancées, comme à propos de la théorie du spiritus ou véhicule de l'Âme du monde. Même après avoir contesté l'existence du *spiritus*, entre les lignes de sa correspondance avec Diaceto Marcello, cependant, il semble par essence accueillir la psychologie de Ficin. Avant d'approuver les raisons de l'élève de Ficin, Marcello insiste cependant sur l'unité de l'*Anima mundi*, qui, par rapport

à d'autres entités, serait dotée d'une plus grande cohésion unitaire. Farra et de manière encore plus marquée Paolini adhèrent plus étroitement au modèle ficinien, pour lequel l'âme du monde imprègne tout, et, grâce à l'intervention du spiritus, parfait équivalent de son homologue humain, répand ses idées dans le cosmos et rationes. Pourtant, la dépendance à la conception ficine n'implique pas une identité de vues. Comme déjà souligné par Walker, par rapport à Ficino Paolini souligne avec une plus grande énergie la nature proportionnée de l'âme cosmique, et sa capacité à être attirée par l'harmonie présente en toutes choses - *excitaret harmonia, qua valde illa delectatur* - au point qu'à travers elle accomplit chaque événement miraculeux ou extraordinaire.

## Considérations finales

L'enquête sur les valeurs numériques de l'âme et de ses facultés conduit, à notre avis, à deux approfondissements nécessaires. Le premier envisage un examen renouvelé - en outre à la suite d'études considérables déjà entreprises - des connaissances littéraires, artistiques, philosophiques et scientifiques qui circulaient dans les académies italiennes du milieu du XVIe siècle. En ce qui concerne le thème abordé et les auteurs mis en évidence par la recherche, la zone de plus grand intérêt correspond aux régions du nord-est de l'Italie, entre la Lombardie et la Vénétie. Comme le montrent les études menées autour de l'Accademia della Fama et de l'Accademia degli Uranici, généralement dans le contexte d'une adhésion marquée à la philosophie platonicienne, les intérêts littéraires et musicaux ont été cultivés à égalité dans ces environnements. Souvent introduits - mais pas exclusivement - par la réception des œuvres de Pico, Reuchlin et le zorzian *De Harmonia mundi*, ces cercles ont connu l'influence significative de la littérature kabbalistique chrétienne. Sur la base de l'attribution aux lettres et aux noms de valeurs numériques précises, les méthodes exégétiques de la Cabbale représentaient à cette époque l'une des contributions les plus significatives à l'affirmation de la spéculation arithmologique. Les nombreuses digressions de Farra et Paolini autour de thèmes kabbalistiques, comme la nature des sefirot, les attributs et leur valeur numérique, le prouvent. Dans cette perspective, l'investigation des intérêts les plus cultivés par les membres de ces associations devrait se concentrer sur les disciplines qui font davantage appel à la symbolique des nombres, ainsi que sur les textes, de toutes sortes, qui sont utilisés dans l'exposition de la manière significative de leurs propriétés analogiques.

Un deuxième approfondissement suggère plutôt d'explorer de manière plus précise, et sur la base d'une reconnaissance appréciable des textes, la vaste littérature du XVI<sup>e</sup> siècle qui s'est développée autour des commentaires sur le *Timée*, déjà l'objet des contributions notables de James Hankins et Maria Muccillo. En examinant la relation entre l'âme et les entités numériques, la relecture arithmologique de la *divisio animae* platonicienne reste centrale; il peut donc être très productif de broser un tableau de la diversité des approches avec lesquelles, au début de l'ère moderne, la psychogonie du *Timée* était diversement sujette à des intérêts renouvelés. En plus de rendre compte de la multiplicité des interprétations qui se formaient autour du texte au XVI<sup>e</sup> siècle, les commentaires sur le *Timée* peuvent également révéler des remaniements et repenser la tradition platonicienne, parfois en contraste avec l'exégèse de Ficin et de ses disciples. Tout aussi pertinente est la possibilité d'évaluer, à travers une investigation des différentes lectures et réimpressions de la *divisio animae*, des réflexions originales sur les relations numériques et les modules harmoniques de l'âme.

# INDICE

RESUME DE THESE .....	6
Introduction generale .....	6
Definition et Historie de l'arithmologie.....	8
Chapitre I. Arithmologie de l'Antiquité et conception de l'âme dans la pensée de Cristoforo Marcello .....	22
Chapitre II. Rapports numériques de l'âme dans le <i>De Harmonia mundi</i> de Francesco Zorzi .....	27
Chapitre III. <i>Iter Animae</i> . Alessandro Farra et l'arithmologie du Septénaire .....	29
Chapitre IV. Ame et harmonie. Les <i>Hebdomades</i> de Fabio Paolini.....	31
Chapitre V. Ame et nombre dans la seconde Renaissance : traités et recueils arithmologiques proprement dits .....	33
Conclusions.....	44
Considerations Finales .....	47
ABBREVIAZIONI .....	53
ABSTRACT.....	55
INTRODUZIONE.....	57
Aritmologia e Simbolismo dei numeri .....	57
Origini ed età Antica .....	57
Patristica e Medioevo .....	65
Pico della Mirandola ed i <i>numeri formales</i> .....	68
Teorie dell'Anima.....	72
Antichità e mondo classico .....	72
Età medievale .....	79
Anima e Numero.....	85
Linee di ricerca e ipotesi di lavoro .....	85
CAPITOLO I.....	93
ARITMOLOGIA ANTICA E CONCEZIONE CLASSICA DELL'ANIMA NEL PENSIERO DI CRISTOFORO MARCELLO.....	93



La psicologia e la tradizione commentaria al <i>De anima</i> tra Umanesimo e Rinascimento .....	93
Cristoforo Marcello. Profilo biografico .....	100
<i>L'Universalis De anima traditionis opus</i> .....	104
1. Contesto e struttura dell'opera .....	104
2. Filosofia naturale e psicologia. L'origine della vita nelle forme sovrasensibili.....	109
3. Il VI libro del <i>De anima Opus</i> . Il valore numerico dell'anima .....	115
Il tema aritmologico nella corrispondenza con Francesco Cattani da Diacceto .....	124
Il dialogo <i>De animae sanitate</i> .....	131
Conclusioni .....	138
<b>CAPITOLO II</b> .....	140
<b>GLI ACCORDI DELL'ANIMA. IL <i>DE HARMONIA MUNDI</i> DI FRANCESCO ZORZI TRA <i>HARMONIELEHRE</i> PLATONICA ED ESEGESI BIBLICA</b> .....	140
Francesco Zorzi. Profilo biografico .....	140
Le fonti ebraiche del <i>De Harmonia mundi</i> .....	144
La Simbologia numerica e l'armonia dell'anima. Dalla psicogonia del <i>Timeo</i> alla processione procliana.....	146
1. Simbolismo numerico ed armonia del cosmo.....	146
2. Le strutture armoniche dell'Anima.....	155
Rapporti armonici dell'Anima nel terzo Cantico.....	164
1. Accordi tra Anima e Corpo.....	164
2. Natura e definizione dell'Anima.....	169
4. Resurrezione ed armonia dell'Anima .....	181
Conclusioni .....	185
<b>CAPITOLO III</b> .....	187
<b><i>ITER ANIMAE. IL SETTENARIO DI ALESSANDRO FARRA</i></b> .....	187
Alessandro Farra. Profilo biografico .....	187
<i>I Tre Discorsi</i> . Eros mediatore e il principe platonico .....	189
<b>L'Itinerarium mentis dell'humana riduzione</b> .....	198
Il <i>Settenario</i> e la letteratura sulle imprese.....	198
Mercurio e Psiche, l'introduzione al viaggio .....	205
Zoroastro. Regno di Dio e Cena del Signore.....	210
Convito, o Cena del Signore .....	214
Socrate, o della Morte.....	218
Omero, o furore e profezia .....	224
Impresa e Operazione dell'intelletto.....	234
Conclusioni .....	238
<b>CAPITOLO IV</b> .....	240
<b>ANIMA E ARMONIA. IL PLATONISMO PITAGORIZZANTE DELLE <i>HEBDOMADES</i> DI FABIO PAOLINI</b> .....	240

<b>Fabio Paolini. Profilo biografico</b> .....	240
<b>L'armonia del settenario nelle <i>Hebdomades</i></b> .....	244
1. Struttura dell'opera.....	244
2. Teoria musicale.....	250
3. Rapporti armonici dell'anima.....	256
<b>Armonie celesti ed Anima del mondo</b> .....	262
1. Astrologia e musica delle sfere.....	262
2. L'accesso all' <i>Anima mundi</i> .....	266
3. L' arte della memoria e la musica astrale.....	279
<b>Numeri, misteri della natura e teologia. Richiami platonici e armonia tolemaica</b> .....	285
<b>Conclusioni</b> .....	293
<b>CAPITOLO V</b> .....	295
<b>ANIMA E NUMERO NEL TARDO RINASCIMENTO</b> .....	295
<b>COMPENDI E TRATTATI ARITMOLOGICI</b> .....	295
<b>Rinascite e crisi del Platonismo al termine del XVI secolo</b> .....	295
<b>Pietro Bongo ed i <i>Numerorum mysteria</i></b> .....	307
Pietro Bongo. Profilo biografico.....	307
I <i>Numerorum mysteria</i> .....	309
1. Struttura dell'opera.....	309
2. Anima e Triadi numeriche.....	315
<b>Il <i>De numerorum mysteriis</i> di Francesco Patrizi</b> .....	324
<b>La recezione dell'aritmologia antica</b> .....	324
1. Impianto dell'opera.....	324
2. <i>De numerorum mysteriis</i> : nessi tra Numeri ed Anima.....	331
<b>Federico Borromeo ed il <i>De pythagoricis numeris</i></b> .....	335
<b>Considerazioni conclusive</b> .....	343
<b>Prospettive ulteriori di ricerca</b> .....	358
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	361
<b>APPENDICE I</b> .....	415
<b>MANOSCRITTI</b> .....	415
<b>BAV Vat. lat. 3647, “<i>De animae sanitate</i>”</b> .....	415
<b>APPENDICE II</b> .....	565
<b>Fabio Paolini, <i>Hebdomades</i>, liber Tertius, sive de humani animi Harmonia</b> .....	565
<b>TESTO</b> .....	567
<b>Fabio Paolini, <i>Hebdomades</i>, liber Quartus, sive de Astrologia</b> .....	643



## Abbreviazioni

Dizionario Biografico degli italiani	<i>DBI</i>
Biblioteca Apostolica Vaticana	BAV
Veneranda Biblioteca Ambrosiana	BAM
<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , collegit Hans von Arnim. Teubner, Leipzig, 1903-1924.	SVF
<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> <i>accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1844-1864.</i>	PL
Cristoforo Marcello, <i>Universalis de anima traditionis opus</i> Venetiis, per Gregorium de Gregoriis, 1508.	DeAO
Francesco Zorzi, <i>De Harmonia mundi totius cantica tria</i> Bernardinus de Vitalibus, Venetiis 1525.	DHM
Pietro Bongo, <i>Numerorum mysteria</i> Bergomi, Typis Comini Venturae, 1599.	NMA

Francesco Patrizi, *De numerorum mysteriis* Veneranda  
Biblioteca Ambrosiana, BAM, H 180 inf.

DNM

Federico Borromeo, *De pythagoricis numeris. Libri tres*  
Ambrosiana-Bulzoni, Roma, 2016.

DPN

## Abstract

Il lavoro intende esaminare lo studio congiunto dell'anima e del numero nel pensiero del Rinascimento, tra il XVI secolo e gli esordi del XVII, all'epoca della piena recezione della filosofia antica e della graduale emersione del paradigma scientifico moderno. Sorta principalmente dalla recezione della filosofia neoplatonica, in particolare delle opere di Porfirio, Giamblico e Proclo, nella prima età moderna si sviluppa una corrente speculativa che unisce l'indagine sull'anima, individuale e cosmica, all'analisi dei rapporti numerici, geometrici ed armonici, nei quali si rivelano la sua natura e l'espressione delle sue facoltà.

Dopo l'introduzione, che delinea la storia del tema, la definizione dell'aritmologia, la disciplina che si occupa di studiare le valenze simboliche e qualitative dei numeri, ed i momenti essenziali della sua *Wirkungsgeschichte*, i capitoli della tesi analizzano il rapporto, insieme ontologico e cognitivo, tra anima e numero, nelle principali opere della letteratura aritmologica. Il primo capitolo si propone di esaminare il *De Anima traditionis opus* di Cristoforo Marcello, commento al *De anima* di Aristotele, evidenziando le decisive influenze di Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino, e pure di Agostino Nifo ed Alessandro Achillini, i quali introducono alcune istanze del pensiero platonico nell'ambito della tradizione commentaria aristotelica.

Il capitolo dedicato a Francesco Zorzi evidenzia le relazioni tra l'anima ed i rapporti numerici nel suo testo principale, il *De Harmonia*

*mundi*, costruito intorno ad un grandioso schema di corrispondenze armoniche, geometriche e musicali, e profondamente influenzato dalla tradizione cabalistica e dall'esegesi biblica.

I significativi influssi della cabala e del platonismo rinascimentale si riscontrano anche nei lavori di Alessandro Farra, autore dei *Tre discorsi* e del *Settenario dell'humana riduzione*. La funzione mediatrice dei numeri emerge con particolare evidenza nel *Settenario*, dove viene descritta l'ascensione dell'anima verso Dio ed i suoi Attributi in sette principali tappe. La mediazione tra l'anima individuale e le realtà divine si esprime tuttavia anche tramite il ricorso a determinati simboli, come i geroglifici, gli stemmi e le imprese. Il particolare ruolo dell'aritmologia come disciplina di sintesi, all'insegna del progetto rinascimentale di unificazione di ogni campo del sapere, viene invece sviluppato da Fabio Paolini nelle *Hebdomades*. Attraverso una celebrazione costante delle virtù simboliche del numero sette, Paolini esamina l'intera tradizione classica, recependo anche alcune innovazioni del pensiero matematico, intrecciate alla circolazione del commento di Proclo al primo libro degli *Elementi* di Euclide.

Infine il quinto capitolo analizza i rapporti tra anima e numero in raccolte e compendi aritmologici del tardo Cinquecento, e dell'esordio del secolo seguente. Dopo una ricognizione sulla fortuna del platonismo durante il tardo XVI secolo, le relazioni tra le facoltà dell'anima ed i rapporti numerici vengono esaminate nel *De numerorum mysteriis* di Francesco Patrizi, silloge di fonti antiche sull'argomento, nei *Numerorum mysteria* di Pietro Bongo, la più ampia enciclopedia aritmologica dell'età moderna, e nel *De pythagoricis numeris* del cardinale Federico Borromeo.

# Introduzione

## Aritmologia e Simbolismo dei numeri

### Origini ed età Antica

Il progetto intrapreso durante i tre anni di dottorato concerne il rapporto tra l'anima ed il numero nell'ambito della letteratura aritmologica della prima età moderna, ovvero l'analisi della produzione letteraria, a carattere generalmente filosofico o speculativo, in cui si analizzano i numeri sotto il profilo della loro valenza simbolica. Diviene pertanto necessario fornire una definizione dell'aritmologia<sup>1</sup>, e un breve resoconto della storia di tale disciplina, soprattutto in rapporto ai suoi periodi di maggiore diffusione e fortuna, ovvero la tarda età classica e la prima età moderna.

Con i termini simbolismo dei numeri, aritmologia ed aritmetica mistica vengono indicati lo studio e l'analisi delle proprietà qualitative dei numeri, ovvero l'approccio qualitativo agli enti matematici, oltre

---

<sup>1</sup> Una prima definizione del termine viene coniata dall'ellenista Armand-Louis-Joseph Delatte, secondo la quale l'aritmologia è l'insieme degli scritti che trattano le proprietà dei primi dieci numeri. Cfr. ARMAND L.-J. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Champion, Paris, 1915, rist. Slatkine, Geneve, 1974, p. 139. Leonid Zhmud definisce l'aritmologia come il genere letterario in cui lo studio simbolico dei numeri viene espresso attraverso implicazioni teoriche tra loro unitarie e coerenti. Cfr. LEONID ZHMUD, *From Number Symbolism to Arithmology*, in *Zahlen- und Buchstabensysteme im Dienste religiöser Bildung*, ed. Laura Schimmelpfennig, Seraphim, Tübingen, 2019, pp. 25-45, in part. pp. 35-36.



all'esame delle quantità da loro espresse<sup>2</sup>. Accanto alla sua funzione intrinseca di unità di calcolo e misura, il numero possiede proprietà grazie alle quali può connettere enti di ordine diverso, in base ad un linguaggio composto da corrispondenze, analogie ed affinità, che possiamo definire simbolico. Infatti, prima di tradursi in elementi materiali e quantitativi, numeri e proporzioni si mostrano capaci di mediare tra enti ontologicamente distinti, rivelandone i rapporti. Attraverso tali connessioni, il numero sembra trasmettere la qualità o virtù che possiede all'elemento cui si riferisce, al pari di un'entità fornita di una propria autonomia ontologica. Prima di introdurre ogni relazione di ordine quantitativo, l'indagine aritmologica istituisce legami, proprietà e associazioni tra enti e fenomeni di ambito e collocazione assai diversi. Occupandosi di analizzare i numeri proprio sotto tale prospettiva, l'aritmologia indaga la loro natura qualitativa; ogni numero appartiene dunque ad un ordine di pensiero strutturato da una rete di corrispondenze ed analogie. Per chiarire ulteriormente, possiamo ricorrere alla definizione di Jean-Pierre Brach, il quale precisa<sup>3</sup>: "Attribuire ai numeri un valore simbolico consiste nell'associare alle loro caratteristiche matematiche un sapere e delle proprietà di ordine qualitativo che possono estendersi alle più svariate discipline". L'analisi delle proprietà numeriche si mostra quindi necessaria al fine di mostrare l'esistenza e la vitalità dei rapporti tra differenti piani di realtà, o tra diversi domini del sapere.

L'uso e l'applicazione del simbolismo numerico si irradiano ad ogni contesto culturale a noi noto. Nella vastità delle sue espressioni, l'indagine qualitativa sui numeri<sup>4</sup> costituisce un fenomeno culturale

---

<sup>2</sup> Cfr. JEAN-PIERRE BRACH, *Number Symbolism*, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. by Wouter J. Hanegraaff, with Antoine Faivre, Roelof van den Broek, Jean-Pierre Brach, Brill, Leiden/Boston, 2006, p. 874.

<sup>3</sup> JEAN-PIERRE BRACH, *La symbolique des nombres*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994; ed. ampliata ID., *Il simbolismo dei numeri*, Arkeios, Roma, 1999, p. 9.

<sup>4</sup> Da essa va nettamente distinta la numerologia nelle sue superficiali applicazioni divinatorie, la quale inizia ad affermarsi alle soglie dell'età contemporanea come semplice prodotto di

universale, e privo di un'origine determinata nel tempo. Restando nell'ambito della cultura occidentale, occorre notare come i più antichi compendi di aritmologia a noi giunti risalgano alla tarda età ellenistica. A causa della scarsità di fonti pervenute, una conoscenza diretta dell'indagine sui numeri appartenente alle scuole filosofiche più antiche, come la pitagorica, legata nell'universalità delle testimonianze al simbolismo numerico, rimane infatti sostanzialmente preclusa. È del resto possibile conoscere l'aritmologia di Pitagora e dei suoi seguaci pressoché soltanto attraverso la significativa riscrittura della stessa condotta molto più tardi, nei primi secoli dell'era cristiana, dai filosofi neopitagorici e neoplatonici<sup>5</sup>. Nondimeno, in base alle fonti ed alle testimonianze a noi giunte, il pensiero pitagorico si caratterizza per una speculazione in cui gli enti matematici e geometrici, giudicati come il fondamento stesso della realtà, vengono spesso compresi in chiave mistica e religiosa<sup>6</sup>. Nelle dottrine di Filolao di Crotona (450 a.C. ca) gli angoli del triangolo e del quadrato corrispondono alle divinità olimpiche, ed attraverso la loro moltiplicazione (3x4) rinviano al duodenario, simbolo di Zeus<sup>7</sup>. Motivo centrale dell'antica filosofia pitagorica, i cui principali campi di indagine si suddividono nel rapporto dei numeri con la teologia, la cosmologia e l'etica, è la decade o *Tetraktys*, espressione dell'Unità suprema attraverso la somma dei primi quattro numeri (1+2+3+4). La loro importanza emerge altresì nell'istituzione dei quattro principali intervalli armonici.

---

consumo. Cfr. ERIC T. BELL, *Numerology*, The Williams & Wilkins Co., Baltimore, 1933; rist. anast. Hyperion Press, New York, 1979.

<sup>5</sup> Cfr. CHRISTOPH RIEDWEG, *Pythagoras: Leben-Lehre-Nachwirkung. Eine Einführung*, Beck, München 2007<sup>2</sup>; trad. it. ID., *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Vita & Pensiero, Milano, 2007, pp. 43-45.

<sup>6</sup> Cfr. LEONID ZHMUD, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Akademie Verlag, Berlin, 1997.

<sup>7</sup> Cfr. CARL A. HUFFMAN, *Philolaus of Croton Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Il tema delle influenze del pitagorismo sull'opera di Platone costituisce un motivo di fondo degli studi sul filosofo ateniese già a partire dalla riflessione antica<sup>8</sup>. Tuttavia, a partire dai dialoghi della maturità, l'interesse di Platone verso le discipline matematiche appare soprattutto rivolto ad una descrizione razionale della realtà nel suo complesso, in particolare del cosmo e dei suoi fenomeni, come emerge soprattutto nel *Timeo*<sup>9</sup>, il testo che più diffusamente esamina la questione cosmologica. Nel dialogo, una serie di proporzioni numeriche compone la struttura dell'Anima del mondo, termine medio tra le più elevate Forme intelligibili ed il mondo della materia<sup>10</sup>.

Nell'Accademia antica la riflessione sui numeri si mostra invece centrale negli scritti dei primi scolarchi, Speusippo e Senocrate, fautori di un rinnovato interesse per le dottrine pitagoriche<sup>11</sup>. Essendoci pervenuti solo alcuni frammenti, fonte primaria per la nostra conoscenza di tali teorie sono i libri M e N della *Metafisica* di Aristotele, ed alcune sezioni del libro *Alpha*<sup>12</sup>. Peraltro, nei frammenti e nelle testimonianze appartenenti ai due filosofi è possibile rinvenire alcune riflessioni di natura specificamente aritmo-logica. Speusippo,

---

8 Sulle influenze del pitagorismo sul pensiero di Platone cfr. CHARLES H. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans: A brief history*, Hackett, London, 2001, pp. 49-62; CHARLES HUFFMAN, *Plato and the Pythagoreans*, in *On Pythagoreanism*, ed. Gabriele Cornelli, Richard D. McKirahan, Constantinos Macris, De Gruyter, Berlin, 2013, pp. 237-270; PHILLIP SIDNEY HORKY, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2013; J. PALMER, *The Pythagoreans and Plato*, in *History of Pythagoreanism*, ed. C. Huffman, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 204-226.

<sup>9</sup> Cfr. J.-P. BRACH, *Mathematical Esotericism*, in *Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, ed. by Glenn A. Magee, Cambridge University Press, New York, 2016, pp. 405-416, in part. pp. 406-407; LUC BRISSON, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Klincksieck, Paris, 1974; rist. Academie Verlag, 2015<sup>4</sup>.

<sup>10</sup> PLATONE, *Timaeus* 35a ss.

<sup>11</sup> A riguardo spicca la posizione di Zhmud, che reputa invalide le testimonianze di Aristotele sui legami tra l'Accademia antica ed il pitagorismo. Cfr. L. ZHMUD, *Pythagorean number doctrine in the Academy*, in *On Pythagoreanism*, cit., pp. 323-344.

<sup>12</sup> Cfr. JULIA E. ANNAS, *Aristotle's Metaphysics, Books M and N, translated with introduction and notes*, Oxford University Press, Oxford, 1976; trad. it. EAD., *Interpretazione dei libri M-N della "Metafisica" di Aristotele: la filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, Vita e pensiero, Milano, 1992; ELISABETTA CATTANEI, *Per una rilettura dei libri M e N della Metafisica di Aristotele alla luce delle dottrine non scritte di Platone e dei loro sviluppi nel pensiero dell'Accademia antica*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 81 (1989), pp. 543-558; EAD., *Enti matematici e metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

sostituendo i numeri aritmetici alle idee, li consacra come entità prime, dalle quali gli altri enti discendono<sup>13</sup>. Un perduto trattato di Speusippo, intitolato *Sui Numeri Pitagorici*, si occupa proprio di definire i rapporti tra i numeri e le entità geometriche, trattando nella prima parte i numeri lineari, piani e solidi, le proporzioni continue e discontinue, ed i cinque solidi regolari, mentre nella seconda espone le proprietà della Decade o *Tetraktys*. Le qualità della Decade vengono da Speusippo ricondotte natura di numero perfetto, τέλειος ἀριθμός<sup>14</sup>, termine che già ricorre nella *Repubblica* e nel *Timeo*<sup>15</sup>.

Benché, dunque, già i primi successori di Platone, Speusippo e Senocrate, riprendano l'indagine sulle proprietà dei numeri<sup>16</sup>, ed ai loro contributi faccia seguito una produzione pseudoepigrafa attribuita a Pitagora ed ai suoi seguaci<sup>17</sup>, soltanto a partire dal primo e secondo

<sup>13</sup> SPEUSIPPUS, Fr. 30, 33–34 Tarán; ARISTOTELE, *Metafisica* Z, 1028b21-24.

<sup>14</sup> [IAMBlichus], *Theologoumena Arithmeticae*, pp. 82-85 De Falco = SPEUSIPPUS, Fr. 28 Tarán, Fr. 94 Isnardi Parente, 9-14: “[...] μετὰ ταῦτα λοιπὸν θάτερον τὸ τοῦ βιβλίου ἡμῶν περὶ δεκάδος ἀντικρυς ποιεῖται φυσικωτάτην αὐτὴν ἀποφαίνων καὶ τελεστικωτάτην τῶν ὄντων, οἷον εἰδὸς τι τοῖς κοσμικοῖς ἀποτελέσμασι τεχνικὸν ἀφ’ ἑαυτῆς (ἀλλ’ οὐχ ἡμῶν νομισάντων ἢ ὡς ἔτυχε) θεμέλιον ὑπάρχουσαν καὶ παράδειγμα παντελέστατον τῷ τοῦ παντός ποιητῆ θεῶ προεκκειμένην”. Cfr. PHILIP MERLAN, *Speusippus in Iamblichus*, in ID., *From Platonism to Neoplatonism*<sup>3</sup>, Martinus Nijhoff, The Hague, pp. 96–140; trad. it. ID., *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1990. Il ruolo della Decade nel trattato pitagorico di Speusippo è stato oggetto di differenti valutazioni. Leonardo Tarán e Margherita Isnardi Parente lo valutano un elemento centrale del suo pensiero, risalente dunque allo stesso Speusippo, senza essere frutto dell'interpolazione di autori più tardi; di diverso avviso invece l'opinione di Russell Dancy. La definizione della Decade come “παράδειγμα παντελέστατον”, “an all-complete paradigm”, sarebbe a suo giudizio in contraddizione con il rigetto della Teoria della Idee da parte di Speusippo. Cfr. LEONARDO TARÁN, *Speusippus of Athens*, Brill, Leiden, 1981, pp. 20-21 e pp. 272-273; SPEUSIPPO, *Frammenti. Edizione, Traduzione, commento*, a cura di Margherita Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli, 2008, pp. 112-114; RUSSELL DANCY, *Two Studies in the Early Academy*, State University of New York Press, Albany, (N.Y.), pp. 63-119 e pp. 146-178; ID., <https://plato.stanford.edu/entries/speusippus/>, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ultimo accesso 23/11/2020).

<sup>15</sup> PLATONE, *Repubblica* VIII, 546b; ID., *Timaeus* 39d: “ἔστιν δ’ ὁμῶς οὐδὲν ἦττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὅ γε τέλειος ἀριθμὸς χρόνον τὸν τέλειον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἀπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἀλλήλα συμπερανθέντα τάχῃ σχῆ κεφαλῆν τῷ τοῦ ταύτου καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρῆθέντα κύκλῳ”.

<sup>16</sup> Sullo studio delle discipline matematiche nell'Accademia di Platone cfr. D. FOWLER, *The Mathematics of Plato's Academy: a New Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

<sup>17</sup> Fondandosi sull'ipotesi di Armand Delatte, alcuni studiosi attribuiscono questa ripresa all'influenza di un anonimo trattato di aritmetologia di età ellenistica sui primi dieci numeri. Cfr. A. L.-J. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, cit., pp. 139-141; F. E. ROBBINS, *Posidonius and the Sources of Pythagorean Arithmology*, in *Classical Philology* 15 (1920) pp. 309–322; LEONID ZHMUD, *Anonymus Arithmologicus and its philosophical background*

secolo dopo Cristo si assiste ad un significativo recupero delle dottrine pitagoriche<sup>18</sup>, mediato in genere dall'adesione al platonismo e da un orientamento sincretistico, frutto della recezione di altre tradizioni del pensiero greco, come la filosofia aristotelica. Nei filosofi che manifestano questo rinnovato interesse, Moderato di Gades, Nicomaco di Gerasa, Teone di Smirne, Anatolio, Porfirio e Giamblico, l'approccio qualitativo allo studio dei numeri si coniuga a riflessioni di natura più strettamente scientifica. In questa corrente di pensiero si afferma la concezione dell'*ascensio mentis*, in base alla quale l'apprendimento di numeri e figure geometriche, enti intermedi posti tra il mondo sensibile ed il piano noetico, consente all'anima di ascendere progressivamente verso la realtà divina.

All'interno della più ampia cornice del platonismo, la speculazione aritmologica, ancora intesa come l'esame delle proprietà qualitative dei numeri nei loro rapporti con ogni piano dell'essere, guadagna una propria autonomia grazie al legame insieme ontologico e cognitivo con il mondo intelligibile. Pur dotati di una propria indipendenza ontologica, gli enti matematici riescono infatti ad estendere le loro virtù alla dimensione materiale grazie al legame con la più elevata realtà delle idee<sup>19</sup>.

---

[https://www.academia.edu/38476738/Anonymus\\_Arithmologicus\\_and\\_its\\_philosophical\\_back\\_ground](https://www.academia.edu/38476738/Anonymus_Arithmologicus_and_its_philosophical_back_ground) (ultimo accesso 25/11/2020).

<sup>18</sup> Tale richiamo, più che nel recupero di un precisa eredità speculativa, fatta eccezione per l'interesse aritmologico, consiste generalmente nella celebrazione della figura di Pitagora e della sua scuola. Cfr. Bruno Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 172-173: "La cosiddetta rinascita pitagorica non avviene comunque mediante il recupero di dottrine specificamente pitagoriche che siano nettamente distinte da quelle appartenenti alla tradizione del platonismo e delle quali si affermi la diversità e la specificità, ma si situa nel solco di una consolidata tradizione di continuità, dove Pitagora rappresenta il naturale antecedente di Platone in quanto destinatario di una originaria rivelazione filosofica". Sul neopitagorismo si vedano anche Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magick. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, 1995, pp. 317-334; Cfr. BRUNO CENTRONE, *Che cosa significa essere un pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del Neopitagorismo*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, a cura di A. Brancacci, Bibliopolis, Napoli, 2000; Id., *Medioplatonismo e neopitagorismo: un confronto difficile*, in *Rivista di Storia della Filosofia* 2 (2015), pp. 399-423.

<sup>19</sup> La prima formulazione dell'antioriorità dei numeri sostanziali od ideali, i quali godono di una priorità ontologica su ogni altro ente, compare nelle *Enneadi*. Conservando il legame

Tramite i vincoli con il più alto piano eidetico, i numeri e le loro proprietà qualitative possono pertanto godere di una assoluta centralità nella distribuzione di attributi, e nella creazione di corrispondenze tra gli enti che compongono l'*ordo rerum*. In continuità con questa linea di pensiero si impongono alcune opere essenziali per la letteratura aritmologica, anche nei suoi sviluppi moderni, come l'*Introduzione all'aritmetica*<sup>20</sup> ed il *Manuale di armonica* di Nicomaco di Gerasa<sup>21</sup>, l'*Expositio rerum mathematicarum* di Teone di Smirne<sup>22</sup>, il testo *Sulla Decade* attribuito ad Anatolio<sup>23</sup>, la collezione di trattati pitagorici di Giamblico<sup>24</sup>, ed i *Theologoumena arithmeticae*<sup>25</sup> a lui attribuiti. In quest'ultima opera Giamblico si sofferma sulle valenze etiche, naturali

---

metafisico con il piano delle idee, i numeri sostanziali sovrintendono alla realtà naturale e dispongono della collocazione di ogni ente. Nella gerarchia dell'essere, su un piano inferiore rispetto ai numeri sostanziali operano i numeri quantitativi monadici, i quali ordinano e dispongono delle quantità. Cfr. PLOTINO, *Enneades* VI, 6, 9-16 [Περὶ ἀριθμῶν]; trad. it. ID., *Enneadi*, a cura di Giuseppe Faggin, Bompiani, Milano, 2000, pp. 1182-1203; SVETLA SLAVEVA-GRIFFIN, *Plotinus on Number*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2009; CLAUDIA MAGGI, *Plotino Sui numeri. Enneade VI 6 [34]*, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli, 2009; EAD., *The Plotinian Rethinking of Dyad and Numbers in Ennead VI 6*, in *Chora* 11 (2013), pp. 79-89. La differenza tra numeri sostanziali o metafisici e numeri monadici è chiarita con efficacia da MATTEO ANDOLFO, *Metafisica e "Intermedietà" degli enti matematici in Aristotele e in Plotino*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997), pp. 181-228, in part. pp. 218-220.

<sup>20</sup> NICOMACO DI GERASA, *Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libri II*, rec. Ricardus Hoche, Teubner, Leipzig, 1866; ID., *Introduction à l'Arithmétique*, intr. et trad. par J. Berthier, Vrin, Paris, 1978; ID., *Introduction to Arithmetic*, in *Greek Musical Writings* vol. 2: *Harmonic and Acoustic Theory*, ed. by Andrew Barker, John Stevens, Peterle Huray, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 245-269.

<sup>21</sup> Il *Manuale di armonica*, od *Enchiridion harmonices* di Nicomaco di Gerasa (ca. 60-120 d.C.), un manuale di teoria della musica di probabile uso scolastico, rappresenta la fonte più antica a noi pervenuta sulla teoria musicale pitagorica. Cfr. *Greek Musical Writings: Volume 2, Harmonic and Acoustic Theory*, ed. by Andrew Barker, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 245-269; FLORA R. LEVIN, *The Manual of Harmonics of Nicomachus the Pythagorean, translation and Commentary*, Phanes Press, Grand Rapids, (MN), 1994.

<sup>22</sup> TEONE DI SMIRNE, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. Eduard Hiller, Teubner, Leipzig, 1878; rist. anast. De Gruyter, Berlin, 1995; ID., *Mathematics Useful for the Reading of Plato*, Wizard's Bookshelf, San Diego (Cal.), 1979; ID., *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, a cura di Federico M. Petrucci, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2012.

<sup>23</sup> Cfr. J. L. HEIBERG, *Anatolius sur les dix premiers nombres*, Memoria, Paris, 1900; Mâcon 1901<sup>2</sup>; ANATOLIO, *On the Decad* (transl. By Robin Waterfield), in *Alexandria: The Journal of the Western Cosmological Traditions* 3 (1995), pp. 181-194.

<sup>24</sup> Cfr. GIAMBILICO, *Summa pitagorica*, a cura di Francesco Romano, Bompiani, Milano, 2012<sup>2</sup> (Comprende la collezione dei trattati pitagorici di Giamblico, ed a lui attribuiti: *De vita Pythagorae, Adhortatio ad philosophiam, De communi mathematica scientia, In Nicomachi Arithmeticae introductionem, Theologoumena arithmeticae*).

<sup>25</sup> Cfr. *Iamblichi Theologoumena arithmeticae*, ed. Vittorio de Falco, Teubner, Leipzig, 1922; rist. anast. con add. et corr. di Ulrich Klein, Teubner, Stuttgart, 1975; in *Summa pitagorica*, cit., pp. 837-980.

e teologiche espresse dai numeri. Le riflessioni di Giamblico insistono inoltre sul rapporto speculare tra gli enti numerici e l'anima, la quale, proprio grazie alle conoscenze della matematica, può raggiungere il piano noetico e l'integrazione con l'armonia cosmica, governata e disposta dall'Anima del mondo<sup>26</sup>.

Una particolare espressione dell'aritmologia, presente nei *Theologoumena* come nel dialogo di Plutarco *De E apud Delphos*<sup>27</sup> e nei frammenti dell'opera di Teodoro di Asine<sup>28</sup> che ci sono pervenuti, consiste nell'analisi del valore numerico delle lettere. Questo approccio al simbolismo numerico, che corrisponde alla *gematria* della tradizione ebraica, associa numeri e lettere in base a differenti criteri, come la posizione di una lettera nell'alfabeto o all'interno di una parola, oppure il rapporto tra la sua grafia ed una determinata figura geometrica.

---

<sup>26</sup> Cfr. GREGORY SHAW, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1995, pp. 189–215.

<sup>27</sup> PLUTARCO, *De E apud Delphos* (Περὶ τοῦ Ε τοῦ ἐν Δελφοῖς) LCL 306: 193. Attraverso una ricca esegesi, il dialogo illustra i possibili significati della misteriosa E iscritta sul pronao del tempio di Delfi, legata al numero cinque. Nella rassegna di opinioni, esposte dai convenuti alla presenza di Ammonio, maestro di Plutarco, si offrono varie interpretazioni sulle valenze numeriche, geometriche e armoniche della lettera. Sul valore del numero cinque in Plutarco si veda anche ID., *De defectu oraculorum*, 430 a1-10. Cfr. MAURO BONAZZI, *L'Offerta di Plutarco. Teologia e filosofia nel De E apud Delphos (capitoli 1–2)*, in *Philologus* 152 (2008), pp. 205-211; TOBIAS THUM, *Plutarch's Dialog De E apud Delphos: Eine Studie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, pp. 180-242.

<sup>28</sup> Cfr. TEODORO DI ASINE, *Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Steiner, Wiesbaden, 1973; STEPHEN GERSH, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden, 1978; trad. it. ID., *Da Giamblico a Eriugena. Origine e sviluppo della tradizione pseudo-dionisiana*, Edizioni di Pagina, Bari, 2009, pp.355-373.

## Patristica e Medioevo

Nell'ambito del primo pensiero cristiano, il simbolismo dei numeri conosce nuove forme di espressione e di uso. Nel confronto con i passi biblici che contemplano la presenza dei numeri, le corrispondenze dell'aritologia greca acquisiscono nuovi contenuti; sulle trasposizioni che conducono ai piani di riflessione cosmologico, etico e filosofico si innesta infatti il senso spirituale della Rivelazione divina. A fronte di un tale mutamento, si pongono nuove questioni interpretative, ignote agli autori neoplatonici, come l'esigenza di conciliare il simbolismo dei numeri con i molteplici livelli di significato compresi nei testi sacri.

Anche se nelle opere di Ireneo, Origene, Clemente Alessandrino e Tertulliano e degli altri primi esponenti della patristica è possibile rinvenire considerazioni di ordine aritmologico, i contributi più considerevoli sull'applicazione dei numeri all'esegesi scritturale si devono ad Agostino, il teologo più autorevole dell'Occidente cristiano. Non avendo radunato le sue analisi in un testo specifico, l'interesse di Agostino per le analogie numeriche si manifesta attraverso numerose testimonianze, comprese nella sua intera produzione letteraria. Nella sua interpretazione *per numeros* del testo biblico, Agostino si attiene a un triplice criterio; oltre alla *ratio numerorum*, l'indagine aritmologica in quanto strumento esegetico si fonda anche sull'autorità delle Scritture e sulla tradizione ecclesiastica<sup>29</sup>. Questo triplice canone riflette una più profonda impostazione triadica del pensiero agostiniano nel suo complesso. Giustificato dalla Trinità divina, e dal suo riflesso nei tre principi con

---

<sup>29</sup> Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate* IV, VI, 10.



cui Dio ha condotto l'opera della Creazione, *Mensura, Pondus e Numerus*<sup>30</sup>, il ricorso alle analogie triadiche rappresenta un'eredità del pensiero agostiniano destinata a influenzare profondamente quello medievale<sup>31</sup>. Dall'analisi numerica di Agostino dipendono molti autori, come i pressoché contemporanei Isidoro di Siviglia ed Euchero di Lione, ed anche i filosofi della più tarda età carolingia, Alcuino, Rabano Mauro, Incmaro di Reims e Giovanni Scoto Eriugena. Proprio nella sua opera maggiore, il *Periphyseon*, Eriugena elabora una sintesi tra la speculazione sui numeri di matrice agostiniana ed il neoplatonismo cristiano, rappresentato dallo Pseudo-Dionigi Areopagita e da Massimo il Confessore<sup>32</sup>.

Alcuni secoli più tardi, all'epoca dell'affermazione delle scuole medievali e delle università, associata al fenomeno del vigoroso riflusso del sapere greco, arabo ed ebraico nell'Occidente latino, la speculazione sulle proprietà dei numeri si accompagna allo sviluppo dell'indagine naturale e delle discipline del *Quadrivium*. In questa nuova cornice, l'aritmologia estende la propria rete di affinità in direzioni differenti, arricchendo di nuovi metodi l'interpretazione scritturale dei numeri. Nuove regole intorno all'esegesi numerica vengono infatti proposte da Ugo di San Vittore e, nell'ambiente della scuola cistercense, da Odone di Morimond e Guillaume di Auberive<sup>33</sup>. Il rinnovato legame tra la lettura dei testi sacri e le proprietà dei numeri si esprime nel *De sacramentis numerorum a ternario usque ad duodenarium*, trattato che Guillaume, terzo abate di Auberive, dedica

---

<sup>30</sup> *Sapientia* XI, 21.

<sup>31</sup> Cfr. J.-P. BRACH, *The Reception of Augustine's Arithmology*, in *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, ed. Karla Pollmann, Oxford University Press, Oxford, 2013, vol. III, pp. 73-76.

<sup>32</sup> Cfr. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Periphyseon*, ed. Edouard Jeuneau, 5 vols, Brepols, Turnhout, 1996-2003; ed. it. ID., *Sulle nature dell'universo*, a cura di Peter Dronke, vols I-V, Mondadori-Lorenzo Valla, Milano, 2012-2017; STEPHEN GERSH, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, cit.

<sup>33</sup> Cfr. ODONE DI MORIMOND, *Analecta numerorum et rerum in theographyam*, ed. par Hanne Lange, Cahiers de l'institut du Moyen Âge grec et latin, Copenhagen, 1981-1999.

ai numeri dal tre al dodici<sup>34</sup>. Attraverso l'analisi delle analogie e dei mutui rapporti che intercorrono tra i simboli aritmetici, Guillaume costruisce un sostegno privilegiato per la contemplazione e la meditazione dei monaci. Completa l'opera di Guillaume, trattando i numeri dal tredici fino al venti, Geoffrey di Auxerre, segretario e biografo di Bernardo di Chiaravalle. Geoffrey è autore anche di un breve compendio sulle analogie dei numeri perfetti, il *De perfectis numeris et eorum sacramento*. Il vertice della speculazione intorno numeri intrapresa nell'ambiente cistercense è tuttavia il trattato di Thibaut de Langres, *De quatuor modis quibus significationes numerorum aperiuntur*. Occorre sottolineare come il testo di Thibaut, decisamente più complesso rispetto degli altri, rispetto all'analisi simbolica privilegi lo studio delle regole e delle modalità di interpretazione dei numeri<sup>35</sup>. L'indagine sulle proprietà dei numeri tracciata da questi autori esercita i suoi influssi fino al termine del Medioevo, conoscendo infine una riscoperta da parte del pensiero rinascimentale.

Un notevole ritorno di questo interesse si manifesta nella filosofia di Marsilio Ficino, principalmente nei suoi commentari alla *Repubblica* ed al *Timeo*. In essi, riprendendo motivi centrali dell'allegoresi platonica come il mito di Er, la dottrina sui numeri si intreccia alle riflessioni sull'immortalità dell'anima, sulla sua trasmigrazione e sulle purificazioni necessarie per ascendere al piano divino<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Cfr. JEAN TACETTI, *Le traité De sacramentis numerorum a ternario usque ad duodenarium de Guillaume d'Auberive: édition critique et commentaire*, thèse de l'École des Chartes, 1967.

<sup>35</sup> Cfr. RENE DELEFLIE, *Thibaut de Langres, Traité sur le symbolisme des nombres*, Société historique et archéologique de Langres, Langres, 1978; HANNE LANGE, *Traité du XIIe siècle sur la symbolique des nombres: Geoffroy d'Auxerre et Thibault de Langres*, Cahiers de l'institut du Moyen Âge grec et latin, Copenhagen, 1979.

<sup>36</sup> Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera Omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae, 1576, rist. anast. Bottega d'Erasmus, Torino, 1959, II, pp. 1420-1438 e pp. 1446-1447; MICHAEL J. B. ALLEN, *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 260-262.

## Pico della Mirandola ed i *numeri formales*

Come è emerso nella letteratura scientifica degli ultimi decenni, in particolare grazie alle attente ricerche di Chaim Wirszubski, Brian P. Copenhaver e Moshe Idel, uno dei contributi più importanti del pensiero di Pico della Mirandola (1463-1494) alla filosofia del tardo Quattrocento è la complessa rielaborazione, in ottica cristiana, di temi, dottrine ed istanze appartenenti alla tradizione della cabbala ebraica<sup>37</sup>.

Nel quadro del suo decisivo contributo al pensiero del Rinascimento, che di fatto introduce concetti e chiavi ermeneutiche propri della cabbala nella cultura dell'Occidente latino, Pico conia la definizione di aritmetica formale, la quale compare, pur in forma frammentaria, nei suoi scritti del biennio 1486-1487, l'*Oratio de hominis dignitate*, le novecento *Conclusiones*, edite nel dicembre 1486<sup>38</sup>, e l'*Apologia* dell'anno seguente<sup>39</sup>. Come si è visto, già nella lunga epoca compresa tra il periodo tardoantico e gli ultimi secoli del Medioevo, il pensiero aritmologico aveva comunque goduto di centralità e diffusione all'interno delle opere dei Padri della Chiesa e di alcuni teologi, dallo Pseudo-Dionigi Areopagita fino agli scritti di Nicola Cusano.

---

<sup>37</sup> Cfr. CHAIM WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989; trad. fr. ID., *Pic de la Mirandole et la Cabale*, Éditions de l'Éclat, Paris-Tel Aviv, 2007; BRIAN P. COPENHAVER, *Number, Shape and Meaning in Pico's Christian Cabala*, in *Natural Particulars - Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, ed. by Anthony Grafton and Nancy Siraisi, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1999, pp. 25-76; ID., *The Secret of Pico's Oratio: Cabala and Renaissance Philosophy*, in *Midwest Studies in Philosophy* 26 (2002), pp. 56-81; MOSHE IDEL, *La cabbalà in Italia (1280-1510)*, Giuntina, Firenze, 2007.

<sup>38</sup> La nozione di numero formale compare per la prima volta durante il XIII secolo, tra le pagine alcuni commenti anonimi alla *Fisica* di Aristotele. L'obiettivo dei commentatori è rompere il legame tra la concezione aristotelica del continuo ed i numeri, rendendoli così enti ontologicamente autonomi. Cfr. ARISTOTELE, *Physica* III.7, 207a32-207b15; JOHN J. CLEARY, *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Brill, Leiden, 1995.

<sup>39</sup> GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA *Apologia*, Francesco del Tuoppo, Napoli, 1487; trad. it. ID., *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di Paolo Edoardo Fornaciari, Sismel, Firenze, 2010.

Ciò nonostante, la riflessione qualitativa sui numeri e sulle loro applicazioni non aveva saputo riacquisire una propria autonomia. Sarebbe improprio riconoscere all'aritmologia, nel pensiero di Pico, un ruolo altrettanto secondario. L'indagine sui numeri è invece da lui descritta come una *nova institutio philosophandi*, una rinnovata via di accesso all'indagine sui piani in cui la realtà si articola, dal sensibile al divino<sup>40</sup>. L'oggetto di questa scienza è rappresentato dai numeri formali, enti strettamente legati ad un piano intermedio tra la realtà sensibile ed il livello eidetico-intellettuale della realtà, ovvero al mondo delle idee divine. E tuttavia, mediante l'introduzione di una *scientia numerorum*, Pico non vuole farsi promotore di una teoria originale; piuttosto afferma di aver riscoperto tale scienza, *institutio antiqua*, nel pensiero dei *prisci theologi*, come in quello di Platone e dei suoi discepoli<sup>41</sup>. Diversamente da quanto accadrà nella fase più tarda del suo pensiero, nella redazione delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, dove l'indagine sulla natura appare segnata da una maggiore influenza della tradizione scolastica<sup>42</sup>, nelle *Conclusiones* e negli scritti coevi Pico attribuisce alle proprietà dei numeri una funzione determinante. A tale proposito, appare di grande rilevanza la quinta *conclusio de mathematicis secundum opinionem propriam*. In essa è possibile scorgere un vero spartiacque tra la speculazione numerica di ordine qualitativo ed il calcolo quantitativo proprio dell'aritmetica e della geometria, destinato ad imporsi nella

---

<sup>40</sup> GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, § 36, in PIER CESARE BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, testo latino, versione italiana, apparato testuale a cura di Silvano Marchignoli, Feltrinelli, Milano, 2000, p.140: “§ 36. Est autem, et praeter illam, alia, quam nos attulimus, nova per numeros philosophandi institutio antiqua, illa quidem et a priscis theologis, a Pythagora presertim, ab Aglaopheno, a Philolao, a Platone prioribusque Platonicis observata”. Cfr. anche [https://www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico/oratio.html](https://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/oratio.html) (ultimo accesso 23/11/2020).

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Cfr. LOUIS VALCKE, *Des Conclusiones aux Disputationes: numérologie et mathématiques chez Jean Pic de la Mirandole*, in *Laval théologique et philosophique* 41/1 (1985), pp. 43-56.

lunga epoca di emersione del pensiero scientifico moderno<sup>43</sup>. Agli esordi del Rinascimento, Pico individua una netta cesura tra il metodo matematico-quantitativo adottato dai moderni nelle loro analisi dei fenomeni naturali, ed una filosofia della natura retta da principi ed analogie di ordine qualitativo<sup>44</sup>:

*5. Sicut dictum Aristotelis de antiquis dicentis, quod ideo errarunt in physica contemplatione, quia mathematice res physicas tractarunt, verum esset, si illi materialiter mathematica non formaliter accipissent, ita est verissimum modernos, qui de naturalibus mathematice disputant, naturalis philosophie fundamenta destruere.*

La critica di Pico investe sia Aristotele, che nei libri M e N della Metafisica si era occupato di confutare la teoria pitagorica sui numeri, sia i pensatori moderni, responsabili di interpretare la natura in termini quantitativi. Accogliendo le osservazioni di Louis Valcke, è possibile identificare i moderni con i *calculatores* di Oxford e con gli esponenti della scuola di Parigi, ovvero Giovanni Buridano e Nicola Oresme ed i loro discepoli, i quali avevano condiviso un approccio logico-matematico nello studio della filosofia naturale, ed in particolare della meccanica<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Cfr. J.-P. BRACH, *Il simbolismo dei numeri*, cit., pp. 102-103; ID., *Mathematical Esotericism: Some Perspectives on Renaissance Arithmology*, in *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, eds. by Wouter J. Hanegraaff and Joyce Pijnenburg, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2009, pp. 75-89.

<sup>44</sup> GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones DCCCC publice disputandae, Eucharius Silber, Romae, 7 Dec. 1486*; trad. it. ID., *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Olschki, Firenze, 1995, pp.106-107: "5. Come il detto di Aristotele—che dice degli antichi che essi errarono nella contemplazione della natura, perché trattarono matematicamente le cose della natura—sarebbe vero se essi avessero assunto i concetti della matematica materialmente e non formalmente, così è verissimo che i moderni — i quali discutono delle cose naturali con procedimenti matematici — distruggono le fondamenta della filosofia naturale".

<sup>45</sup> Cfr. LOUIS VALCKE, *Des Conclusiones aux Disputationes*, cit.

In questo ordine di riflessioni, i numeri rappresentano componenti costitutive dell'intera realtà. Infatti, oltre ad una propria autonomia ontologica, risultano dotati di una serie di *virtutes*, rintracciabile nella fitta rete di corrispondenze che informa il cosmo, ed applicabile alla prassi magica<sup>46</sup>. Lo studio e l'impiego di tali proprietà si mostra allora capace di dar luogo ad una scienza dei numeri articolata e ben coesa. A ulteriore conferma della solidità di tale scienza, da non confondersi con l'*arithmetica mercatoria*, ovvero l'aritmetica intesa come disciplina profana del calcolo, ancora nelle *Conclusiones* Pico suggerisce che alcune questioni di fondo della teologia e della filosofia naturale possano essere risolte *per numeros*<sup>47</sup>. Pertanto, oltre a ben delineare la funzione ontologica e cognitiva dei numeri formali, Pico traccia i confini di una corrente di pensiero dedicata ad essi, distinta, seppur in mutuo rapporto, con altri filoni della filosofia del Rinascimento, come il neoplatonismo, l'ermetismo, o la sempre fiorente tradizione aristotelica. Grazie dunque agli apporti di Pico e di altri pensatori del primo Rinascimento, come l'abate Tritemio di Spanheim<sup>48</sup> e Johannes Reuchlin<sup>49</sup>, i quali, pur non servendosi dei medesimi concetti del Mirandolano, si fanno portatori di tesi assai simili, nella prima età moderna la letteratura aritmologica conosce uno sviluppo ed una diffusione di sicuro riguardo.

---

<sup>46</sup> Sulla *magia arithmetica* di Pico si veda FLAVIA BUZZETTA, *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico della Mirandola*, Olschki, Firenze, 2019, pp. 94-104.

<sup>47</sup> PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae*, cit., pp. 108-114. Cfr. anche *conclusio LVII cabalistica secundum opinionem propriam*, in *Ibidem*, cit., p. 136: “*Per praecedentem conclusionem potest intelligens in Arithmetica formali intelligere, quod operari per Scemamphoras est proprium rationali naturae*”.

<sup>48</sup> Cfr. NOEL L. BRANN, *Trithemius and Magical Theology. A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*, SUNY Press, Albany, 1999, pp. 114-125.

<sup>49</sup> Cfr. JOHANN REUCHLIN, *De arte cabalistica libri tres*, Hagenau, apud Thomam Anshelmum, 1517; ID., *On the Art of the Kabbalah*, trans. by Martin Goodman and Sarah Goodman, Nebraska University Press, Lincoln (Nebr.), 1983; ID., *L'arte cabbalistica*, a cura di Giulio Busi e Saverio Campanini, Opus Libri, Firenze, 1995.

# Teorie dell'Anima

## Antichità e mondo classico

La storia delle teorie e dottrine filosofiche sull'anima presenta un'ampiezza ed una ricchezza di prospettive pressoché inesauribili, venendo in gran parte a coincidere con la storia della filosofia stessa. Il mondo greco, soprattutto, ha avuto un impatto decisivo nell'orientare le principali teorie psicologiche che attraversano la tradizione europea a partire dall'età medievale e rinascimentale. Il concetto di anima in quanto essenza stabile e vitale di un individuo e delle sue proprietà psichiche fa infatti la sua prima comparsa nel pensiero greco.

Tuttavia non si tratta di un'acquisizione remota. Come hanno dimostrato gli studi sui poemi omerici condotti da Bruno Snell, il pensiero greco arcaico ignora del tutto una simile idea<sup>50</sup>. Il termine *psychè* (ψυχή), più tardi rivestito di un significato più intenso, indica nella letteratura omerica il respiro o l'alito vitale dell'uomo, che da lui si separa al momento della morte.

Dopo il periodo arcaico, e fino al quinto secolo avanti Cristo, la parola greca che designa l'anima va incontro ad una progressiva espansione semantica: *psychè* diventa il referente di emozioni ed attività cognitive, come di virtù e qualità morali. Questo arricchimento si

---

<sup>50</sup> Cfr. BRUNO SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denken bei den Griechen*, Hamburg, 1946; tr.ingl. ID., *The Discovery of the Mind*, Cambridge, 1953; Si devono al filologo Erwin Rohde le prime importanti indagini sul concetto di anima nel pensiero greco. Cfr. ERWIN ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Mohr, Freiburg u. a., 1894; trad. it. ID., *Psiche, culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Laterza, Roma-Bari, 1982.

riflette nelle dottrine dei presocratici, ed in modo particolare nel pensiero pitagorico, dove l'anima dell'uomo, attraverso il processo della metempsicosi, viene creduta capace di trasferirsi dopo la morte nei corpi degli animali e nelle piante<sup>51</sup>. La continua esistenza attraverso varie vite di cui gode la *psychè* si traduce quindi in una più salda identità della stessa, inclusiva di molte funzioni della personalità.

La nozione di anima come nucleo stabile ed immateriale dell'individuo, corrispondente alla sua attività intellettuale, viene tuttavia definita con chiarezza soltanto nelle opere di Platone. Uno dei dialoghi più importanti a questo riguardo è senza dubbio il *Fedone*, il cui tema principale è la dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Nell'opera Socrate, condannato a morte, discute con Simmia e Cebete, già discepoli del pitagorico Filolao, intorno alla propria condizione ed alla natura immortale dell'anima, che viene difesa ricorrendo a quattro argomenti. Tra questi, quello che maggiormente rivela la concezione platonica della *psychè* è l'argomento per affinità<sup>52</sup>. La dimostrazione consiste nell'evidenziare la differenza tra le cose che cadono sotto l'apprensione dei sensi, e risultano composte di parti, e quelle invece impercettibili, le quali possono essere colte solo dall'intelletto. Le prime sono destinate ad essere dissolte o distrutte, mentre le seconde, nella cui categoria ricadono le idee della bellezza e della giustizia assolute, rimangono eterne ed immutabili. Nell'uomo, il corpo si mostra simile alle cose sensibili e percettibili, mentre l'anima alle impercettibili ed eterne. L'affinità dell'anima con le sostanze immutabili si dimostra soprattutto ed è il nodo centrale dell'argomento-nelle sue facoltà cognitive: quando si fa guidare dal corpo e dai sensi, l'anima diventa confusa e smarrita come se fosse

---

<sup>51</sup> Una simile concezione si ritrova anche nel pensiero di Empedocle. Cfr. JAN BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton University Press, Princeton, 1983, p. 125.

<sup>52</sup> PLATONE, *Phaedo* 78b-80b.



ubriaca, mentre rivolgendosi alle sostanze eterne opera alla perfezione, essendo omologa ad esse<sup>53</sup>. L'anima sembra pertanto coincidere con le sue funzioni cognitive più elevate, ovvero l'intelletto ed il pensiero astratto.

Ben più articolato si presenta invece il concetto di anima che Platone tratta nel quarto libro della *Repubblica*<sup>54</sup>. In questa esposizione, la *psychè* si presenta tripartita; si divide infatti in una parte razionale o *logistikón* (λογιστικόν), una componente irascibile o *thymoeides* (θυμοειδής), ed una desiderativa o *epithimetikón* (ἐπιθυμητικόν), le quali hanno rispettivamente sede nella testa, nella regione del cuore e nello stomaco. Nella gerarchia tra le parti dell'anima, il governo deve toccare alla ragione, in grado di controllare e rispondere alle esigenze delle altre parti. Rispetto alla concezione difesa nel *Fedone*, la nuova dottrina psicologica si presenta più completa, poiché l'anima tripartita comprende nelle proprie funzioni, identificabili con le facoltà che governano ed esprimono il comportamento umano, attributi che in precedenza spettavano al corpo<sup>55</sup>.

Uno dei contributi più originali del pensiero platonico è l'idea di un principio vitale universale, diffuso in ogni parte del cosmo, che sovrintende ad esso come l'anima con il corpo. Platone si occupa di questo principio, l'Anima del mondo, in tre dialoghi in cui è presente il tema cosmologico, la *Repubblica*, il *Timeo* ed il *Filebo*<sup>56</sup>. Nel *Timeo*, senza dubbio il testo in cui il tema viene più ampiamente trattato, il massimo filosofo ateniese, ricorrendo a un discorso dal forte

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, 79c-79d.

<sup>54</sup> PLATONE, *Repubblica* IV, 435b-442c. Cfr. JOHN M. COOPER, *Plato's Theory of Human Motivation*, in *History of Philosophy Quarterly* 1 (1984), pp. 3-21; MARIO VEGETTI, *Politica dell'anima e anima del politico nella Repubblica*, in *Études platoniciennes* 4 (2007), pp. 343-350; HENDRIK LORENZ, *Plato on the soul*, in G. Fine (ed.), *Oxford Handbook on Plato*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 243-266.

<sup>55</sup> Cfr. RAYMOND MARTIN e JOHN BARRESI, *The rise and fall of soul and self: an intellectual history of personal identity*, Columbia University Press, New York/Chichester, 2006, pp. 17-18.

<sup>56</sup> PLATONE, *Repubblica* 269c-270 e 272e-273e; *Id.*, *Philebus* 28d, 30a-d; *Id.*, *Timaeus* 31b-36e.

carattere mitico ed allusivo, racconta come il Demiurgo, l'artefice divino, plasmò l'Anima del mondo servendosi dell'unione delle categorie dell'Essere, dell'Identico e dell'Altro. Divisa in sette porzioni ed accordata secondo una struttura proporzionata e numerica, l'anima universale rappresenta il primo elemento di ordine, partendo dal quale verrà disposto il corpo del mondo, e l'armonico moto dei cieli<sup>57</sup>.

La speculazione sull'anima nella filosofia antica raggiunge uno dei suoi momenti più alti nelle analisi di Aristotele. Nessun'altra teoria segna infatti la riflessione sull'anima con altrettanta fortuna fino all'età moderna. La teoria psicologica di Aristotele trova la sua più compiuta esposizione nel *De anima*, e pure in alcuni brevi trattati che compongono la raccolta dei *Parva naturalia*, come il *De sensu* e il *De memoria*. Nel testo principale, l'esame dell'anima procede servendosi di categorie acquisite dalle teorie fisiche e metafisiche, come i plessi concettuali atto-potenza e materia-forma. Grazie a quest'ultima coppia di concetti, è possibile comprendere la riflessione aristotelica sull'anima ed il corpo, determinandone il contesto speculativo. Nella psicologia aristotelica il rapporto tra il corpo e l'anima costituisce infatti un caso specifico della più generale relazione tra materia e forma; l'anima, responsabile delle funzioni vitali degli esseri viventi, dalle piante fino agli animali ed all'uomo, informa la materia del corpo, e ne costituisce il principio organizzatore, pur mantenendosi distinta da essa. Applicando il rapporto polare tra atto e potenza all'anima ed al corpo, proprio come un blocco di marmo è una statua in potenza, mentre la statua è atto, ovvero realizzazione compiuta, l'anima con le sue funzioni costituisce l'attuazione, o il compimento, della potenzialità corporea. Non può pertanto essere disgiunta da esso, poiché forma l'essere vivente proprio grazie alla sua unione con

---

<sup>57</sup> ID., *Timaeus* 35a-b.

l'organico<sup>58</sup>. Fatta eccezione per la sua facoltà più elevata, la razionale, l'insieme di attività in cui l'anima si esprime, richiede infatti il supporto degli organi e delle membra, disposti ed ordinati in modo da consentirne l'esecuzione<sup>59</sup>. Aristotele individua tre principali capacità dell'anima: la prima, la facoltà nutritiva o vegetativa, accomuna tutti i viventi, e si manifesta nelle funzioni del nutrimento, della riproduzione e della crescita. La seconda, detta sensitiva, appartiene invece soltanto agli animali ed agli esseri umani, mentre la facoltà razionale contraddistingue esclusivamente l'uomo. Quest'ultima si identifica con la capacità di conoscere e comprendere, ovvero il pensiero razionale<sup>60</sup>. Per caratterizzare la sua natura, Aristotele paragona il pensiero razionale alla percezione: infatti, proprio come l'attività percettiva implica l'accoglimento di una forma sensibile attraverso la mediazione dei sensi, allo stesso modo la cognizione accoglie l'oggetto di pensiero per mezzo di una facoltà intellettuale adeguata<sup>61</sup>.

Di segno differente si presentano le dottrine sull'anima della filosofia epicurea, orientate verso un'interpretazione spiccatamente materialista. Secondo Epicuro l'anima è un corpo molto sottile, che, grazie alle proprietà della materia di cui è composta, permette di percepire ed accogliere le impressioni dei sensi<sup>62</sup>. L'anima è quindi una sostanza composta di atomi, molto più fine del corpo che pervade. Al pari di questo è mortale, e tuttavia si mostra capace di ricevere percezioni e sensazioni, trattenendole in sé grazie alla memoria.

---

<sup>58</sup> ARISTOTELE, *De anima* II.1, 412b-413a.

<sup>59</sup> *Ibidem*, III.7, 431a14-7; III.8, 432a7-10. Sulle implicazioni teoretiche del legame tra anima e corpo in Aristotele si vedano almeno RICHARD SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, in *Philosophy* 49 (1974), pp. 63-89; CHRISTOPHER SHIELDS, *Soul and Body in Aristotle*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), pp.103-137; MICHAEL FREDE, *On Aristotle's Conception of the Soul*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 93-107.

<sup>60</sup> *Id.*, *De Anima* III.4, 429a9-10.

<sup>61</sup> *Ibidem*, III.4, 429a13-18.

<sup>62</sup> Cfr. EPICURO, *Lettera ad Erodoto* 63 ss.; G. B. KERFERD, *Epicurus' doctrine of the soul*, in *Phronesis* 16 (1971), pp. 80-96.

Probabilmente risale ad Epicuro anche la ripartizione delle facoltà psichiche in *animo* ed *anima*, in seguito tipica della scuola. Secondo questa divisione l'*animo* rappresenta l'intelletto, e la sede delle emozioni e degli impulsi, mentre l'*anima* coordina l'apprensione sensoriale<sup>63</sup>.

La dottrina sull'anima avanzata dagli Stoici si fonda invece sul pneuma, composto di natura aerea formato dall'unione degli elementi fuoco ed aria<sup>64</sup>. Nella fisica stoica esistono tre generi di pneuma, che differiscono in base alla capacità di espansione e contrazione dei loro due elementi costitutivi. Il primo pneuma consente la coesione degli oggetti inanimati, come pietre e rocce, mentre il secondo, il pneuma naturale, governa le funzioni vitali delle piante. Il terzo e più elevato è invece responsabile delle attività cognitive, tra le quali si comprendono intelletto, sensi e desiderio<sup>65</sup>. Al contrario di quanto si osserva nelle teorie platonica ed aristotelica, gli Stoici non attribuiscono all'anima le funzioni fisiologiche e vitali, che chiamano invece in causa il secondo genere di pneuma<sup>66</sup>. Nella teoria stoica, l'anima si presenta divisa in otto parti: una facoltà di controllo o *egemonikon*, i cinque sensi, la parola ed infine un'ultima componente formata da alcuni elementi della funzione riproduttiva. Queste facoltà non risultano tuttavia fornite di una propria autonomia; al contrario, si tratta di aspetti dell'attività mentale costantemente subordinati all'assenso razionale. In un modo che appare controintuitivo, anche gli impulsi e le emozioni sottoposti al controllo dell'intelletto sono espressione di una stessa mente unitaria. Secondo questa teoria, la

---

<sup>63</sup> LUCREZIO, *De rerum natura* III.136-139, 329-332.

<sup>64</sup> SVF II 774, 785.

<sup>65</sup> Cfr. A. A. LONG, *Stoic Psychology*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. by J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 560-584, in part. pp. 564-565

<sup>66</sup> Sul ruolo della teoria medica nella concezione stoica del pneuma e sui suoi connotati vitalistici si veda Gérard Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*. Desclée de Brouwer, Paris, 1945, pp. 30-38.

ragione e le passioni non entrano mai in conflitto; piuttosto, l'attività mentale che attribuiamo ad impulsi o desideri autonomi sarebbe da ricondurre ad oscillazioni dell'intelletto tra una decisione e la contraria, di cui non riusciamo ad essere consapevoli<sup>67</sup>. Gli eccessi imputabili alle passioni dipenderebbero così da un errore o da una cattiva scelta della facoltà razionale, sorta a seguito di oscillazioni della mente troppo rapide per essere colte.

In rapporto al suo destino, la tradizione stoica sembra ritenere l'anima capace di sopravvivere alla separazione dal corpo, benché ciò non le garantisca l'immortalità. In particolare secondo Crisippo le anime dei saggi persisterebbero fino alla successiva conflagrazione cosmica od *ekpyrosis*, mentre le altre sarebbero destinate a dissolversi dopo un certo periodo. Sul piano della riflessione cosmologica, lo stoicismo presenta un principio che nelle sue funzioni appare assai simile all'Anima del mondo; l'intero *kosmos*, composto di cielo, terra ed elementi, è infatti animato dal pneuma che discende dall'universale Logos divino, reggitore di ogni cosa. Questo pneuma, definito come l'*egemonikon* del mondo<sup>68</sup>, gli conferisce vita e coesione. E tuttavia, l'idea di un cosmo animato si sostanzia secondo un'impostazione pluralista.

La natura degli Stoici non risulta infatti pervasa da una sola ed unica *Anima mundi*, bensì da una varia gradazione di anime, attive negli animali, nell'uomo e nelle stelle. La stessa attività del Logos supremo chiarisce questa dinamica, poiché da esso procedono i *logoi spermatikoi*, i principi seminali che permettono lo sviluppo di ogni cosa<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Cfr. PLUTARCO, *De virtute morali* 446f-447. Posidonio di Apamea non condivide la teoria. Cfr. J. M. COOPER, *Posidonius on Emotions*, in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, ed. by T. Engberg-Pedersen and J. Sihvola, Kluwer, Dordrecht, 1998, pp. 77-111.

<sup>68</sup> SVF II 642, 644. In base alle testimonianze Crisippo e Posidonio sembrano identificare questo principio con il cielo, mentre Cleante attribuisce l'*egemonikon* universale al sole.

<sup>69</sup> SVF II 1027.

## Età medievale

Nella variegata cornice del pensiero medievale, le principali fonti di speculazione sulla natura, l'esistenza ed il destino dell'anima sono le opere di Platone e di Aristotele, spesso conosciute e rilette attraverso la mediazione dei più tardi interpreti neoplatonici ed islamici. Una prima e fondamentale tradizione psicologica può pertanto essere individuata nel platonismo, e nei pensatori che si sono richiamati ad essa. Nel numero dei dialoghi platonici noti, il *Menone* ed il *Fedone*, tradotti in latino da Enrico Aristippo nella metà del XII secolo, contribuirono, pur nella loro modesta circolazione, a rafforzare l'idea dell'anima come una sostanza immateriale ed immortale, preposta al dominio del corpo<sup>70</sup>.

Per la concezione medievale dell'anima risulta tuttavia in primo luogo determinante l'influenza del pensiero agostiniano. Sullo sfondo di una più ampia riflessione teologica, Agostino determina in memoria, intelletto e volontà le tre principali funzioni dello spirito dell'uomo<sup>71</sup>. Altresì nella filosofia di Agostino si presenta l'idea-di derivazione platonica-per cui le facoltà cognitive più elevate, potendo operare separate dal corpo sensibile, sono immateriali. Sul piano gnoseologico Agostino rielabora la dottrina platonica della reminiscenza o anamnesi<sup>72</sup> per giungere alla propria originale teoria dell'illuminazione: i criteri assoluti della conoscenza-come le verità astratte dei numeri o i principi della morale-non possono derivare

---

<sup>70</sup> Cfr. JOHN HALDANE, *Soul and Body*, in *Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. by Robert Pasnau, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 293-304, in part. pp. 293-294.

<sup>71</sup> Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate* X, 17-19; trad. it. ID., *La Trinità*, Città Nuova, Roma, 1973, pp. 419-421.

<sup>72</sup> PLATONE, *Meno* 81b-d.

dalla sensibilità, essendo indotti nell'intelletto dell'uomo dall'illuminazione divina<sup>73</sup>.

Nel corso del XII secolo conosce un rilevante recupero anche la dottrina di ascendenza platonica dell'Anima del mondo. Contemplata nelle opere di Macrobio<sup>74</sup> e di Calcidio, le principali fonti delle dottrine platoniche in lingua latina insieme alle opere di Boezio e Marziano Capella<sup>75</sup>, l'idea di un'anima cosmica viene ripresa dai filosofi della scuola di Chartres, Guglielmo di Conches, Teodorico di Chartres e Bernardo Silvestre. Nella sua *Philosophia*, Guglielmo di Conches riassume le teorie sull'Anima del mondo espresse dai suoi contemporanei in tre principali tesi<sup>76</sup>. Secondo la prima, l'*Anima mundi* si identifica con lo Spirito Santo; si tratta dell'interpretazione proposta da Teodorico di Chartres e da Arnaldo di Bonneval. Teodorico la formula nel *De sex dierum operibus*, commentando il verso biblico sullo Spirito di Dio *qui ferebatur super aquas*. Le tesi restanti, che interpretano rispettivamente l'anima cosmica in qualità di *naturalis vigor* e *substantia incorporea*, sembrano in realtà sovrapporsi; le accomunano infatti la credenza in un principio vitale unitario ed onnipervasivo, impossibile da ricondurre ad un ente materiale e concreto. Rifacendosi alla *scala entis* neoplatonica, Bernardo Silvestre aderisce a questa concezione, secondo cui l'Anima

---

<sup>73</sup> AGOSTINO, *De Magistro* 12, 40. Una concezione simile ricorre tuttavia nel pensiero antico, soprattutto nel platonismo. Cfr. PLATONE, *Apologia* 31d; APULEIO, *De Deo Socratis* XVII-XIX.

<sup>74</sup> Cfr. MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis* I, 14; trad. it. ID., *Commento al sogno di Scipione*, a cura di Moreno Neri, Bompiani, Milano, 2007, pp. 346-357; STEPHEN GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism: the Latin tradition*, Vols 2, University of Notre Dame Press, Notre Dame (In.), 1986.

<sup>75</sup> Cfr. CALCIDIO, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. by J.H. Waszink and P.J. Jensen, The Warburg Institute-Brill, London/Leiden, 1975<sup>2</sup>; trad. it. ID., *Commentario al «Timeo» di Platone*, a cura di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano, 2003; IRENE CAIAZZO, *Lectures médiévales de Macrobe. Les Glosae Colonienses super Macrobius*, Vrin, Paris, 2002.

<sup>76</sup> Cfr. GUGLIELMO DI CONCHES, *De philosophia mundi*, PL 90, 1130; PL 172, 46; ID., *Philosophia*, a cura di Marco Albertazzi, La Finestra, Lavis, 2010, pp. 22-23; TULLIO GREGORY, "Anima mundi". *La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Sansoni, Firenze, 1955, pp. 123-147.

o *endelichia*<sup>77</sup>, inferiore al Verbo Divino, si unifica alla materia o *hyle* allo scopo di generare l'intero universo. *Endelichia*, l'*Anima mundi*, possiede l'impronta del Verbo e rappresenta l'immagine della Natura nel suo complesso, munita della forza animatrice universale<sup>78</sup>.

Durante il medioevo la corrente di maggiore rilevanza nello studio dell'anima e delle sue facoltà si confronta tuttavia con l'eredità speculativa del corpus aristotelico, ed in particolare con il *De anima*. La tradizione aristotelica, cui afferiscono pensatori di prima grandezza come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, eleva infatti a proprio principale oggetto di studio le dottrine di Aristotele, filtrate attraverso i contributi della tradizione neoplatonica. Tuttavia questa autentica *renovatio*, che riporta al centro dell'interesse la filosofia dello Stagirita, si effettua anche grazie alla notevole influenza dei pensatori islamici, che ebbero modo di conservare, studiare e commentare le sue opere<sup>79</sup>. Tra i maggiori studiosi e conoscitori degli scritti aristotelici, si impone il filosofo andaluso Ibn Rushd, conosciuto in Occidente col nome di Averroè. Attraverso un'indagine di incredibile profondità ed estensione, Averroè aveva infatti cercato di porre al centro delle sue ricerche l'insegnamento dei testi aristotelici, distanziandosi sia dalle tendenze neoplatoniche del pensiero islamico, prevalenti in filosofi come Al-Farabi ed Ibn Sina, sia dalla teologia islamica dogmatica. Nel

---

<sup>77</sup> Termine coniato su *endelechia* (in greco *ἐνδελέχεια*), alla lettera continuità, epiteto che Cicerone attribuisce all'anima umana, intesa come quinta natura immortale, comune agli dei ed alle sfere celesti. Cfr. CICERONE, *Tusculanae Disputationes* I, 10, 22 = ARISTOTELE, *Sulla Filosofia* 27b. Enrico Berti ha scorto tuttavia nel termine una probabile corruzione di *entelechia* (*ἐντελέχεια*), il più frequente neologismo aristotelico per indicare l'atto. Cfr. ENRICO BERTI, *Aristotelismo*, Il Mulino, Bologna, 2017, p. 94.

<sup>78</sup> BERNARDO SILVESTRE, *Cosmographia*, ed. by Peter Dronke, Brill, Leiden, 1978; ed. it. ID., *Cosmographia*, La Finestra, Lavis, 2020, pp. 83-84; CLAUDIO MORESCHINI, *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 98-102.

<sup>79</sup> Cfr. DIMITRI GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, Routledge, London/New York, 1998; trad. it. ID., *Pensiero greco e cultura araba*, Torino, Einaudi, 2002; NIKOLAUS DAG HASSE, *Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West*, in EDWARD N. ZALTA, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab*, Stanford University, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/arabic-islamic-influence/> (ultimo accesso 29/10/2020).



campo della riflessione psicologica, Averroè dedica allo studio del *De anima* tre commentari, ed un più significativa opera esegetica, il *Commentarium magnum*<sup>80</sup>. In quest'ultimo lavoro, il filosofo andaluso espone una dottrina destinata a notevole fortuna nel pensiero dell'Occidente medievale, la teoria dell'unicità dell'intelletto, secondo cui l'intero genere umano sarebbe dotato di un unico intelletto materiale<sup>81</sup>. Nel mondo latino, durante il XII secolo il *De anima* inizia a circolare in tre redazioni. Una prima versione viene redatta da Giacomo da Venezia tra il 1125 ed il 1150, mentre Michele Scoto ne appronta una seconda agli inizi del secolo seguente, nel periodo compreso tra il 1220 ed il 1235. La terza traduzione del *De anima*, nota come *recensio nova*, è invece opera di Guglielmo di Moerbeke tra il 1265 ed il 1268. In seguito, fino al XIV inoltrato, il testo di Aristotele diventa oggetto di studio e commenti nelle aule delle università medievali, esercitando pertanto un'influenza decisiva sulle riflessioni intorno alla natura ed alle facoltà dell'anima<sup>82</sup>.

Lo studio dell'anima intesa aristotelicamente come il principio formale del corpo accompagna per intero la ricca produzione di Tommaso d'Aquino. Secondo Tommaso l'anima istituisce l'unità dell'uomo, realizzando la vita in potenza rappresentata dal corpo, senza tuttavia dipendere dal legame con esso. Infatti le operazioni intellettive, astratte dalla materia, implicano la sua immaterialità ed il

---

<sup>80</sup> Cfr. AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. by F. Stuart Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1953; EMANUELE COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Mondadori, Milano, 2005; PETER ADAMSON, *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 188-191.

<sup>81</sup> Alcuni filosofi del XIII secolo, tra cui Sigieri di Brabante, aderirono alla teoria. Cfr. RUEDI IMBACH, *L'averroismo latino del XIII secolo*, in *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico*, a cura di Ruedi Imbach e Alfonso Maierù, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1991, pp. 191-208; DRAGOS CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroisme latin: approches et textes inédits*, Brepols, Turnhout, 2010.

<sup>82</sup> Cfr. SANDER WOPKE DE BOER, *The Science of the Soul: The Commentary Tradition on Aristotle's De Anima, C. 1260-1360*, Leuven University Press, Leuven, 2013, pp. 15-16; F. VAN STEENBERGHEN, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, E. Nauwelaerts, Louvain, 1955, pp. 59-88.

suo essere una forma pura ed incorruttibile, dunque dotata di una sussistenza o autonomia ontologica<sup>83</sup>. Le facoltà psichiche sono invece considerate da Tommaso come proprietà dell'anima, differenti dalla sua essenza<sup>84</sup>.

Propone invece un incontro tra aristotelismo e tradizione agostiniana la teoria dell'anima del francescano Bonaventura da Bagnoregio, tra i maggiori contemporanei di Tommaso. Secondo Bonaventura, l'anima, principio formale del corpo, è una sostanza, composta di forma e materia, al pari di ogni altra entità creata. Ancora a differenza di Tommaso, Bonaventura non sostiene una netta distinzione tra l'anima e le facoltà di cui è fornita<sup>85</sup>. Non esiste, ad esempio, una reale separazione tra la volontà e l'intelletto: è infatti l'anima a intendere e volere per mezzo di tali facoltà, che si riconducono ad essa, senza identificarsi con la sua sostanza<sup>86</sup>.

Nel secolo successivo, il dibattito psicologico appare attraversato da inclinazioni empiriche e scettiche. L'indagine razionale intorno alla natura ed alle funzioni dell'anima incontra infatti un periodo di graduale declino<sup>87</sup>. Muovendo da tesi opposte rispetto alla tradizione dominante, Guglielmo di Ockham identifica le facoltà psicologiche con l'anima, senza mantenere tra loro alcuna differenza, oltre quelle meramente nominali<sup>88</sup>. Ockham ritiene inoltre impossibile fornire una dimostrazione dell'immortalità dell'anima, in base all'esperienza o ad

---

<sup>83</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, 75, 2-5; ALESSANDRO GHISALBERTI, *Anima e Corpo in Tommaso d'Aquino*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 97 (2005), pp. 281-296.

<sup>84</sup> ID., *Quaestio Disputata De anima*, a. 12.

<sup>85</sup> Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* III.5; trad. it. ID., *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di Letterio Mauro, Bompiani, Milano, 2010<sup>2</sup>, pp. 103-105.

<sup>86</sup> Secondo Bonaventura, le tre facoltà appartengono all'anima per *reductionem*: pur essendo distinte, da essa traggono la loro consistenza. Cfr. BONAVENTURA, *Super Sententias* I, Distinctio 3, Pars 2, A. 1, Q. 3.

<sup>87</sup> Per un esame del complesso quadro della filosofia scolastica nel XIV secolo cfr. WILLIAM J. COURTENAY, *Changing Approaches to Fourteenth-Century Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, The Etienne Gilson Series 29, Toronto, 2007; ID., *Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Brill, Leiden/Boston, 2008.

<sup>88</sup> Cfr. PETER KING, *The Inner Cathedral: Mental Architecture in High Scholasticism*, in *Vivarium* 46 (2008), pp. 253-274.

un argomento razionale; l'esistenza di un'anima immateriale ed incorruttibile non può essere in altre parole provata, ma soltanto conosciuta grazie alla rivelazione della fede. Anche Giovanni Buridano nelle sue *Quaestiones De anima* rimarca l'identità tra l'anima e le sue potenze, mentre distingue le facoltà in senso proprio, chiamate *potentiae principales*, dalle disposizioni corporee necessarie affinché possano espletare le loro funzioni, le *potentiae instrumentales*<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Cfr. GIOVANNI BURIDANO, *Quaestiones De anima* II.5, 63-66; SANDER WOPKE DE BOER, *John Buridan on the Internal Senses*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 25 (2014), pp. 403-421.

## Anima e Numero.

### Linee di ricerca e ipotesi di lavoro

La speculazione intorno all'anima ed ai suoi rapporti numerici è una delle eredità della filosofia platonica che si riafferma nel pensiero rinascimentale, nel solco della ricerca di un'unificazione di tutti i campi del sapere. Mediante il recupero degli autori classici, soprattutto filosofi di orientamento platonico, neopitagorico e neoplatonico, durante l'umanesimo si sviluppò una linea di pensiero che coniugava lo studio dell'anima, cosmica ed individuale, con l'analisi della simbologia dei numeri e delle proporzioni geometriche e musicali. Tali rapporti, che esprimono sia le funzioni dell'anima dell'uomo sia quelle dell'*Anima mundi*, giunsero a inserirsi anche nel dominio di studi della filosofia naturale. Pur restando alle sorgenti di tale filone speculativo il *Timeo*, con la sua concezione matematica dell'anima, le analisi dei filosofi del Rinascimento ripresero generalmente i contributi degli autori neoplatonici, ed in modo particolare le dottrine di Porfirio, Giamblico e Proclo.

Durante il triennio, il mio progetto di ricerca si è sviluppato intorno all'indagine dei legami tra l'anima, individuale e cosmica, e gli enti numerici, valutati sotto il profilo delle loro proprietà qualitative, secondo le istanze dell'aritmologia classica, recuperate da Giovanni Pico della Mirandola nelle sue prime opere<sup>90</sup>. Mi propongo pertanto di analizzare la presenza di nessi tra l'anima ed i numeri-comprendendo nel secondo termine anche le proporzioni armoniche e musicali, passibili di essere tradotte in valori numerici-nei testi di alcuni pensatori del Rinascimento italiano. In tal senso, la ricerca mira anche

---

<sup>90</sup> Dunque l'*Apologia*, l'*Oratio* e le *Conclusiones*.

a raccogliere una documentazione iniziale sulla storia degli effetti, o *Wirkungsgeschichte*, del tema durante la prima età moderna. L'obiettivo primario dell'indagine consiste tuttavia nel delineare, nell'alveo del pensiero del XVI secolo, il carattere mediatore di anima e numero, entrambi elementi interposti tra la realtà sensibile e l'immateriale, mettendo a confronto le loro rispettive funzioni. L'armonia composta dai numeri, dagli enti geometrici e dagli accordi musicali, che rappresentano in modo peculiare i principi organizzatori della realtà fisica, si relaziona con la gerarchia, ontologica e cognitiva, composta dalle funzioni dell'anima. In base ad un *nexus* ben articolato, le istanze cognitive delle facoltà dell'anima ed i loro oggetti di conoscenza presuppongono infatti la mediazione di una struttura armonica, retta da numeri e corrispondenze precise. Nell'ambito della psicologia rinascimentale, numeri e facoltà psichiche costituiscono così enti intermedi necessari all'apprensione cognitiva dell'uomo, ed assai sovente al suo perfezionamento spirituale.

Le ricerche hanno luogo nell'ambiente della produzione filosofica e letteraria del Rinascimento italiano, nel quale-soprattutto grazie agli apporti di Marsilio Ficino e Pico della Mirandola-pitagorismo, platonismo ed ermetismo, tradizioni di pensiero strettamente congiunte allo studio dei numeri e delle *rationes* armoniche in cui interpretano la realtà, tornano ad imporsi. È dunque in tale ambito che diventa possibile cogliere i primi esiti della ripresa del mio oggetto di indagine. Sullo sfondo degli essenziali contributi di Ficino e Pico, ho allora individuato alcuni testi della letteratura aritmologica del Cinquecento e del primo Seicento, formulando l'ipotesi che il legame tra anima e qualità numeriche possa rappresentare un momento teoretico significativo del pensiero rinascimentale nel suo complesso. La ricerca si avvia nell'intento di verificare come le riflessioni aritmologiche sulla natura dell'anima costituiscano un dominio di

studi vitale e piuttosto coeso, in un periodo che conosce la progressiva affermazione del sapere matematico-quantitativo<sup>91</sup>. Da questa prospettiva prendono sostanza due differenti vettori di indagine, ai quali mi attengo. Il primo intende determinare le corrispondenze ed il rapporto speculare tra anima e numero nelle riflessioni degli autori trattati; il secondo stabilire, nell'ottica di un primo e parziale resoconto, le relazioni tra questo tema ed il più vasto contesto filosofico e culturale del XVI secolo.

La scelta dei limiti cronologici ha motivi ben definiti. Il progetto intende valutare il ruolo della speculazione intorno all'anima ed alle qualità dei numeri entro i confini di un'epoca segnata da numerose innovazioni, tali da coinvolgere varie discipline, e differenti forme di sapere. La prima età moderna conosce infatti sia la diffusione della cabbala cristiana e del pensiero di Ficino, sia la crescente affermazione dell'aristotelismo moderno, nelle sue molteplici diramazioni. Durante questo cruciale arco di tempo, si assiste a uno sviluppo senza precedenti della filosofia naturale e dei suoi orizzonti di indagine. Prima dell'avvento del metodo galileiano, le scienze che si occupano della natura e dei fenomeni sensibili conoscono un processo di espansione ed evoluzione, che conduce alla scoperta di nuovi terreni di ricerca, ed all'istituzione di laboratori e cattedre a loro rivolti<sup>92</sup>. Di fronte ad un cambio di paradigma che muta l'intera cultura dell'Occidente moderno, tramite una serie di progressive e

---

<sup>91</sup>Cfr. PAUL LAWRENCE ROSE, *The Italian Renaissance of Mathematics. Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Genève, Droz, 1975; R. S. WESTMAN, *The Astronomer's Role in the Sixteenth Century: A Preliminary Study*, in *History of Science* 18 (1980), pp. 105-147, part. pp. 127-133; MARIO BIAGIOLI, *The Social Status of Italian Mathematicians, 1450-1600*, in *History of Science* 27 (1989), pp. 41-95; ROBERT GOULDING, *Defending Hypatia: Ramus, Savile, and the Renaissance Rediscovery of Mathematical History*, Springer, Dordrecht, 2010.

<sup>92</sup>Cfr. PAULA FINDLEN, *Possessing nature: museums, collecting, and scientific culture in early modern Italy*, University of California Press, Berkeley, 1994; EAD., *Commerce, Art and Science in the Early Modern Cabinet of Curiosities*, in *Merchants & Marvels: Commerce, Science and Art in Early Modern Europe*, ed. by Pamela Smith and Paula Findlen, Routledge, New York/London, 2001, pp. 297-323; LORRAINE DASTON, KATHARINE PARK, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, MIT Press/Zone Books, New York, 1998.

continue modifiche, sia nelle articolazioni che nei contenuti di vari settori della conoscenza<sup>93</sup>, l'esame dell'uso qualitativo e simbolico dei numeri può rappresentare un versante di ricerca originale e fruttuoso. Un'indagine sul simbolismo numerico nell'età in cui all'esame qualitativo dei numeri si affianca il loro studio quantitativo, mediante i progressi nell'algebra e nella geometria, può condurre infatti ad evidenziare nuove analogie, differenze, e contrasti, in una fase decisiva per la formazione del lessico concettuale moderno.

Esaminare il simbolismo dei numeri in un quadro filosofico così ricco, mutevole ed incline al rinnovamento espone tuttavia al rischio di smarrire, oltre alle conoscenze consolidate dalle dottrine dei filosofi classici, un possibile punto di partenza da cui procedere. Ho allora determinato la disciplina dalla quale iniziare l'esplorazione dell'argomento nell'espressione più elevata della filosofia naturale del tardo medioevo e del Cinquecento, la psicologia o *scientia animae*, la quale si occupa di indagare il principio che governa le funzioni fisiche e mentali dell'uomo. Nel periodo che intercorre tra XV e XVI secolo, nel campo degli studi sull'anima vengono accolti motivi e concetti afferenti al pensiero neoplatonico, insistendo in particolare sulla funzione mediatrice dell'anima tra il corpo umano e le proprietà universali<sup>94</sup>. È d'altra parte proprio tra le pagine di un commento al *De anima* di Aristotele, il *De anima traditionis opus* di Cristoforo Marcello, edito a Venezia nel 1508, che le speculazioni sull'anima in quanto principio vitale e intellettuale si uniscono all'esame dei rapporti armonici della stessa. Nel *De anima traditionis opus*, segnatamente

---

<sup>93</sup> Cfr. CESARE VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano, Napoli, 1974, pp. 649-777; PETER MACK, *Rhetoric and Dialectic in the Renaissance*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 50 (2007), pp. 91-103.

<sup>94</sup> Cfr. ECKARD KESSLER, *The intellectual Soul*, in *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, ed. by Charles B. Schmitt, Quentin Skinner and Eckard Kessler, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 485-534; EDWARD P. MAHONEY, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Ashgate, Aldershot-Burlington (VT), 2000.

nel sesto libro dell'opera, è dunque possibile verificare come le dottrine aritmologiche sull'anima, mediate dal pensiero di Giovanni Pico Della Mirandola e di Marsilio Ficino, confluiscono nella tradizione dei commentari aristotelici.

Poiché le ricerche coinvolgono sia il rinnovamento della psicologia tra Quattrocento e Cinquecento, quale *terminus a quo* delle riflessioni su anima e numero, sia la stagione della prima rivoluzione scientifica, con le riforme della fisica, dell'astronomia e della fisiologia umana rispettivamente intraprese da Galileo, Keplero ed Harvey, i limiti cronologici della mia indagine si collocano tra l'inizio del XVI secolo ed i primi decenni del XVII. Mi occupo pertanto di analizzare le relazioni tra l'anima ed i rapporti numerici attraverso lo studio introduttivo di cinque trattati composti durante questo periodo, il *De anima traditionis opus* di Cristoforo Marcello, *Il De Harmonia mundi* di Francesco Zorzi, i *Tre Discorsi* ed il *Settenario dell'humana riduzione* di Alessandro Farra e le *Hebdomades* di Fabio Paolini. Ancora in riferimento al tema, ho scelto di analizzare tre compendi aritmologici, i *Numerorum mysteria* di Pietro Bongo, il *De numerorum mysteriis* di Francesco Patrizi ed il *De pythagoricis numeris* di Federico Borromeo. In particolare, il trattato *Numerorum mysteria* di Pietro Bongo si impone per la considerevole raccolta di estratti e commenti sul simbolismo dei numeri, al punto da costituire la compilazione aritmologica più consistente dell'intera età moderna. Il *De numerorum mysteriis* di Francesco Patrizi conserva invece fonti essenziali dell'aritmologia greca, scarsamente rimaneggiate e riservate al suo committente, il cardinale Federico Borromeo, autore del *De pythagoricis numeris*. Quest'ultimo testo, redatto da Borromeo in una fase ormai matura del suo pensiero, segna invece di fatto la presa di congedo dall'interesse verso le proprietà numeriche, dal momento che nelle sue pagine il ricorso all'aritmologia viene aspramente criticato.



Nel *De pythagoricis numeris* Borromeo giudica lo studio simbolico dei numeri e delle loro analogie una disciplina vana, e dalle applicazioni confuse.

Nei testi in esame, l'elemento comune, cuore di ogni trattazione, è il rapporto speculare tra le facoltà dell'anima e la struttura numerica espressa ad ogni piano della *scala entis* che ordina la realtà. L'analisi delle proprietà dei numeri si declina tuttavia di volta in volta secondo modalità differenti. In alcune opere, le digressioni sulle qualità numeriche appaiono subordinate alla speculazione sull'anima dell'uomo e le sue facoltà. È il caso dei lavori di Cristoforo Marcello e di Alessandro Farra; in essi riflessioni e richiami ad equivalenze e vincoli armonici dipendono da una precedente analisi psicologica, erede della tradizione platonica, che descrive le proprietà e le potenze dell'anima, valutate secondo una precisa articolazione di consonanze e rapporti numerici. Diversamente, nei lavori di Zorzi e Paolini, in parte a causa del marcato influsso della cabbala cristiana, presente in modo rilevante anche nei testi di Farra, numeri e proporzioni armoniche costituiscono l'impalcatura essenziale dell'esposizione, ed il presupposto di ogni ulteriore approfondimento, apparendo inestricabilmente connessi alle attività cognitive dell'uomo. Rispetto ai temi consueti della riflessione sull'anima, i numeri ed i loro rapporti, i trattati di Farra e Paolini, e soprattutto il *Settenario*, presentano inoltre innovazioni non trascurabili. In riferimento alle facoltà ed alla struttura stessa dell'anima, la mediazione numerica prevista nel *Settenario*-al contempo ontologica e cognitiva-si estende a detti, emblemi ed imprese, in base ad uno schema che prevede un curioso tentativo di sintesi tra aritmologia, tradizione neoplatonica e simboli della *prisca sapientia*. Nel novero di questi ultimi, trasmessi nei primordi ai patriarchi ed agli antichi filosofi, vanno compresi le lettere dell'alfabeto ebraico, le sefirot della cabbala ed i geroglifici.

Nelle *Hebdomades* le associazioni numeriche vengono invece spesso prodotte in modo assai disinvolto e ripetitivo, dando di fatto luogo ad un'estensione piuttosto arbitraria dei metodi ermeneutici della cabbala. D'altra parte le riflessioni di Paolini, nella loro vastità, coinvolgono richiami a numerose discipline in via di profonda trasformazione lungo il corso della prima età moderna, come la retorica, la medicina e la teoria musicale. Tali differenti discipline-variamente trattate da Paolini nel corso della sua opera-sono connesse tramite una catena di rimandi al verso di Virgilio intorno a cui ruota l'intero testo, sviluppato come una voluminosa e quasi ininterrotta digressione sul numero sette.

Questi tentativi di condurre discorsi e ragionamenti lungo il sottile crinale delle analogie numeriche, senza giustificazioni fondate su argomenti logici o dati dell'esperienza, manifestano la ricerca di un nuovo assetto conoscitivo, nel quale gli elementi di maggior coerenza restano da un lato la fascinazione per quella *ars nova* che è l'interpretazione cabalistica, divulgata dagli scritti di Pico e dalle opere di Reuchlin<sup>95</sup>, dall'altro la prossimità al pensiero neoplatonico e ficiniano. L'apertura alle più varie forme e fonti di sapere si bilancia così nel radicamento in una versione del platonismo fortemente gerarchica, e tuttavia permeata dalla ricerca di relazioni con le forze celesti, l'*Anima mundi* e le sue potenze, secondo il grandioso tentativo di rileggere i rapporti tra l'uomo, la natura ed il divino attraverso una costellazione di corrispondenze ed affinità di ordine armonico, nella quale anima e numero costituiscono i poli di ogni possibile relazione.

Dunque, nel ricco e variegato contesto del pensiero rinascimentale, in cui si verifica un profondo ripensamento delle scienze e delle arti, dei

---

<sup>95</sup> Memore dell'idea patristica sulla *Graecia mendax*, Reuchlin intendeva ricondurre le origini della filosofia greca e del pitagorismo alla tradizione ebraica, promuovendo di fatto l'identificazione tra sapienza pitagorica e cabbala. Cfr. CHARLES ZIKA, *Reuchlin und die Okkulte Tradition der Renaissance*, Thorbecke, Sigmaringen, 1998, pp. 141-158.

loro rapporti e dei loro oggetti di conoscenza, l'esame delle proprietà dei numeri e dell'anima, incentrato sulla loro comune natura mediatrice ed armonica, attraverso la preliminare esplorazione dei lavori di Marcello, Zorzi, Farra, Paolini e Bongo, si mostra in grado di offrire una prospettiva di ricerca feconda.

# Capitolo I

## Aritmologia antica e concezione classica dell'anima nel pensiero di Cristoforo Marcello

### La psicologia e la tradizione commentaria al *De anima* tra Umanesimo e Rinascimento

Come è noto, a partire dal XII secolo, a conclusione di una profonda rinascita culturale che aveva coinvolto l'intero Occidente latino<sup>96</sup>, ai fini dell'insegnamento delle arti, necessario per l'accesso alle facoltà superiori di medicina, diritto e teologia, le università europee adottarono gli scritti di Aristotele nel ruolo di principali manuali di studio. Questo processo portò all'identificazione della filosofia stessa, intesa come disciplina accademica, con l'apprendimento e la discussione delle opere del canone aristotelico. Una ramo di essa particolarmente rilevante era la *philosophia naturalis* o *physica*, che nella classificazione dello Stagirita corrispondeva alla seconda delle scienze teoretiche, il cui oggetto era la conoscenza delle cause dei

---

<sup>96</sup> Alle basi della rinascita del XII secolo si colloca la straordinaria attività dei traduttori che resero disponibili nell'Europa medievale i capolavori scientifici, filosofici e letterari del pensiero greco, arabo ed ebraico. Cfr. CHARLES HOMER HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1927; trad. it. ID., *La rinascita del dodicesimo secolo*, Il Mulino, Bologna, 1982; MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY, *Translations and Translators*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. by Robert L. Benson and Giles Constable, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/Oxford, 1982; EAD., *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, ed. by Charles Burnett, Ashgate, Aldershot, 1994; CHARLES BURNETT, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century*, in *Science in Context* 14 (2001), pp. 249-288; ID., *Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. by Peter Adamson and Richard Taylor, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 370-404.

fenomeni, terrestri e celesti, ovvero l'indagine sulla natura delle sostanze che li avevano generati. Alcuni testi del *corpus* aristotelico, il *De anima*, i *Parva Naturalia*, i libri sugli animali e lo spurio *De plantis*, costituirono le fondamenta di questa disciplina, e più in generale di ogni ricerca sulle facoltà e funzioni degli esseri viventi, come sul principio che li informa, l'anima<sup>97</sup>. Tra queste opere, l'importanza maggiore spettava al *De anima*; trattando il principio che sovrintende alle funzioni mentali e fisiche dell'uomo, la più perfetta delle creature, e degli esseri animati, il suo studio rappresentava il culmine dell'intera filosofia naturale. Questo genere di ricerche era peraltro posto all'incrocio di differenti scienze e saperi; pur essendo collocata nel dominio dell'indagine naturale, l'analisi degli scritti aristotelici sulle funzioni vitali, estendendosi anche all'intelletto razionale, rappresentava una necessaria premessa allo studio della logica e della metafisica, ma anche all'approfondimento di discipline di altro ordine, come la medicina e la teologia. Dunque a partire dal Duecento, proprio in riferimento al *De anima*, testo fondante della psicologia aristotelica, intorno ai rapporti tra la mente ed il corpo iniziano a definirsi nuove prospettive filosofiche<sup>98</sup>.

Lungi dal rappresentare il periodo in cui si compiva una reale presa di congedo dalla tradizione aristotelica, accanto alle opere del *corpus* di Aristotele l'umanesimo vide sorgere un'ampia produzione di introduzioni, commentari e trattati. L'esperienza della stagione

---

<sup>97</sup> Il termine psicologia venne coniato per la prima volta nel 1575 dall'umanista Joannes Thomas Freigius (1543-1583), con lo scopo di indicare la disciplina che, partendo dall'esegesi del *De Anima* e dei *Parva Naturalia*, si occupava dei principi e delle funzioni degli esseri viventi. Sulle definizioni di psicologia e scienza dell'anima nell'età rinascimentale cfr. KATHARINE PARK and ECKARD KESSLER, *The conception of psychology*, in *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, cit., pp. 455-463.

<sup>98</sup> Cfr. EDWARD P. MAHONEY, *Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas, and Siger*, in *The Cambridge history of medieval philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 602-622; HERBERT A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1992; SANDER W. DE BOER, *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260–c. 1360*, Leuven University Press, Leuven, 2013.

umanistica ebbe modo di innestare i suoi guadagni anche nello studio della filosofia naturale, facilitando il riconoscimento di testi spuri, la riscoperta e la rinnovata circolazione dei commenti al *De anima* di Simplicio, Temistio, e Giovanni Filopono, i quali generalmente venivano studiati e consultati insieme alle opere esegetiche più note<sup>99</sup>. La nuova consapevolezza letteraria maturata durante la stagione umanistica, già in parte filologica<sup>100</sup>, consentì in definitiva un nuovo approccio ai testi dello Stagirita, finalmente interpretati come il prodotto finale di un lungo processo storico, nel quale la trasmissione non era sempre stata fedele<sup>101</sup>. Tale rinnovamento comportò tuttavia anche effetti negativi, a volte drastici; in alcuni casi la volontà di cesura con le interpretazioni precedenti e con lo stesso lessico della tradizione esegetica araba e latina, e la ricerca di una fedeltà pressoché letterale al testo di Aristotele, finirono per mettere in secondo piano i temi ed i principali nodi teorici che vi venivano affrontati, come accadde con alcune traduzioni di Giorgio da Trebisonda, detto Trapezunzio<sup>102</sup>.

Sempre nel dominio della filosofia naturale, a partire dal Quattrocento allo studio diretto degli scritti aristotelici si affiancò una tradizione manualistica vera e propria, comprendente numerose opere di sintesi e introduzioni alla materia come il *Parvulus philosophiae naturalis*<sup>103</sup>, la

---

<sup>99</sup> Cfr. *Aristotle Re-interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, ed. by Richard Sorabji, Bloomsbury, London, 2016.

<sup>100</sup> Cfr. RENS BOD, *A New History of the Humanities. The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013, pp. 143-160; trad. it. ID., *Le scienze dimenticate. Come le discipline umanistiche hanno cambiato il mondo*, Carocci, Roma, 2019.

<sup>101</sup> Sugli apporti dell'umanesimo alla tradizione aristotelica ed ai metodi della *philosophia naturalis* si vedano EUGENIO GARIN, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, in *Atti dell'Accademia fiorentina di scienze morali 'La Colombaria'* 16 (1947-1950), pp. 55-104; ANN BLAIR and ANTHONY GRAFTON, *Reassessing Humanism and Science*, in *Journal of the History of Ideas* 53 (1992), pp. 529-540; LUCA BIANCHI, *Studi sull'Aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova, 2003.

<sup>102</sup> Cfr. JOHN MONFASANI, *George of Trebizond. A biography and a study of his rhetoric and logic*, Brill, Leiden, 1976; *DBI, Giorgio da Trebisonda*, a cura di Paolo Viti, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 2001.

<sup>103</sup> PETRUS GERTICZ, *Parvulus philosophiae naturalis in Physicam Aristotelis introductorius*, Arnoldus de Colonia, Leipzig, 1495.

*Summa naturalium* del filosofo e teologo agostiniano Paolo Veneto<sup>104</sup>, ed il *Compendium scientiae naturalis* di Ermolao Barbaro<sup>105</sup>. Il rinnovamento e l'ampia circolazione di testi permise la nascita sullo stesso tronco dell'aristotelismo di nuove correnti di pensiero, spesso in conflitto tra loro, oppure su posizioni assai divergenti. In seguito a tali mutamenti, il Cinquecento divenne il secolo della massima fioritura dell'aristotelismo, e delle sue numerose versioni<sup>106</sup>. Il maggior numero di trattati e commenti aventi ad oggetto il *De anima* venne redatto tra il XV ed il XVI secolo, periodo che-erroneamente-una radicata tendenza storiografica aveva interpretato come l'inizio del declino irreversibile della filosofia aristotelica, a beneficio della nuova affermazione del platonismo<sup>107</sup>. Pertanto, la compresenza di orientamenti speculativi ed ermeneutici tra loro assai differenti, nonostante la comune origine, rende assai arduo fornire un quadro coerente ed unitario del dibattito sull'anima durante il

---

<sup>104</sup> PAOLO

VENETO, *Summa naturalium*, Mediolani, Christophorus Valdarfer, 1476. Cfr. ALESSANDRO D. CONTI, *Esistenza e verità: forme e strutture del reale in Paolo Veneto e nel pensiero filosofico del tardo Medioevo*, Istituto Storico per il Medioevo, Roma 1996; GIANCARLO REGGI, *La "Summa naturalium" di Paolo Veneto in un codice della Biblioteca cantonale di Lugano*, in *Fogli*, 39 (2018).

<sup>105</sup> ERMOLAO BARBARO, *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele*, Cominus de Tridino, Venetiis, 1545. Cfr. CHARLES B. SCHMITT, *The rise of philosophical textbook*, in *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, cit., pp. 792-804; trad. it. ID., *Il libro di testo di filosofia*, in *Filosofia e scienza nel Rinascimento*, a cura di Antonio Clericuzio, La Nuova Italia, Firenze, 2001, pp. 193-209.

<sup>106</sup> Cfr. CHARLES B. SCHMITT, *Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism*, in *History of Science*, 11 (1973), pp. 159-193, ID., *Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London, 1983; CHARLES H. LOHR, *The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy*, in *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt*, ed. by Eckhard Kessler, Wiesbaden 1988, pp. 89-99. *Contra* Joseph S. Freedman, che ritiene problematico parlare di aristotelismo nella filosofia del Rinascimento. Cfr. Joseph S. Freeman, *Introduction—The Study of Sixteenth and Seventeenth-Century Writings on Academic Philosophy: Some Methodological Considerations*, in *Philosophy and the Arts in Central Europe, 1500–1700—Teaching and Texts at Schools and Universities*, I, Aldershot, Ashgate, 1999, pp. 9-12.

<sup>107</sup> Cfr. CHARLES H. LOHR, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, in *Studies in the Renaissance* 21 (1974), pp. 228-289, *Renaissance Quarterly*, XXVIII (1975), pp. 689-741; XXIX (1976), pp. 714-745; XXX (1977), pp. 681-741; XXXI (1978), pp. 532-603; *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, ed. by Paul J. J. M. Bakker and Johannes M. M. Thijssen, Ashgate, Burlington, (VT), 2007; SASCHA SALATOWSKY, *De Anima. Die Rezeption des aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, B. R. Gruner, Amsterdam/Philadelphia, 2013.

Rinascimento<sup>108</sup>. Uno degli esiti, soltanto in apparenza paradossali, di questo insieme di mutamenti fu l'introduzione nella lettura dei testi aristotelici di teorie e concetti tratti da filosofie di indirizzo differente, come il platonismo, l'epicureismo e lo stoicismo, che già al principio dell'età moderna andavano riaffermando la loro influenza. In questa precisa direzione è possibile comprendere l'influsso esercitato dal neoplatonismo rinascimentale sulla psicologia e sulle riflessioni intorno all'anima<sup>109</sup>.

Nel periodo che appena precede la pubblicazione del commento al *De anima* di Cristoforo Marcello, grazie ai contributi di Alessandro Achillini<sup>110</sup> ed Agostino Nifo<sup>111</sup>, temi e concetti propri del pensiero neoplatonico, su tutti l'idea metafisica della partecipazione, vengono introdotti nel dibattito sull'anima, che assurge così alla funzione di forma mediatrice tra la materia individuata, il corpo umano, e le forme

---

<sup>108</sup> Cfr. CHARLES B. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, cit., p. 10: "My point is that the single rubric Aristotelianism is not adequate to describe the range of diverse assumptions, attitudes, approaches to knowledge, reliance on authority, utilization of sources, and methods of analysis to be found among the Renaissance followers of Aristotle". A tale lettura si oppone Johannes Thijssen, che individua una serie di principi comuni ad ogni variante dell'aristotelismo. Cfr. JOHANNES M. M. THIJSEN, *Some Reflections on Continuity and Transformation of Aristotelianism in Medieval Natural Philosophy*, in *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 2 (1991), pp. 503-528.

<sup>109</sup> Già a partire dal tardo XIV secolo i commenti e le traduzioni al Timeo di Calcidio e della Scuola di Chartres avevano peraltro conosciuto una rinnovata fortuna. Cfr. PAUL E. DUTTON, *Material Remains of the Study of the Timaeus in the Later Middle Ages*, Brepols, Tunhout, 1997; JAMES HANKINS, *The Study of the Timaeus in Early Renaissance Italy*, in *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, ed. by Anthony Grafton and Nancy Siraisi, Mit Press, Cambridge (MA), 1999, pp. 77-119.

<sup>110</sup> Alessandro Achillini (1463-1512) filosofo, medico e professore presso l'ateneo felsineo, nei *Quolibeta de intelligentiis* contribuì a costruire il quadro teoretico adatto ad accogliere gli influssi neoplatonici nella psicologia aristotelica. Achillini sostiene infatti che tramite l'apprendimento delle scienze l'intelletto umano possa congiungersi con Dio, identificato con l'intelletto agente. Cfr. ALESSANDRO ACHILLINI, *De intelligentiis*, B. Hectoris, Bononie, 1494; LYNN THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia University Press, New York, 1941, V, pp. 37-49; BRUNO NARDI, *I Quolibeta de intelligentiis di Alessandro Achillini*, in ID., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 179-223; HERBERT STANLEY MATSEN, *Alessandro Achillini (1463-1512) and His Doctrine of "universals" and "transcendentals": A Study in Renaissance Ockhamism*, Bucknell University Press, Lewisburg (Penn.), 1974.

<sup>111</sup> Agostino Nifo (1470 c.a.-1538) filosofo e medico formatosi nell'ateneo di Padova sotto il magistero di Nicoletto Vernia, riformulò il suo iniziale averroismo in chiave neoplatonica. Cfr. EDWARD P. MAHONEY, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, cit.; ID., *Marsilio Ficino's Influence on Nicoletto Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Olschki, Firenze, 1986, pp. 509-531.



celesti universali, con le quali è in rapporto mediante l'atto cognitivo<sup>112</sup>. In pieno accordo con le dottrine del maestro Nicoletto Vernia<sup>113</sup>, Nifo ritiene dimostrabile mediante il ragionamento filosofico anche l'immortalità dell'anima. Nifo, che espone le sue tesi nel *De intellectu*, la sua principale opera psicologica<sup>114</sup>, attinge a questo riguardo alle risorse del neoplatonismo, servendosi tuttavia di argomenti puramente d'autorità, ovvero citazioni e sentenze di filosofi antichi. In tale modo la concezione di un'anima individuale perpetua, garantita dalla rivelazione cristiana, poteva trovare conferma anche nei ragionamenti dei filosofi. La ricerca di una sintesi tra l'indagine sulla natura dell'anima di impronta aristotelica e le istanze del platonismo rinascimentale va colta anche nell'esplicito riferimento a Ficino, che Nifo proprio in un passo del *De intellectu* cita a sostegno dei propri argomenti, dichiarandosi in perfetto accordo con lui<sup>115</sup>.

L'influenza della nuova *scientia animae* di matrice neoplatonica si avverte anche nel decreto pontificio *Apostolici Regiminis* del 19 dicembre 1513, emanato da Leone X durante l'ottava sessione del quinto Concilio Laterano<sup>116</sup>. Contro le posizioni dei filosofi naturali di

---

<sup>112</sup> Cfr. E. KESSLER, *The intellectual Soul*, in *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, cit., pp. 485-534, in part. pp. 494-500.

<sup>113</sup> Cfr. E. P. MAHONEY, *Nicoletto Vernia on the soul and immortality*, in *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Brill, Leiden, 1976, pp. 144-163.

<sup>114</sup> AGOSTINO NIFO, *De intellectu libri sex, eiusdem de daemonibus libri tres*, Venetiis, per Petrum de Querengis, 1503; ID., *De intellectu*, ed. by Leen Spruit, Brill, Leiden/Boston, 2011. Pur ultimata pochi anni prima, l'opera vide le stampe nella sua versione definitiva soltanto nel 1503.

<sup>115</sup> Nifo si riferisce al celebre titolo della *Theologia platonica* nel quale Ficino definisce l'uomo il più infelice tra i viventi, se la sua anima non fosse immortale. Cfr. MARSILIO FICINO, *Theologia platonica I*, in ID., *Opera Omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae, 1576, rist. anast. Bottega d'Erasmus, Torino, 1959, p. 79: "Si animus non esset immortalis, nullum animal esset infelicius homine"; AGOSTINO NIFO, *De Intellectu*, liber primus, f. 37r: "[...] quod si Averoy's positio esset ut dicunt, nullum animal infelicius esset me ac quovis homine. Cum qua sententia Ficinum nostrum inveni nobiscum una concordem".

<sup>116</sup> Cfr. ERIC A. CONSTANT, *Lateran Council Decree Apostolici Regiminis (1513)*, in *The Sixteenth Century Journal*, 33 (2002), pp. 353-379; FRANCESCO BERETTA, *Orthodoxie Philosophique et Inquisition Romaine aux 16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècles. Un essai d'interprétation*, in *Historia Philosophica*, 2005, vol. 3, pp. 67-96, in part. p. 75. Per il testo si consulti *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di Giuseppe Alberigo e al., Edizioni Dehoniane, Bologna, 1973, vol. I, pp. 605-606. L'ipotesi di una certa influenza del platonismo rinascimentale ed in particolare del pensiero di Ficino sulla redazione della *Apostolici*

orientamento averroista<sup>117</sup> e degli alessandrini, ovvero di quanti sostenevano l'interpretazione della psicologia aristotelica avanzata da Alessandro di Afrodisia<sup>118</sup>, in base alla quale l'anima dell'uomo era ritenuta mortale quanto il corpo, la bolla pontificia stabiliva inderogabilmente il dogma dell'immortalità.

Dunque, in seguito alle aperture verso la filosofia neoplatonica ed i suoi temi di fondo dovute a filosofi come Alessandro Achillini ed Agostino Nifo, divenne possibile introdurre nel dibattito psicologico elementi tipici di tale tradizione, come è possibile riconoscere nelle pagine dell'*Universalis de anima traditionis opus* di Cristoforo Marcello.

---

*Regiminis* si deve principalmente a Paul Oskar Kristeller. Cfr. PAUL O. KRISTELLER, *The Theory of Immortality in Marsilio Ficino*, in *Journal of the History of Ideas* 1 (1940), pp. 299-319; ID., *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press, Stanford, 1964, pp. 46-47; trad. it. ID., *Otto pensatori del Rinascimento italiano*, Ricciardi, Napoli, 1970.

<sup>117</sup> Cfr. CHARLES B. SCHMITT, *Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with Particular Reference to the Giunta Edition of 1550-52)*, in *L'Averroismo in Italia*, Bardi Edizioni, Roma, 1979, pp. 121-42; RUEDI IMBACH, *L'averroïsme latin du XIIIe siècle*, cit.; NIKOLAUS DAG HASSE, *The Attraction of Averroism in the Renaissance: Vernia, Achillini, Prassicio*, in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. by Peter Adamson, Han Baltussen and M.W.F. Stone, Institute of Classical Studies, London, 2004, vol. 2, pp. 131-147; ID., *Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, in *Averroes et les Averroïsmes juif et latin*, ed. J.-B. Brenet, Brepols, Turnhout, pp. 307-331; ID., *Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West*, in EDWARD N. ZALTA, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab*, Stanford University, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/arabic-islamic-influence/> (ultimo accesso 29/05/2020).

<sup>118</sup> Nel 1495 Girolamo Donato pubblicò la sua traduzione del commento di Alessandro di Afrodisia al *De anima*. Il testo venne tuttavia consultato da Nicoletto Vernia e Agostino Nifo ancora prima della stampa. Cfr. GIROLAMO DONATO, *Alexandri Aphrodiensis Enarratio de anima ex Aristotelis institutione*, Brixiae, 1495.

## Cristoforo Marcello. Profilo biografico

Cristoforo Marcello nasce intorno al 1480 nella parrocchia di San Tomà, a Venezia, da un'antica e nobile famiglia<sup>119</sup>. Dopo la scomparsa del padre, avvenuta nel 1484, il Senato veneto accorda a Cristoforo, insieme ai fratelli Gerolamo e Giacomo, una pensione annua di cento ducati. Entrato nel 1498 all'Università di Padova, tre anni più tardi vi consegue il dottorato in arti. Nel maggio 1504, dopo aver fallito la candidatura all'episcopato in tre diocesi, grazie all'interessamento del vescovo e matematico patavino Piero Barozzi, Marcello ottiene il priorato di Santa Croce a Padova. È l'inizio di una brillante carriera, che lo porta appena pochi anni dopo, intorno al 1508, alla nomina di protonotaro apostolico.

Giunto così a Roma alla corte di Giulio II, Marcello ha modo di stringere ottimi rapporti con i cardinali Giovanni e Giulio de' Medici, e con il segretario di quest'ultimo, Girolamo Aleandro. Ancora il 1508 vede le stampe della sua maggiore opera, l'*Universalis de anima traditionis Opus*, ampio commentario in sei libri al *De anima* di Aristotele, dedicato al pontefice Giulio II<sup>120</sup>. Nel 1512 Marcello partecipa al quinto concilio Lateranense, in seno al quale tiene la sua orazione *De officio principis*, elogio di meriti e conquiste di papa

---

<sup>119</sup> GIACOMO ALBERICI, *Catalogo breve de gl'illustri et famosi scrittori veneziani*, Bologna, 1605, p. 20; ANDREA MOROSINI, *Historia Veneta*, Venetiis, 1623, p. 143; ANDREA SUPERBI, *Trionfo glorioso d'heroi illustri et eminenti...di Venetia*, Venezia, 1629, pp. 133 e ss.; P. A. ZENO, *Memoria de' scrittori veneti patritii, ecclesiastici et secolari*, Venezia, 1662, p. 80; JEAN-PIERRE NICERON, *Mémoires pour servir à la vie des hommes illustres dans la République des Lettres*, Paris, 1736, vol. XXXV, pp. 1-7. *DBI, Cristoforo Marcello*, a cura di Margherita Palumbo, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 2007.

<sup>120</sup> CRISTOFORO MARCELLO, *Universalis de anima traditionis opus*, Venetiis, per Gregorium de Gregoriis, 1508; rist. anast. Id., *Universalis de anima traditionis opus, Liber VI*, introduction de Stéphane Toussaint, Phénix Editions, Villiers-sur-Marne, 2004.

Giuliano Della Rovere<sup>121</sup>. L'anno seguente il nuovo conclave vede l'elezione a pontefice di Leone X, il cardinale Giovanni De Medici, già suo protettore. L'evento è preceduto da una lettera allo zio Alvise, in cui Marcello offre un resoconto assai dettagliato della situazione politica romana<sup>122</sup>. In seguito Marcello stende un'orazione in lode al nuovo papa ed al casato mediceo, fatto che insieme alle pressioni del Senato veneto in suo favore gli fa ottenere il 28 maggio 1514 la nomina ad arcivescovo di Corfù. I nuovi incarichi danno comunque modo a Marcello di tornare sovente in patria, e di visitare Firenze e le terre della famiglia Medici, alla quale resta strettamente legato. Saldamente inserito nell'ambiente della corte papale, Marcello non sembra estraneo anche agli affari di natura politica.

Due anni più tardi l'arcivescovo e letterato veneto pubblica l'*Oratio ad Leonem X de sumenda in Turcas provincias*, con cui esorta il pontefice a prendere posizione contro l'impero Ottomano. Contemporanea è un'altra orazione a sfondo politico, l'*Oratio de utroque bello Germanico*, destinata al doge Leonardo Loredan. Nello stesso anno Marcello edita il *Cerimoniale Romanum*, opera del vescovo Agostino Patrizi Piccolomini. La pubblicazione del cerimoniale, ancora inedito quando l'autore era in vita, suscita le immediate ire del maestro di cerimonie, Paride Grassi, rimasto all'oscuro del progetto<sup>123</sup>. A seguito della vicenda viene istituita una commissione per esaminare la colpevolezza di Marcello, che tuttavia viene prosciolto dalle accuse.

---

<sup>121</sup> CRISTOFORO MARCELLO, *In quarta Lateranensis Concilii sessione habita oratio...*, Iacobum Mazochium, Rome, 1513.

<sup>122</sup> Cfr. MARIN SANUDO, *I Diarii di Marino Sanuto*, Venezia, Stabilimento Visentini cav. Federico – Editore, 1879-1902; rist. anast. Arnaldo Forni, Bologna, 1969, XVI, Marzo MDXIII, ff. 29-30.

<sup>123</sup> Cfr. AGOSTINO PATRIZI PICCOLOMINI, *Ritum ecclesiasticorum, sive Sacrarum cerimoniarum S. Romanae Ecclesiae libri tres non antea impressi, Gregori de Gregoriis, Venetiis*, 1516. L'opera godette comunque di una certa fortuna, tanto da essere ristampata quattro volte nel corso del XVI secolo.

Gli interessi di natura filosofica conducono tuttavia nuovamente Marcello a dedicarsi alle speculazioni sull'anima, all'interno del *Dialogus De animae sanitate*, ancora dedicato a papa Medici, ed ultimato il 27 marzo 1518. Poco più tardi Marcello termina la redazione di altri due lavori filosofici, questa volta dedicati al cardinale Giulio, la *Quaestionis de cadentis angelis ordine discussio* ed il dialogo *De fato*<sup>124</sup>. Nel 1521 i venti della Riforma luterana spingono invece Marcello a una sostenuta confutazione nella quale rivendica il primato papale, il *De autoritate summi pontificis et his quae ad illam pertinent*<sup>125</sup>. L'invettiva di Marcello, pubblicata a Firenze presso Giunta, costituisce uno dei primi scritti ad attaccare risolutamente la Riforma<sup>126</sup>.

In seguito, l'ascesa al soglio petrino di Giulio de Medici, nel novembre 1523, garantisce a Marcello i benefici del monastero veronese della Trinità e della chiesa dei Ss. Giacomo e Filippo a Crema. E' un periodo che vede Marcello impegnato in temi a carattere prettamente religioso e teologico, come le *Exercitationes in septem primis Psalmis* e vari commenti ed esposizioni sui Salmi, mai pervenuti alla stampa e compilati entro l'agosto 1526.

Soltanto tre mesi più tardi la residenza romana di Marcello viene attaccata e devastata dagli uomini del cardinale Pompeo Colonna, acerrimo rivale del pontefice. In capo a pochi mesi, con l'ingresso violento nel maggio 1527 delle truppe imperiali a Roma, Cristoforo viene fatto prigioniero e trasferito a Gaeta. A nulla vale la richiesta

---

<sup>124</sup> Cfr. BAV, Vat. lat. 5800 (*De fato*); BAV, Vat. lat. 5801 (*Quaestionis de cadentis angelis ordine discussio*); IRENE POLVERINI FOSI, *Il ms. Vat. lat. 5800: un'opera inedita di Cristoforo Marcello*, in *Le chiavi della memoria*, Miscellanea, a cura dell'Assoc. degli ex allievi della Scuola Vaticana di paleografia, Città del Vaticano, 1984, pp. 441-460.

<sup>125</sup> CRISTOFORO MARCELLO, *De autoritate summi pontificis et his quae ad illam pertinent. Adversus impia Martini Lutherii dogmata*, per haeredes Philippi Iuntae, Florentiae, 1521.

<sup>126</sup> Cfr. MARC DYKMANS, *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première Renaissance*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980, pp. 33-42. Secondo Carlo Dionisotti, l'invettiva di Marcello venne preparata per il cardinale Giulio de Medici. Cfr. CARLO DIONISOTTI, *La testimonianza del Brucioli*, in *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Torino, 1980, pp. 218-219.

presso il fratello Gerolamo di un riscatto di seicento ducati, poiché nell' agosto successivo si diffonde la notizia della sua morte, dovuta alle sofferenze patite durante la prigionia<sup>127</sup>.

---

<sup>127</sup> Sulle torture che i mercenari imperiali avrebbero inflitto a Marcello cfr. GIOVANNI PIERIO VALERIANO, *De litteratorum infelicitate. Libri duo*, Apud Iacobum Sarzinam, Venetiis 1620, p. 10, p. 106; PIERRE BAYLE, *Dictionarie historique et critique*, Amsterdam 1734<sup>5</sup>, IV, pp. 101-

## *L'Universalis De anima traditionis opus*

### 1. Contesto e struttura dell'opera

Il grande commento sulla *scientia animae* redatto da Cristoforo Marcello, l'*Universalis de anima traditionis opus*, pur nel rispetto dei canoni del genere, si mostra attraversato da numerose istanze appartenenti al platonismo ed alla sua tradizione filosofica. Ricalcando la struttura dei commentari scolastici, il testo procede comunque attraverso una suddivisione in *quaestio*, replica, e soluzione di ogni argomento affrontato. Una simile disposizione suggerisce che l'opera possa essere il rifacimento di un corso sul *De anima*, tenuto in precedenza a Padova<sup>128</sup>.

In base ad un registro quasi onnicomprensivo, con il quale vengono abbracciate più discipline, come la medicina, la cosmologia e la filosofia naturale, il commento di Marcello procede nel suo schema espositivo dal mondo sensibile fino alle realtà intelligibili. Pur costituendo formalmente l'esegesi di un'opera del *corpus* aristotelico, è dunque possibile associare il *De anima traditionis opus* alla produzione filosofica del neoplatonismo ficiniano. Il peculiare impianto del trattato emerge d'altra parte fin dalle prime pagine, attraverso una dichiarazione di Marcello, che lega la sua adesione al

---

<sup>128</sup>Nonostante le evidenti differenze tra l'opera di Marcello ed i commentari della tradizione scolastica, l'ipotesi è suffragata da Marc Dykmans. Cfr. MARC DYKMANS, *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première Renaissance*, cit., pp. 33-34. A tale proposito risultano interessanti alcune osservazioni di Franco Bacchelli. Il codice C M 328 della Biblioteca Comunale di Padova (ai ff. 280r-334v) contiene alcuni estratti di una copia del *Commento sopra una canzone de amore* di Pico della Mirandola. In base alla grafia, secondo Franco Bacchelli tali frammenti sarebbero attribuibili a Cristoforo Marcello. Cfr. FRANCO BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Olschki, Firenze, 2001, pp. 103-142 (commento dei frammenti), e pp. 143-144.

platonismo alla consapevolezza di segnare una nuova fase del dibattito psicologico. Nella prefazione, dedicata al pontefice Giulio II, Marcello afferma di essere il primo in grado di penetrare il senso recondito degli scritti di Platone, un'impresa ben più complessa rispetto all'analisi dei testi aristotelici<sup>129</sup>:

*Aliud preterea difficilium quidem, et fere super ingenii vires in lucubrationibus nostris expediendum curavi, ut quacumque in re, quae ad animae negotium pertinet, quid divinus ille Plato senserit, investigarem et traderem. Quippe quamvis et perplexione verborum sua sunt occultissima sensa, et quia inter Latinos de his paucis exacte vel nulli scripserunt, onus impar viribus mihi videbatur imponi nilminus assiduis vigiliis, continuisque laboribus diutius insudavi [...]*

Ancora nelle pagine della prefazione, Marcello manifesta l'intento di condurre un'indagine sull'anima insieme precisa ed universale, in grado di comprendere anche le questioni meno trattate, come problemi, aporie e dettagli tralasciati dagli altri studiosi. Si tratta di una volontà espressa risolutamente nell'intera dedica, come rileva Stéphane Toussaint, per il quale l'indice più sicuro in grado di attestarla sarebbe la frequenza con cui Marcello ricorre in queste pagine al termine *exactus*<sup>130</sup>.

Due importanti presupposti anticipano, ed in parte spiegano, il carattere marcatamente platonico del *De anima traditionis opus*.

---

<sup>129</sup> DeAO, cit., p. iii: "Mi sono inoltre occupato di un altro argomento, ben più arduo, quasi al di sopra delle nostre cognizioni, ovvero studiare e scrivere intorno ad ogni concetto espresso dal divino Platone riguardo le facoltà dell'anima. Tuttavia, siccome il linguaggio contorto cela la profondità del suo pensiero, che ben pochi autori latini-o forse nessuno-sono riusciti ad intendere in modo corretto, mi è parso di caricarmi di un onere troppo grande per le mie stesse forze, che tuttavia ho perseguito a lungo, con e sforzi continui e ininterrotti sacrifici".

<sup>130</sup> Cfr. STEPHANE TOUSSAINT, *Introduction*, in CRISTOFORO MARCELLO, *Universalis de anima traditionis opus*, cit., pp. I-IX, in part. p. I.



Come si è già avuto modo di precisare, il primo presupposto consiste nell'introduzione da parte di Agostino Nifo ed Alessandro Achillini del lessico concettuale neoplatonico nell'ambito della *scientia animae* del pieno Rinascimento. Al termine del Quattrocento, grazie ai contributi di questi filosofi, l'interesse verso una lettura neoplatonica dell'anima e delle sue funzioni iniziava ormai a manifestarsi anche negli ambienti dell'aristotelismo padovano, nei quali veniva formata la classe dirigente della Repubblica veneta. Il secondo evento decisivo è invece rappresentato dalla diffusione del pensiero ficiniano nella stessa area, intorno al 1505, per opera dei camaldolesi di origine veneta Tommaso (Paolo con la consacrazione nell'Ordine) Giustiniani, Gasparo Contarini e Vincenzo (Pietro) Quirini<sup>131</sup>. Proprio Giustiniani e Quirini furono gli autori nel 1513 del *Libellus ad Leonem X*, una lunga lettera in cui veniva avanzata a papa Medici la necessità di una riforma generale della Chiesa<sup>132</sup>. A conferma dell'influenza esercitata dai camaldolesi sul suo pensiero, Marcello pubblicò alcuni anni più tardi, nel 1521, l'*Epistola in qua Calmadulensis heremi situs, vitaeque...describuntur*<sup>133</sup>. L'occasione fu la visita nell'ottobre dello stesso anno del santuario della Verna, dove avvenne l'incontro con il teologo Pietro Dolfin, generale dell'Ordine. L'amicizia e lo stretto rapporto con Dolfin sono inoltre

---

<sup>131</sup> Sui contributi e sull'opera dei tre monaci camaldolesi, già legati da amicizia fin dai tempi dell'università a Padova, e sull'ipotetico "circolo di Murano" da loro formato, cfr. JAMES B. ROSS, *Contarini and his friends*, in *Studies in the Renaissance*, 17 (1970), pp. 192-232; EUGENIO MASSA, *Gasparo Contarini e gli amici, fra Venezia e Camaldoli*, in *Gasparo Contarini e il suo tempo* (Atti del convegno di studio 1-3 marzo 1985), a cura di F. Cavazzana Romanelli, Venezia, 1988, pp. 39-91; ELISABETH G. GLEASON, *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform*, University of California Press, Berkeley, 1991.

<sup>132</sup> Cfr. PAOLO GIUSTINIANI, PIETRO QUIRINI, *Libellus ad Leonem X*, in *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti tomus nonus*, ed. Johannis Benedicti Mittarelli et D. Anselmi Costadoni, Venezia, Giovanni Battista Pasquali, 1773, ff. 612-719; GIUSEPPE ALBERIGO, *Sul 'Libellus ad Leonem X' degli eremiti camaldolesi Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani*, in *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale: XV. siècle-milieu du XVI. siècle*, éd. Patrick Gilli, École Française, Roma, 2004, pp. 349-359; UMBERTO MAZZONE, *Libellus Ad Leonem X: Note in Margine All'edizione e Alla Storiografia. Le Edizioni Del Testo*, in *Franciscan Studies* 71 (2013), pp. 19-32.

<sup>133</sup> CRISTOFORO MARCELLO, *Epistola in qua Calmadulensis heremi situs, vitaeque ibidem degendae ratio, et Alverniae mons loculenter describitur*, Laurentius Torrentinus, Florentiae, 1557.

testimoniati dallo scambio epistolare tra il teologo camaldolese e Marcello, di cui restano sei lettere<sup>134</sup>. A riprova della profonda fiducia stabilita, nelle sei missive indirizzate a Marcello Dolfin fa spesso riferimento alle condizioni sociali e politiche delle Repubbliche Veneta e Fiorentina, diffondendosi spesso sulle vicende più recenti ed insidiose<sup>135</sup>.

Una rapida ricognizione del commentario di Marcello permette di risalire ad alcune sue letture fondamentali, che dovettero influire in modo determinante sulla stesura del testo. L'opera pone in rilievo una buona conoscenza delle traduzioni di Temistio ed Alessandro di Afrodisia, rispettivamente a cura di Ermolao Barbaro<sup>136</sup> e di Girolamo Donato<sup>137</sup>, destinatario della dedica dell'*Opus*<sup>138</sup> ed oratore ufficiale di Giulio II. Profondamente inserito nella vita culturale e diplomatica dell'epoca, Girolamo affiancava all'attività di corte l'impegnato studio della filosofia e la traduzione dei classici. Sulla base delle citazioni, dovevano figurare nella biblioteca di Marcello anche numerosi autori medievali, da Alberto Magno ad Enrico di Gand, come pure le *Conclusiones* di Pico. Tra le opere di Ficino, invece, Marcello poteva disporre della *Theologia platonica*, dell'edizione degli scritti di Platone del 1484, della stampa del 1492 comprendente le traduzioni

---

<sup>134</sup> Cfr. PIETRO DOLFIN, *Petri Delphini Veneti Prioris...ordinis Camaldulensis epistolarum volumen*, Bernardini Benalii, Venetiis, 1524, liber duodecim, VI, XLI, LXVII, LXXVIII, LXXXIII, XCVI.

<sup>135</sup> Cfr. *Ibidem*, cit., LXXVIII: "Caeterum (ut scias) detecte sunt per hos dies insidiae nonnullorum civium Florentinorum, qui conspiraverant adversus colendissimum Dominum Cardinalem Mediceum, ut ipsum interficerent".

<sup>136</sup> Cfr. ERMOLAO BARBARO, *Themistii...Paraphrasis in in posteriora analitica Aristotelis*, per B. Confalonierum et M. Gerardinum de Salodio, Tarvisii, 1481.

<sup>137</sup> Cfr. G. DONATO, *Alexandri Aphrodiensis Enarratio*, cit.; *DBI*, Girolamo Donà, a cura di Paola Rigo, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 1991; VITTORE BRANCA, *L'umanesimo veneziano alla fine del Quattrocento. Ermolao Barbaro e il suo circolo*, in *Storia della cultura veneta dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, III/1, Vicenza, 1980, pp. 166-171. Nel suo contributo Paola Rigo evidenzia i comuni interessi di Donati e Marcello, essendo entrambi dediti sia allo studio dell'anima e della sua natura, che all'approfondimento del diritto canonico.

<sup>138</sup> *Universalis de anima traditionis opus*, cit., p. i.

delle *Enneadi*, e infine dell'aldina del 1497, con le versioni in latino di Giamblico, Proclo, Sinesio e Prisciano di Lidia<sup>139</sup>.

Il trattato si divide in sei libri, nei quali i maggiori temi della psicologia aristotelica, definizione, capacità specifiche e ruolo dell'anima, vengono messi a confronto con le teorie mediche e con le dottrine platoniche sulle funzioni vitali, generative ed animatrici, che dalle capacità dell'anima discendono. Sulla scorta della lunga tradizione di studi aristotelica ed averroista, il terzo ed il quarto libro esaminano invece in dettaglio il ruolo dell'anima nella percezione sensibile, ed il funzionamento delle sue facoltà, come l'immaginazione, il *sensus inditus*, il sonno e la memoria. Il quinto si occupa invece dell'anima razionale e delle sue funzioni cognitive, mentre il sesto è consacrato all'armonia matematica, costitutiva tanto dell'anima individuale quanto della cosmica.

---

<sup>139</sup> *Iamblichus De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus In Platonicum Alcibiadem...*, Venetiis, in aedibus Aldi, 1497; rist. anast., avec introduction de S. Toussaint, Enghien-les-Bains, 2006. Per l'edizione critica dell'opera cfr. JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1966; trad. it. GIAMBILICO, *I misteri degli Egiziani*, a cura di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano, 2003 [con testo greco a fronte des Places] e la più recente JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, texte établi, traduit et annoté par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de A. Lecerf, Les Belles Lettres, Paris, 2013.

## 2. Filosofia naturale e psicologia. L'origine della vita nelle forme sovrasensibili

Nel commento al *De anima*, fortemente influenzato dalla filosofia di Ficino e dai concetti di fondo del neoplatonismo del Rinascimento, esistono comunque posizioni originali, che dimostrano come il pensiero di Marcello persegua la ricerca di un accordo armonico tra l'anima ed i fenomeni ad essa correlati, anche senza dipendere totalmente dal modello ficiniano. Il secondo libro dell'*Opus De anima traditionis* affronta un argomento in grado di descrivere la relazione tra l'anima e le creature viventi. Servendosi di ed esso, Marcello, al contrario di Ficino, sostiene che l'origine degli esseri animati non sia riconducibile all'intervento dall'Anima del mondo. Nell'opera di Marcello trova dunque spazio, tra le pagine secondo libro, una notevole indagine sul rapporto tra l'anima e la generazione dei viventi<sup>140</sup>. Crediamo sia utile prenderla in esame, specie nella prospettiva del recupero che ebbe da parte di un pensatore più tardo, il medico e filosofo Fortunio Liceti (1577–1657), professore nell'ateneo padovano ed amico personale di Galileo Galilei<sup>141</sup>. Docente di medicina a Padova, Liceti chiama in causa Cristoforo Marcello e l'interpretazione del legame tra vita e anima cosmica nel suo *De spontaneo viventium ortu*, studio di filosofia naturale interamente dedicato alla generazione spontanea, ovvero alla teoria, diffusa fin

---

<sup>140</sup> Hiro Hirai ha avuto il merito di evidenziare questo aspetto della riflessione psicologica di Marcello. Cfr. HIRO HIRAI, *Medical humanism and natural philosophy: Renaissance debates on matter, life, and the soul*, Brill, Leiden/Boston, 2011, pp. 125-134.

<sup>141</sup> Cfr. *DBI, Fortunio Liceti*, a cura di Andrea Ongaro, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 2005; ANDREA ONGARO, *Atomismo e aristotelismo nel pensiero medico-biologico di Fortunio Liceti*, in *Scienza e cultura* (numero speciale dedicato a G. Galilei e G.B. Morgagni) (1983), pp. 129-140; JEAN-PIERRE NICÉRON, *Mémoires...*, Paris, 1734, vol. XXVII, pp. 373-392.

dall' antichità, secondo cui la vita trae origine da elementi inanimati<sup>142</sup>. Il trattato di Liceti è disposto secondo lo schema della quattro cause aristoteliche, finale, formale, materiale ed efficiente; la generazione spontanea è infatti indagata a partire da ognuna delle quattro cause, confrontate in base alle opinioni di autori di rilievo, quasi sempre appartenenti alla tradizione aristotelica.

L'opera di Liceti è inoltre divisa in quattro libri, il primo dei quali è interamente riservato alle opinioni dei filosofi sulla generazione spontanea, dall'età antica fino alle soglie dell'età moderna. Verso il termine del libro, al momento dell'analisi del rapporto tra la generazione spontanea e la causa efficiente necessaria, vengono passate in rassegna le opinioni dei filosofi di indirizzo platonico. Liceti procede a classificarli in tre gruppi, sulla base dell'identificazione della causa efficiente: 1) coloro per i quali la causa efficiente coincide con l'Anima del mondo; 2) quanti attribuiscono tale ruolo invece alle idee; 3) la posizione di Ficino, alla quale l'autore dedica uno spazio autonomo<sup>143</sup>. Dopo aver passato in rassegna i filosofi del primo gruppo, tra i quali figurano Virgilio e Macrobio, Liceti espone la dottrina dei sostenitori delle idee, intendendo con questo termine le forme separate dal mondo materiale. Secondo lui, i platonici che propugnano questa visione riconducono la generazione degli esseri che nascono per via spontanea alle idee particolari che sovrintendono alla creazione delle loro anime, e che risiedono nella mente divina, ben separate dalla materia. Tra i platonici moderni che difendono questa dottrina Liceti cita ed esamina proprio Cristoforo Marcello, *inter Venetos sapientes clarissimus*. Marcello espone la propria teoria nei capitoli 146 e 147 di *Opus De*

---

<sup>142</sup>FORTUNIO LICETI, *De spontaneo viventium ortu*, Vicetiae, Domenico Amadio, Francesco Bolzetta, 1618.

<sup>143</sup>F. LICETI, *De spontaeo viventium ortu*, cit., pp. 99-100. Ficino describe la sua teoria nel quarto libro della *Theologia platonica*. Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera Omnia*, cit., pp. 122-134.

*anima traditionis* II. L'argomento di Marcello procede dagli esseri sublunari; essendo sottoposti ai fenomeni di generazione e corruzione, e costituiti dal composto di materia e forma, la loro forma dovrebbe preesistere ad essi. Si rende così necessaria una causa agente, che non potrà essere la forma del composto, dal momento che agente e prodotto devono essere separati<sup>144</sup>:

*Compositum denique, si ab agente fiat, formam quoque totam fieri operae precium est; namque quum ex illa et materia constituatur, materia vero non fiat, quum perpetua sit, forma itaque fiet, nisi in materia prosit, quod modo dextruximus. Immo origine prius forma fieri necesse est, quoniam nisi eadem effecta compositum fieri nequeat (ut eo modo ratio fiat). Id origine prius est altero, quod non nisi illius causa fit, sed compositum forma fienda fit, igitur composito origine praestat.*

Tale causa agente non deve consistere in una forma insita nella materia, pena l'attribuzione alla stessa, principio passivo, di una funzione generatrice, un errore che secondo Marcello aprirebbe la via ad una rappresentazione panteista della natura, sull'esempio di Anassagora, oppure ad una filosofia naturale di stampo materialista<sup>145</sup>. L'unica causa immateriale possibile, in ragione anche dell'affinità tra

---

<sup>144</sup>DeAO, p. 119r: "Dunque l'ente composto, se deriva da una causa agente, ne deriverà per l'intera forma. E poiché il composto risulta costituito da forma e materia, non potrà esistere in virtù della sola materia, benché eterna; inoltre abbiamo escluso che possa esistere a causa di una forma sussistente in essa. Al contrario, la forma deve preesistere al composto, altrimenti quest'ultimo non può avere luogo, come si comprende secondo ragione. Pertanto la causa del composto non può essere la sua stessa forma, ma soltanto una forma preesistente".

<sup>145</sup>*Ibidem*: "[...] si vero illius quicquam in materiam profuit, Anaxagorae redibit opinio, quoniam in singulis singula forent, ex quibus fieri possent. Formae deinde, quae ex materiae gremio deducuntur, propterea ita deduci volunt, quam ex seipsis perstare non possunt: non nisi in materia prodeunt a qua minime separantur, quare totam nil minus ab agente naturam suscipiunt, nisi materiam effectricem fore et appellare voluerit, quod indecentissimum quidem putamus".

agente e prodotto, non potrà che essere allora l'idea specifica ed immateriale, in grado di sovrintendere alla creazione ed alla generazione di ogni singola forma vivente sublunare. Contro la teoria di Marcello, Liceti avanza due principali generi di obiezioni. La prima riguarda direttamente la natura della causa agente, od anima generatrice. Un fenomeno come la generazione spontanea deve infatti essere messo in atto tramite un'azione fisica, un moto o l'espressione di qualche qualità naturale; pertanto non può essere ricondotto ad un'idea, la quale, essendo separata da ogni materia, non è certo in grado di agire fisicamente.<sup>146</sup> La seconda critica di Liceti prende invece di mira l'ambigua realtà dell'idea. Non essendo né sostanza né accidente, una forma separata dal mondo sensibile non sarebbe in grado di costituire il legittimo oggetto di studio di un filosofo naturale. Occorre piuttosto lasciarla all'interesse di matematici e metafisici, il cui compito è proprio lo studio degli enti separati dal mondo fisico<sup>147</sup>.

La dottrina di Marcello sulle forme viventi riprende direttamente Plotino, in particolare l'ottavo libro della terza Enneade, dove il filosofo interpreta la natura in quanto attività contemplativa discesa dall'Anima del mondo<sup>148</sup>. La natura rappresenta in altri termini un'anima seconda, in grado di esprimere un'attività contemplativa estesa ad ogni singola forma, capace di regolare i processi di crescita e maturazione degli esseri sublunari. Dunque, pur attribuendo la causa della generazione alle singole forme sovrasensibili di ogni vivente, e

---

<sup>146</sup> *De spontaneo viventium ortu*, p. 102.

<sup>147</sup> Cfr. CARLO CASTELLANI, *Le problème de la generatio spontanea dans l'oeuvre de Fortunio Liceti*, in *Revue de synthèse* 89 (1968), pp. 323-340.

<sup>148</sup> PLOTINO, *Enneades* III, 8, 3, 1 ss., in ID., *Enneadi*, cit., pp. 508-511: "Come dunque la natura, così producendo, raggiunge la contemplazione? Poiché opera rimanendo immobile e, rimanendo immobile, è una ragione, essa è anche contemplazione. Infatti le azioni pratiche, pur essendo conformi alla ragione, sono evidentemente diverse da essa [...]. Per lei, essere ciò che è, è lo stesso che agire, essa è contemplazione ed oggetto di contemplazione, poiché è ragione".

non all'*Anima mundi*, Marcello riprende quasi alla lettera il passo plotiniano<sup>149</sup>:

*Primum itaque (ut sententiam fidissimi Platonis interpretis recenseamus) Plotinus enneadis tertiae octavo libro naturam illam fuisse, narrat, et probat, que rerum omnium generationem complet, et perficit [...] ne que movet, sed quantumlibet formam visibilem procreat, in seipsa tamen ratio manet, quae species est ex hac et materia minime constituta, quam etiam vitam appellant.*

Dunque nel pensiero di Marcello si rinviene una replica all'obiezione di Liceti, in base alla quale è impossibile che un ente separato dalla materia possa causare un fenomeno naturale. Secondo Marcello invece, affinché si compia la generazione di un essere animato a partire dalla sua singola causa agente, non è necessario il contatto. Egli infatti, collocandosi ancora una volta nel solco della tradizione platonica, sostiene che la relazione necessaria tra la forma e l'ente generato non implichi l'intervento di una grandezza fisica<sup>150</sup>:

*At contactus ille non magnitudinis est, sed rationis et virtutis, quae per instrumentum vim, scilicet spiritualem, ad materiam usque diffunditur.*

---

<sup>149</sup> DeAO, p.119v: "Così Plotino per primo-riportiamo l'opinione del fedelissimo interprete di Platone-nell'ottavo libro della terza Enneade spiega e dimostra come la natura porta a compimento la generazione di ogni cosa [...] e pur non operando per movimento, genera comunque una forma visibile. In sé conserva infatti un principio, che insieme ad un minimo di materia forma la specie chiamata vita".

<sup>150</sup> *Ibidem*, p.121r: "Ma il contatto non implica il ricorso a proporzioni fisiche, bensì virtuose ed armoniche, realizzate per mezzo di una forza spirituale che si diffonde fino alla materia".



In questa definizione è possibile cogliere la cifra dell'analisi naturale di Marcello, così fedele alle dottrine platoniche da spingerlo ad attribuire l'origine della vita alle forme immateriali e sovrasensibili, le quali si dimostrano capaci di sovrintendere ad ogni singola creatura animata. Quindi, nelle riflessioni del teologo veneto sui fenomeni della vita, emerge l'importanza di individuare con la dovuta accuratezza i rapporti tra gli enti sovrasensibili e quelli materiali, sia sul piano ontologico che su quello cosmologico. Questo orientamento presenta notevoli similitudini con l'indagine aritmologica, dal momento che, in base ad una tendenza fortemente consolidata nel pensiero platonico, il compito di mediare tali relazioni è sovente attribuito a rapporti di ordine numerico ed armonico.

### 3. Il VI libro del *De anima Opus*. Il valore numerico dell'anima

I principali contributi di Marcello sui rapporti armonici che costituiscono l'anima individuale e cosmica si concentrano nel sesto libro, soprattutto nella sezione che procede dall'ottavo al sedicesimo capitolo<sup>151</sup>. In tali paragrafi appare evidente come l'autore rivolga i suoi sforzi all'elaborazione di una sintesi tra la teoria armonica dell'anima propria del *Timeo*<sup>152</sup> e le dottrine relative espresse da alcuni neoplatonici, in particolare Plotino e Proclo. Possiamo individuare i brani dove Marcello propone la sua lettura della psicogonia platonica nelle questioni del libro che vanno dall'ottava all'undicesima. Marcello apre l'ottavo capitolo chiedendosi in che modo l'anima risulti composta dai cinque generi supremi, Identico, Altro, Quietè, Movimento, ed Essere<sup>153</sup>. Ricapitolando la *divisio animae* del *Timeo*, egli pertanto ricostruisce la dottrina espressa nel dialogo platonico, tentando di conciliare le sue interpretazioni con il relativo commento di Proclo<sup>154</sup>. All'anima sono attribuite nel contempo la divisibilità e l'indivisibilità, come la molteplicità e l'unità. L'elemento di mediazione tra questi opposti è la *substantia*, identificata con l'Essere, terzo termine del misto da cui nel dialogo

---

<sup>151</sup> DeAO, pp. 261v-267r.

<sup>152</sup> Cfr. PLATONE, *Timaeus*, 34c-36d.

<sup>153</sup> DeAO, p. 259v.

<sup>154</sup> Cfr. PROCLO, *In Platonis Timaeum* III.209, A4-C15; *Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria*, vol. 2, edito Ernst Diehl, Teubner, Leipzig, 1904, (rist. anast. Hakkert, Amsterdam, 1965), pp. 224-225; JAN OPSOMER, *Proclus on demiurgy and procession. A neoplatonic reading of the Timaeus*, in *Reason and necessity. Essays on Plato's 'Timaeus'*, ed. by M.R. Wright, Duckworth, London, 2000, pp. 113-143.

platonico viene tratta l'anima. Proprio la *substantia* si mostra capace di ricondurre gli altri ad una sintesi equilibrata e perfetta<sup>155</sup>:

*Et quum tria sumpsisset, in unam speciem omnia temperavit, ubi naturam eius, quod alterum, diversumque vocamus, commixtioni repugnantem cum eo, quod idem dicitur, vi quadam temperavit. [...] Videlicet quodinter individuam substantiam atque dividuam media suscipiatur. [...] Id autem non alia ratione fecisse putamus, nisi ut perfectam animae compositionem ostenderet.*

Costituita da generi opposti, e collocata su un piano intermedio, posto tra le realtà corporali e le sovrasensibili, l'anima irradia e distribuisce le sue proprietà tanto agli enti superiori quanto agli inferiori, rappresentando nella gerarchia degli enti il *nexus* ed il *vinculum* universale, ovvero il centro di ripartizione privilegiato dei legami e delle influenze che innervano il cosmo<sup>156</sup>. Appena oltre, nell'esposizione di Marcello viene affrontato il tema della ripartizione dell'anima in sette parti ad opera del Demiurgo<sup>157</sup>. Esaminando la posizione di Proclo, che interpreta come membra dell'anima i sette sommi generi, ovvero i cinque, cui si aggiungono termine e infinitudine, Marcello avanza la sua teoria, in base alla quale in tali parti vanno invece riconosciute le facoltà o funzioni psichiche<sup>158</sup>:

---

<sup>155</sup> DeAO, pp. 260r-260v. "Ed avendo predisposto tre generi, li amalgamò in una specie unica, riuscendo a riunire la natura dell'Altro, o del Diverso, secondo come la si definisce, con quella dell'Identico, da cui è respinta. [...] In altri termini tra la parte indivisibile <dell'anima> e la divisibile introdusse un termine medio. [...] Crediamo inoltre che <Platone> si sia espresso in questo modo al fine di mostrare la composizione perfetta dell'anima".

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 260r.

<sup>157</sup> Le sette parti consistono in realtà in sette proporzioni armoniche. Cfr. PLATONE, *Timaeus*, 35b-c.

<sup>158</sup> DeAO, p. 261v: "Inoltre l'anima si moltiplica prima nelle sue facoltà, rispetto alle sue stesse parti, essendo già perfetta in sé stessa e non mancando di alcuna perfezione prima di pervadere il corpo. Risulta invece imperfetta in assenza delle sue funzioni. Dunque occorre applicare il

*Item prius in vires, quam in eiusmodi partes anima multiplicatur, eo quod antequam respiciat corpus implendum, in seipsa perfectissima est, quum nihil inde perfectionis acquirat; sine viribus autem imperfecta est, igitur virium multitudo eiusmodi partium numerum antecedit. Quo denique modo septenarium numerum substantialium partium divisionem applicare valebit, quum ita longe sint plures animae partes quae correspondentes, et minimas corporis portiones inspiciunt.*

Queste facoltà sono l'intelletto, la ragione, l'immaginazione, la volontà, il desiderio, la capacità di moto e quella di accrescimento. A questo punto, il confronto tra la *divisio animae* condotta da Marcello e la teoria di Proclo viene superato tramite una sintesi capace di permettere la coesistenza di entrambe le interpretazioni. L'accordo è ottenuto valutando la divisione dell'anima in sette parti o generi proposta da Proclo anteriore ontologicamente alla sua ripartizione in altrettante facoltà; in tal modo Marcello arriva a rendere compatibile la sua lettura con l'esegesi del filosofo neoplatonico<sup>159</sup>. E tuttavia, in base all'idea del teologo veneto, benché la *divisio* procliana sia precedente, essa non rivela l'armonia dell'anima, e quindi la perfezione delle sue funzioni. In altri termini, anche se l'anima risulta composta dalla mescolanza dei generi, per Marcello la sua natura armonica, che ne risulta il compimento, si manifesta soltanto nella distribuzione delle sue capacità o facoltà. Il guadagno è così la

---

settenario alla divisione delle parti sostanziali, in modo che possano corrispondere e sovrintendere alle più piccole regioni del corpo”.

<sup>159</sup>Al termine della sua analisi, non senza tensioni, Marcello ammette di non conoscere altri tentativi in grado di conciliarsi con l'interpretazione di Proclo. Cfr. *Ibidem*: “Alium Proculum salvandi modum non video; videant alii”.

salvaguardia delle funzioni dell'anima, costitutive della sua stessa armonia, ed intimamente legate alla suddivisione per sette<sup>160</sup>:

*Primumque substantiae consideratio ut ex generibus, et elementis compingitur, non harmonica est, sed harmoniam praecedit, haec autem speciem idest ultimam rei rationem, et formam. Prius enim quicquam ex propriis principiis componitur, quam consone concinneque componi intelligatur. Siquidem consonantia praeter substantiam et numerum debitam proportionem, quae relatio est, praesefere<sup>161</sup> videtur, hanc vero substantia natura praecedit; recte igitur adhuc inter substantiae partes, quae substantiales existunt, harmonicam compositionem Plato subiungit.*

Nella successiva sezione del testo, Marcello procede a trattare le proporzioni armoniche, ed in particolare il diatessaron, o proporzione quarta o sesquiterza, la terza parte dell'intervallo musicale di ottava, o diapason, e l'intervallo di quinta, o diapente<sup>162</sup>. Durante l'esposizione dei rapporti matematici che intercorrono tra questi intervalli armonici fondamentali, Marcello riprende gli *Harmonica* di Tolomeo-di cui già si era appropriato Pico nelle *Conclusiones secundum Mathematicam Pythagorae* 8, 9 e 10 sulle facoltà dell'anima individuale<sup>163</sup>-e le

---

<sup>160</sup> *Ibid.*: “La sostanza, considerata ad un primo esame nella sua composizione di generi ed elementi, non si rivela armonica, ma precede l’armonia, la sua forma e ragione ultima. Ogni cosa infatti, prima di costruirsi secondo rapporti armonici, si compone in base ai propri principi. Dunque, se pure l’armonia sembri da anteporre alla sostanza, ed alla debita proporzione numerica, di cui è relazione, la sostanza le risulta anteriore per natura. Pertanto Platone ha correttamente ordinato le parti della sostanza, che ad essa ineriscono, in base ad una disposizione armonica”.

<sup>161</sup> Sic.

<sup>162</sup> DeAO, pp. 261v-262r.

<sup>163</sup> GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones secundum Mathematicam Pythagorae*, in ID., *Conclusiones nongentae*, cit., VIII, p. 52: “8. Ratio ad concupiscentiam habet proportionem diapason”; *Ibidem*, IX: “9. Irrascibilis ad concupiscentiam habet proportionem diapente”; *Ibid.*, X: “10. Ratio ad iram habet proportionem diatessaron”; CLAUDIO TOLOMEIO, *Harmonica* III, 5, 95-99, in part. 96, in ID., *Armonica. Con il commentario di Porfirio*, a cura di Massimo Raffa, Bompiani, Milano, 2016, pp. 206-211. Sull’armonica di Tolomeo resta

speculazioni di ordine armonico ed aritmologico della tradizione platonica. Senza dar prova di particolare originalità, Marcello ripercorre i *topoi* della letteratura armonica ed aritmologica nei loro nessi con l'anima e le sue funzioni<sup>164</sup>. Così le nature lineare, piana e solida dei numeri, rispettivamente attribuite al due ed al tre, ai loro quadrati ed ai loro cubi, vengono messe in rapporto con le capacità di muoversi nelle tre dimensioni<sup>165</sup>:

*Linearibus ita quod primum animae compositionem exposuit, quatenus in rectum movendi facultatem obtinuit, superficialibus autem quoniam in latus, solidis quod in profundum, velut elementa coelos, et crassiora hominum corpora movet.*

Richiami ai numeri lineari e piani erano d'altra parte già presenti nelle pichiane *Conclusiones secundum Pythagoram* 13 e 14<sup>166</sup>. La

---

essenziale il contributo di Ingemar During. Cfr. INGEMAR DÜRING, *Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios*, Elanders, Goteborg, 1930. Si veda anche STEPHEN GERSH, *Porphry's Commentary on the 'Harmonies' of Ptolemy and Neoplatonic Musical Theory*, in *Platonism in Late Antiquity*, ed. by S. Gersh and C. Kannengiesser, Notre Dame University Press, Notre Dame (In.), 1992, pp. 141-155. Sulle connessioni tra le armonie musicali e la struttura dell'anima nel pensiero di Tolomeo cfr. JACQUELINE FEKE, *Ptolemy's Philosophy: Mathematics as a Way of Life*, Princeton University Press, Princeton, 2018, pp. 144-167.

<sup>164</sup>Cfr. PLATONE, *Timaeus*, 35a-36b, brano in cui il Demiurgo secondo precise proporzioni aritmetiche, geometriche e musicali, procede alla costruzione dell'Anima del mondo. In seguito, il tema della partizione armonica dell'anima torna in alcune opere della teoria musicale tardoantica e nelle riflessioni di alcuni autori neoplatonici. Cfr. ARISTIDE QUINTILIANO, *On Music. In three books*, ed. Thomas J. Mathiesen, New Haven and London, Yale University Press, 1983; FRANCIS M. CORNFORD, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, Routledge, London, 1937, pp. 66-72; DAVIDE DEL FORNO, *La struttura numerica dell'anima del mondo*, in *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico* 26 (I) (2005), pp. 20-24; THOMAS J. MATHIESEN, *Apollo's Lyre: Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, University of Nebraska Press, Lincoln (Nebr.), 1999<sup>2</sup>, pp. 409-411 e *passim*; CRISTIAN TOLSA, *Ptolemy and Plutarch's On the Generation of the Soul in the Timaeus: Three Parallels*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 54 (2014), pp. 444-446.

<sup>165</sup>DeAO, p. 264r: "Illustrò la prima composizione dell'anima mediante i numeri lineari, nella misura in cui spiegano la facoltà di spostarsi in linea retta, con i piani invece il movimento in superficie, e ricorrendo ai solidi quello in profondità, spiegando così il moto degli elementi, delle sfere celesti, e dei ben più pesanti corpi degli uomini".

<sup>166</sup>PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones secundum Mathematicam Pythagorae*, in ID., *Conclusiones*, cit., XIII, p. 52: "Quilibet numerus planus aequilaterus animam symbolizat"; *Ibidem*, XIV: "Quilibet numerus linearis symbolizat Deos".

speculazione aritmologica coinvolge inoltre i numeri pari e dispari. I primi vengono infatti connessi agli esseri sublunari e corruttibili, mentre i dispari, non essendo divisibili, agli enti indissolubili e celesti. Le indagini di Marcello mostrano tuttavia confini ben precisi. Non tutti i numeri esprimono infatti le proprietà o le facoltà dell'anima, le quali anzi sono principalmente da mettere in relazione con i rapporti armonici<sup>167</sup>:

*Item si binarius, ternarius, et quaternarius sit, ex eis minime constat, ad vires potius itaque accedendum est, quae septenario numero describuntur (ut exposuimus ante) quarum quaelibet propria confinia sumit, et propria quodammodo ex substantia eodem et altero compositione consistit. Neque numerorum nominationes propterea sunt viribus attribuendae, quoniam inde solum proportionales harmonicae considerantur.*

Dunque, più che ai soli numeri interi, la psicologia di Marcello si rivolge all'analisi degli intervalli armonici e musicali relativi all'anima ed alle sue partizioni e facoltà. Rappresentano un'inconfutabile dimostrazione di questo indirizzo le *quaestiones* quattordicesima e quindicesima, che esaminano in dettaglio i rapporti tra le parti armoniche dell'anima<sup>168</sup>. Dopo aver ripreso la divisione della teoria musicale nei tre generi enarmonico, diatonico e cromatico<sup>169</sup>, Marcello quindi espone la dottrina delle tre medietà

---

<sup>167</sup> *Ibidem*: "E ancora, se si tratta del due, del tre, o del quattro, non vi è quasi relazione. Occorre invece fare riferimento alle facoltà dell'anima, descritte come abbiamo già visto dal settenario, ognuna delle quali possiede una propria distinta funzione e risulta composta soltanto dalla Sostanza, dall'Identico e dall'Altro. Perciò le designazioni numeriche non si applicano alle funzioni dell'anima, le quali si rapportano solo alle proporzioni armoniche".

<sup>168</sup> *Ibid.*, pp. 264v-266r.

<sup>169</sup> Cfr. MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis* II, 4, 13; trad. it. ID., *Commento al sogno di Scipione*, cit., pp. 464-465.

platoniche, aritmetica, geometrica ed armonica, occupandosi in particolare delle ultime due. In questa disamina recupera un precedente illustre, dal quale fu certamente influenzato<sup>170</sup>. Già Marsilio Ficino, nel suo *Commentarium in Timaeum*, interpretando *Timeaeus* 31b-32b si era appunto occupato delle tre medietà, al fine di evidenziare il loro ruolo nella distribuzione delle proporzioni tra gli elementi<sup>171</sup>.

Il sesto libro comprende anche un minuzioso esame delle discipline matematiche. Sulla base di un motivo classico del platonismo, spesso ripreso dai filosofi e dagli umanisti che vi aderivano, e tuttavia con diverse eccezioni, anche da parte di pensatori che nutrivano un profondo interesse per il simbolismo dei numeri, le arti del quadrivio vengono giudicate necessarie all'acquisizione del sapere più alto. Tali scienze costituiscono supporti essenziali per consentire all'anima l'ascesa e la contemplazione delle realtà celesti. Tra di esse, viene riservato uno spazio notevole all'aritmetica, la quale nel processo di elevazione dell'animo rappresenta la prima disciplina da conoscere<sup>172</sup>:

*Igitur arithmetica concludamus, est intellectui satis affinis et quae statim ad supremae unitatis apicem animum tollit. Qua de re iure praecedit, non quod proxime unitatem nobis aperiat, sed quam primum ipsius considerationis praebeat incitamentum. [...] Quae primum divinae contemplationis praebeat incitamentum, scientia, prius*

---

<sup>170</sup> Le tre medie aritmetiche compaiono anche nelle *Conclusiones secundum Mathematicam Pythagorae*. Cfr. *Conclusiones*, VI, p.52: "6. Triplex proportio, Arithmetica, Geometrica, et Harmonica, tres nobis Themidos filias indicat: iudicii, justicie, pacisque existentes symbola".

<sup>171</sup> Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera*, II, cit., p.1446; MICHAEL J. B. ALLEN, *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 260-262.

<sup>172</sup> DeAO, p. 291r: "Dunque concludiamo che l'aritmetica si mostra affine all'intelletto in misura conveniente ed eleva rapidamente l'animo all'apice dell'unità suprema. Si impone prima delle altre materie, non per il fatto di riuscire a rivelarci immediatamente l'unità divina, bensì perché fornisce il primo avvio alla sua contemplazione [...]. E poiché fornisce il primo avvio alla contemplazione divina, l'aritmetica è la prima disciplina da apprendere, precedendo le altre. Esamina infatti l'unità e la pluralità, ed incita l'intelletto all'indagine".



*adiscenda est arithmetica, iure igitur illa praecedit. Haec enim de unitate et pluralitate considerat, et intellectum ad investigandum provocat.*

Secondo il modello platonico, che Marcello-parafrasando il settimo libro della *Repubblica*-riprende quasi alla lettera, la scienza che studia i numeri, esercitando l'intelletto, conduce progressivamente l'anima all'apprensione dei principi più elevati, origine e fondamento dei numeri stessi<sup>173</sup>. In tal modo l'intelletto, facoltà insieme cognitiva e spirituale, riesce gradatamente ad ascendere verso le realtà sovrasensibili che gli sono affini<sup>174</sup>. Benché sia alla base della manifestazione sensibile, il numero riporta infatti all'organizzazione di piani dell'essere superiori, ai quali l'intelletto anela. Oggetto precipuo dell'aritmetica sono infatti unità e pluralità, attributi divini, poiché l'unità compete a Dio, il quale comprende anche ogni moltitudine. Sempre rifacendosi alla successione già proposta nel dialogo platonico, dopo l'aritmetica vengono trattate le altre discipline matematiche, geometria, astronomia e musica, il cui apprendimento-nel processo dell'*elevatio mentis*-viene giudicato necessario. In particolare, lo studio della musica permette la comprensione dei moti armonici dei corpi celesti. La conoscenza di tali armonie predispone infine all'apprensione dei rapporti armonici dell'Anima del mondo<sup>175</sup>:

---

<sup>173</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VII, 523b-529e.

<sup>174</sup> Un riferimento alla somiglianza tra l'intelletto dell'uomo, parte razionale e superiore dell'anima, e la sfera dell'essere autentico, rappresentata dagli astri, è presente in PLATONE, *Timaeus*, 90a2-d7.

<sup>175</sup> DeAO, p. 292r: "Infatti la musica considera le proporzioni armoniche e la melodia, e dal momento che i corpi celesti si muovono in base a questo rapporto concorde, che l'astronomo deve conoscere, se si desidera rivolgersi alle realtà più elevate, sarà necessario conoscerlo. Dunque la soave melodia dei cieli sarà un ottimo strumento per comprendere l'armonia delle idee divine, l'ordine delle intelligenze celesti e la maestà del divino Artefice".

*Musica nanque harmonicas proportiones considerat, atque concentus, quum igitur coelestia corpora hac consonantia agitentur assidue, quam astronomum considerare necesse est, si sese ad sublimia vertat, eadem utatur oportet. Porro suavissimi coelestes illi concentus, et delectissima harmonia divinarum idearum, inter se, supernarumque mentium et Summi Architecti ordinis intelligendi optima erit occasio.*

Seguendo fedelmente il modello platonico, il cammino ascensionale dell'intelletto attraverso le discipline matematiche giunge al suo vertice con la scienza più alta, la dialettica, la quale dona la conoscenza dei principi primi, e che Marcello identifica *more aristotelico* con la metafisica<sup>176</sup>.

---

<sup>176</sup> *Ibidem*: “Recte igitur (concludamus) dialecticam artem, quam peripatetici metaphisicem idest supernaturalem appellant [...]”.

## Il tema aritmologico nella corrispondenza con Francesco Cattani da Diacceto

Se l'apporto dei frati camaldolesi apparve risolutivo nell'aprire l'ambiente veneto agli influssi del neoplatonismo fiorentino, durante la sua lunga permanenza nella curia romana, al servizio dei cardinali della famiglia Medici, Marcello ebbe indubbiamente modo di approfondire le sue conoscenze, intensificando i contatti con i più illustri esponenti della tradizione filosofica<sup>177</sup>. Al fine di valutare in modo compiuto il pensiero di Marcello, risulta allora opportuno prendere in esame la sua corrispondenza con Francesco Cattani da Diacceto. Fedele discepolo di Marsilio Ficino, tanto da essere ritenuto per ammissione di diversi contemporanei il suo legittimo erede, Diacceto è probabilmente il platonico più illustre del primo Cinquecento<sup>178</sup>.

Gli interessi speculativi di Diacceto, tra gli animatori del cenacolo filosofico e letterario che si riuniva agli Orti Oricellari<sup>179</sup>, si concentrano intorno alla costruzione di un'articolata *philosophia amoris*, largamente debitrice dei contributi di Ficino e Pico in merito,

---

<sup>177</sup> A questi contatti farà seguito una lunga permanenza di Marcello a Firenze, tra il 1519 ed il 1521.

<sup>178</sup> Si consultino in proposito la biografie redatte da Benedetto Varchi ed Eufrosino Lapini. Cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore, con un Panegirico all'Amore. Et con la vita del detto autore fatta da Benedetto Varchi*, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1561, pp. 167-207; ID., *Opera omnia Francisci Catanei Diacetii*, Fac-simile de l'edition Basileae, per Henricum Petri et Petrum Pernam, 1563; réimpr. avec l'introduction de Stéphane Toussaint, Editions du Miraval, Enghien-les-Bains, 2009. Si veda inoltre la corrispondenza tra Diacceto ed il cardinale Domenico Grimani, in FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *De pulchro libri III*, edidit Sylvain Matton, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1986, pp. 265-275.

<sup>179</sup> Cfr. CARLO DIONISOTTI, *La testimonianza del Brucioli*, in *Rivista storica italiana*, 21 (1979), pp. 26-51, poi in ID., *Macchiavellerie*, cit., pp. 193-226; FRANCO CAMBI, *Gli Orti Oricellari: un cenacolo formativo del Rinascimento. Per una lettura pedagogica*, in *Educazione. Giornale di pedagogia critica* 4, n. 1 (2015), pp. 7-27.

eppure dotata di una certa originalità<sup>180</sup>. Accanto alla riflessione sull'amore, centrale per il filosofo fiorentino è il perseguimento della *concordia Platonis et Aristotelis*, l'intento programmatico di accordare e comporre i concetti e le principali emergenze teoriche dell'aristotelismo con quelli del pensiero platonico. Come è stato opportunamente rilevato, si tratta di una ripresa della proposta di Pico volta a conciliare la dottrina platonica con la peripatetica<sup>181</sup>. Accanto ad altri temi, l'insistente ricerca di un *consensus* tra l'aristotelismo e la tradizione platonica si profila anche nelle lettere che Diacceto indirizza a Cristoforo Marcello<sup>182</sup>. Inoltre, rispetto al suo maestro, Diacceto manifesta un maggior interesse per le discipline matematiche e la tradizione pitagorica. Nella cornice culturale della Firenze dell'ultimo Quattrocento, la conoscenza e la circolazione delle dottrine sui numeri e degli scritti della tradizione pitagorica tuttavia precedono le riflessioni ed i ragionamenti di Diacceto. Come hanno dimostrato i contributi di alcuni studiosi, in particolare le analisi condotte da Michael J. B. Allen e Christopher Celenza, la piena diffusione delle teorie armoniche e delle dottrine pitagoriche durante il Rinascimento risulta in gran parte debitrice dell'opera di Ficino<sup>183</sup>. Nel periodo giovanile della sua attività filosofica e letteraria, Ficino

---

<sup>180</sup> Sulla filosofia dell'amore di Diacceto cfr. PAUL O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1956, I, pp. 321-327; EUGENIO GARIN, *Der italienische Humanismus*, Verlag A. Francke A. G., Bern, 1947, trad. it. Id., *L'Umanesimo Italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1986<sup>4</sup>, pp. 133-148; THOMAS LEINKAUF, *Grundriss: Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2017, pp. 1327-1328; SIMONE FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2017.

<sup>181</sup> Cfr. EUGENIO GARIN, *Francesco Cattani da Diacceto e l'ortodossia ficiniana*, in *L'Umanesimo Italiano*, cit., pp. 142-145.

<sup>182</sup> Cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *De pulchro libri III*, cit., pp. 276-307.

<sup>183</sup> Cfr. MICHAEL J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Plato's Pythagorean Eye*, in *Modern Language Notes* XCVII (1982), pp. 171-182; Id., *Nuptial Arithmetic*, cit.; Id., *Pythagoras in Early Renaissance*, in *A History of Pythagoreanism*, ed. by Carl A. Huffman, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 435-453; CHRISTOPHER S. CELENZA, *Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino*, in *Renaissance Quarterly* 52 (1999), pp. 667-71. Per un quadro d'insieme sulla fortuna del pitagorismo nel Rinascimento si veda invece S. K. HENINGER JR., *Touches of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics*, Huntington Library, San Marino (CA), 1974, pp. 3-68.

tradusse infatti gli *Aurea Verba* ed i *Symbola* pitagorici, i *Mathematica* di Teone di Smirne ed il *De secta pythagorica* di Giamblico<sup>184</sup>. In seguito, la circolazione delle idee pitagoriche nella Firenze dei Medici continuò ad ampliarsi, come dimostra la stesura del *Symbolum Nesianum* di Giovanni Nesi (1456-1506), discepolo di Ficino e fervente seguace di Girolamo Savonarola<sup>185</sup>.

È possibile datare le quattro lettere che compongono la corrispondenza tra Francesco Diacceto e Cristoforo Marcello ad un periodo compreso tra il 1513 ed il 1514<sup>186</sup>, anno nel quale il filosofo fiorentino licenzia per le stampe la versione definitiva del *De Pulchro*<sup>187</sup>. Marcello apre la sua prima missiva chiedendo al discepolo di Ficino chiarimenti intorno a *nonnullas in re platonica...difficultates*<sup>188</sup>. Quindi, nell'immediato seguito dello scritto, rivolge a Diacceto alcuni quesiti sulla natura e sulle funzioni del veicolo dell'Anima del mondo, finendo per interrogarsi anche sui *vehicula* che accompagnerebbero le anime individuali. Riguardo a queste ultime, i dubbi riguardano la loro origine celeste, ed il moto di ascesa e discesa che mediante essi effettuerebbero. Il tema di questa serie di domande verte pertanto sulla dottrina ficiniana degli *ochemata* (ὄχηματα) o veicoli dell'anima, di

---

<sup>184</sup> Ficino tradusse quasi certamente tali opere prima del 1464. Cfr. SEBASTIANO GENTILE, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, in *Rinascimento* XXX (1990), pp. 57-104; DENIS ROBICHAUD, *Marsilio Ficino and Plato's Divided Line: Iamblichus and Pythagorean Pseudepigrapha in the Renaissance*, in *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, ed. by Almut-Barbara Renger and Alessandro Stavru, Harrassowitz, Wiesbaden, 2016, pp. 437-452.

<sup>185</sup> Il *Symbolum Nesianum*, contenuto nell'ultima parte dell'*Eptaticum o Gymnastica monacorum*, opera del camaldolese Paolo Orlandini, al quale è peraltro indirizzato, si caratterizza per l'interpretazione di una serie di detti pitagorici, spesso ricondotti a regole e costumi monastici. Cfr. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Naz. II, I, 64 (olim Magl. VI, 144); ai ff. 1-312v Paulus Orlandinus, *Eptaticum*, 1518; CESARE VASOLI, *Pitagora in monastero*, in *Interpres* 1 (1978), pp. 256-272; CHRISTOPHER S. CELENZA, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence. The Symbolum Nesianum*, Brill, Leiden/Boston, 2001; STEPHEN TOUSSAINT, *La Voix des Prophètes. Un 'Inédit' pour Giovanni Nesi et Paolo Orlandini*, in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 10, no. 1, 2004, pp. 105-116; *DBI, Giovanni Nesi*, a cura di Elisabetta Tortelli, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 2013.

<sup>186</sup> La prima lettera di Marcello a Diacceto reca la data del 2 settembre 1513. Cfr. F. CATTANI DA DIACCETO, *De pulchro libri III*, cit., p. 281.

<sup>187</sup> L'opera, il primo lavoro di Diacceto sulla filosofia platonica, venne composta tra il 1496 ed il 1499.

<sup>188</sup> *De pulchro*, cit., p. 276.

chiara ascendenza neoplatonica, che Ficino aveva indagato soprattutto secondo la versione sostenuta da Proclo<sup>189</sup>. Tra gli interrogativi presentati da Marcello, uno in particolare tratta il carattere numerico dell'*Anima mundi*. A tale riguardo, egli espone l'idea che l'unità dell'Anima possa estendersi più compiutamente nel cosmo senza l'intervento di un corpo intermedio<sup>190</sup>:

*Rursus si mundi anima totum universum informet, ipsamet illi melius suam impartiet unitatem quam intermedio corpore. Quod enim in se magis est unum, melius aliud unum constituit quam quod minus unum; at anima respectu corporis ita se habet, quia simplicior neque in partes more corporis dividi potest; ab ea igitur absque ullo medio corpus quam intermedio corpore suam potius accipiet unitatem.*

L'argomento avanzato da Marcello sull'unità dell'anima, si dimostra nel contempo di ordine aritmologico e mereologico. Aritmologico,

---

<sup>189</sup> In base a tale dottrina, l'anima è rivestita da tre corpi o veicoli, detti *chitones* (χιτώνες). I due più elevati sono invisibili; il primo di essi, l'*augoeides* (αὐγοειδές), è luminoso e puro come una stella. Questa concezione si profila in diversi momenti dell'opera ficiniana, come ad esempio in *Theologia platonica* X, 2, 13. Cfr. FICINO, *Opera*, cit., pp. 225-226: "Haec merito immortalis anima per immortale corpus illud aethereum mortalibus corporibus iungitur. Perpetuum quidem illum colit semper, hac ad breve tempus mortalia, ut merito appellari animus debeat deus quidem, sive stella circumfusa nube, sive daemon, non incola terrae, sed hospes". Sullo *spiritus* nella sua funzione di *vehiculum animae* cfr. MICHAEL J. B. ALLEN, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's 'Sophist'*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and Oxford, 1989, pp. 201-204; MARIA DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo: aspetti psicologici e prospettive religiose*, CUECM, Catania, 1998; STÉPHANE TOUSSAINT, "Sensus naturae". *Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in *Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell'Europa moderna, Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento)*, a cura di Fabrizio Meroi, con la collaborazione di Elisabetta Scapparone, Olschki, Firenze, 2007, vol. I, pp. 107-145; MAUDE VANHAELEN, *L'entreprise de traduction et d'exégèse de Ficino dans les années 1486-89: Démons et prophétie à l'aube de l'ère savonarolienne*, in *Humanistica*, IV-V (2010-2011), pp. 1-17.

<sup>190</sup> *De pulchro*, p. 278: "Inoltre, se l'Anima del mondo informa l'intero universo, comunica più opportunamente la sua unità tramite sé stessa che facendo ricorso ad un corpo intermedio. Infatti, ciò che risulta più unito in sé stesso, compone meglio un'altra unità rispetto a ciò che lo è meno. E' quanto accade con l'anima rispetto al corpo, essendo più semplice, e non divisibile in parti come quest'ultimo. Infatti il corpo acquisisce la sua coesione grazie ad essa, senza l'intervento di alcun intermediario".

poiché riguarda l'unità e la sua essenza costitutiva, proprietà che appartiene maggiormente ad alcuni enti rispetto ad altri; mereologico, dal momento l'assegnazione di una maggiore semplicità all'anima indivisibile rispetto al corpo chiama in causa la relazione tutto-parti. Nel suo ragionamento, Marcello dimostra così di accogliere la dottrina che attribuisce all'ente più elevato nella gerarchia ontologica un grado più alto di unità e semplicità, in questo caso all'anima rispetto al corpo<sup>191</sup>. La differenza è tale che il corpo assume la propria coesione proprio grazie all'unità dell'anima.

Nella lettera di replica, le risposte di Diacceto all'arcivescovo veneto si mostrano precise e circostanziate. Secondo il filosofo fiorentino accanto alla prima anima ne esiste una seconda, *instrumentum* e *spiritus* della precedente, che pervade l'intero universo. Sulla base invece delle dottrine di Plotino e Giamblico<sup>192</sup>, ogni moto delle anime individuali va ritenuto puramente allegorico, poiché consisterebbe nella contemplazione e nel distacco dalle realtà sensibili. Nonostante i puntuali chiarimenti di Diacceto, che individuano un accenno al veicolo dell'anima di natura celeste anche negli scritti di Aristotele<sup>193</sup>, nella sua seconda missiva Marcello muove ancora alcuni dubbi<sup>194</sup>. In questi passaggi tuttavia il teologo veneto non lega i suoi interrogativi intorno all'anima ad alcun rimando aritmologico, avendo accettato i chiarimenti di Diacceto intorno all'*instrumentum* dell'anima

---

<sup>191</sup> Cfr. *Conclusiones paradoxae*, in PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones*, I, p. 78: "1. Sicut esse proprietatum praeceditur ab esse quiditativo, ita esse quiditativum praeceditur ab esse uniali".

<sup>192</sup> Cfr. PLOTINO, *Enneades*, VI, 9, 11; GIAMBILICO, *De Mysteriis Aegyptorum*, I, 15.

<sup>193</sup> Diacceto cita in proposito un passo dal secondo libro del *De Generatione Animalium*. Cfr. *De pulchro*, p. 287; ARISTOTELE, *De Generatione Animalium*, 736 b29-737 a1.

<sup>194</sup> Per una dettagliata analisi del tema del *vehiculum animae* tra le pagine del carteggio si veda DARIO BRANCATO, MAUDE VANHAELEN, *Francesco Cattani da Diacceto and Boethius: A Neoplatonic Reading of the Consolatio in 16th-century Florence*, in *Accademia XXVII* (2015 [2017]), pp. 53-91, in part. pp. 61-62 e pp. 67-70. Sullo stesso tema nell'*Universalis de anima traditionis opus* cfr. STEPHANE TOUSSAINT, *Édition et traduction annotée de Cristoforo Marcello, De anima, livre VI, chapitre 46*, in *Accademia*, vol. 5 (2003), pp. 81-97.

cosmica<sup>195</sup>. Dopo l'argomento sull'unità dell'Anima del mondo, espresso nella sua prima lettera, le speculazioni di ordine numerico risultano infatti assenti. Una riflessione di questo tenore riappare tuttavia nella seconda replica a Marcello di Diacceto a, in rapporto al numero delle sfere celesti presenti negli scritti di Platone<sup>196</sup>:

*At vero si lynceis oculis intueatur, mea quidem sententia, contenderit Platonem sensisse novem esse coelos, ut singulae divinae animae singula sibi induant divina corpora, quarum divinissima, divinissimum quoque vehiculum sibi sumat. Hoc ipsum me docet ordo universi [...] Docet ex ratio; quomodo fieri enim potest, ut inter omnes una princeps anima ex proprio corpore exauctoretur, quo etiam ei sit opus ad vitam ubique propagandam? Docet et orphica disciplina, quam ubique divinus Plato aemulatur; novem enim musae apud Orphaeum, novem divinas animas significant ita, scilicet ut suuscuque bacchus praesit.*

L'analogia del nove si estende dalle sfere celesti alle Muse. In base a quanto ribadiscono i testi platonici e la teologia orfica, i cieli non possono essere di un numero differente. Ripresa con ogni probabilità dall'*Oratio* di Pico<sup>197</sup>, l'unione mitica tra Muse e Bacchi indica la

---

<sup>195</sup> Cfr. *De pulchro*, p. 293: "Eas igitur gratanter accepi, quod tam de mundanae animae, quam nostrarum animarum vehiculis quas opposui rationes ita dissolvit ut melius per literas explicari non possint; qua de re tibi non vulgares gratias ago".

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 301: "Ma se qualcuno esaminasse la mia frase con occhi di lince, dichiarerebbe che per Platone i cieli sono nove, in modo che ogni singola anima divina si infonda nel proprio divino corpo, assumendo un veicolo di identica natura. Questo mi insegna lo stesso ordine del cosmo [...] Lo stesso insegnamento è impartito dalla ragione: come può mai accadere, che fra tutte, proprio l'anima suprema venga esautorata dal proprio corpo, necessario alla diffusione universale della vita? Viene confermato anche dalla dottrina orfica, che il divino Platone riprende in ogni suo scritto. Nove sono infatti le Muse di Orfeo, che indicano le nove anime divine, ad ognuna delle quali si accompagna un Bacco".

<sup>197</sup> Cfr. PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, in P. C. BORI, *Pluralità delle vie*, cit., p. 118: "Tum Musarum dux Bacchus in suis mysteriis, idest visibilibus naturae signis invisibilia Dei philosophantibus nobis ostendens [...]".



presenza di un vincolo saldo e necessario tra i corpi celesti e le loro anime, simboleggiati da tali figure mitiche.

## Il dialogo *De animae sanitate*

Concluso a Venezia il ventisette marzo 1518, circa dieci anni dopo la pubblicazione dell'*Opus*<sup>198</sup>, il dialogo *De animae sanitate* istituisce per Marcello un nuovo capitolo di riflessione intorno all'argomento psicologico. Rispetto al commento al *De anima*, il genere letterario scelto per proporre le sue analisi consente all'autore una più libera ed ampia distribuzione degli argomenti. Protagonisti del dialogo sono tre amici, Mago, Leonida e Sofronio, il primo un medico che professa la filosofia platonica, al contrario degli altri due, sostenitori del pensiero aristotelico. Il dialogo è ambientato ai tempi della Roma classica, senza tuttavia che alcun elemento o indizio possa suggerire un periodo più preciso<sup>199</sup>. Il *De animae sanitate* si articola in tre parti od atti, che si svolgono nell'arco di due notti ed un giorno<sup>200</sup>. Nella primo atto, Leonida e Sofronio incontrano Mago al colle Vaticano, per iniziare a discutere con lui. La seconda parte si svolge il giorno seguente, quando Leonida e Sofronio si recano al Palatino per godere nuovamente della compagnia e delle lezioni dell'amico medico, mentre la terza ed ultima durante la notte successiva, con il raduno del trio presso la dimora di Mago.

L'antefatto dell'incontro è costituito da un incidente che coglie Mago durante il suo viaggio di ritorno in Italia. In seguito ad un naufragio imprevisto, Mago approda sul litorale del Lazio, reduce da una lunga permanenza in Oriente, a Damasco per la precisione, dove si era

---

<sup>198</sup> Cfr. BAV Vat. lat. 3647, *De animae sanitate*, f. 82r.

<sup>199</sup> L'assenza di ogni riferimento al Cristianesimo suggerisce tuttavia che Marcello abbia voluto ambientare il suo dialogo in un periodo che precede la sua affermazione religiosa.

<sup>200</sup> Le notti ed il giorno rispettivamente simboleggiano i periodi di malattia e di salute che toccano gli uomini durante la loro vita, con i primi in prevalenza. Cfr. *De animae sanitate*, f. 7r: "Duas habent noctes, et diem integrum nostri dialogi, ut apud mortales infirmitatem salute longe maiorem esse intelligatur".

stabilito per perfezionare le proprie conoscenze terapeutiche, sotto la guida del medico persiano Zalmoxis. Risulta subito ovvio come il Vicino Oriente descritto da Marcello, sul quale peraltro le digressioni non sono abbondanti, sia fabbricato grazie alla scrupolosa conoscenza dei dialoghi platonici, in particolare del *Carmide*, come traspare sia dal nome di Zalmoxis<sup>201</sup>, sia da altri elementi, su tutti l'uso della magia come metafora della medicina dell'anima<sup>202</sup>. Quasi certamente la visione della magia quale *medicina animi* arriva a Marcello grazie alla conoscenza dell'*Oratio de hominis dignitate*, dal momento che Pico, rifacendosi proprio al *Carmide*, aveva attribuito a Zalmoxis insieme a Zoroastro la pratica della magia lecita e sapienziale, di contro alla sua forma illecita e demoniaca<sup>203</sup>. Nella rapida ricostruzione di Marcello, l'Asia minore appare attraversata da continui conflitti, i quali non possono evitare di richiamare alcuni eventi politici del primo Rinascimento, in particolare le conquiste ottenute dall'Impero Ottomano agli inizi del XVI secolo, ed in special modo l'annessione della Siria. Ricordando la sua permanenza a Damasco, Mago descrive, non senza un certo sgomento, una regione

---

<sup>201</sup> Il riferimento è PLATONE, *Carmide*, 156d-e, dove Socrate descrive il suo incontro a Potidea con un medico trace seguace di Zalmoxis, che gli aveva parlato della cura dell'anima. Cfr.

FRANCO FERRARI, *L'incantesimo del Trace: Zalmoxis, la terapia dell'anima e l'immortalità nel Carmide di Platone*, in *Sguardi interdisciplinari sulla religiosità dei Geto-Daci*, a cura di Matteo Taufer, Rombach Verlag, Freiburg-Berlin-Wien, 2013, pp. 21-41. Erodoto descrive Zalmoxis come una divinità tracia, riportando anche la tradizione dei Greci del Ponto, secondo cui fu schiavo o discepolo di Pitagora. Eric Robertson Dodds ha scorto in Zalmoxis la figura prototipica dello sciamano, categoria in cui ricadrebbe anche Orfeo. Cfr. ERODOTO, *Historiae* IV, 94-96; ERIC R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951, pp. 144-147.

<sup>202</sup> *De animae sanitate*, cit., ff. 40v-42r.

<sup>203</sup> Cfr. PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio*, cit., p. 142: "Respondebit in Carmide, magiam Xalmosidis esse animi medicinam, per quam scilicet animo temperantia, ut per illam corpori sanitas comparatur". Intorno alla distinzione tra magia lecita ed illecita nella teoria magica di Pico e più estensivamente sui rapporti tra *magia naturalis* e magia demonica nel quadro della filosofia del Rinascimento si consultino BRIAN P. COPENHAVER, *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, ed. by Ingrid Merkel and Allen G. Debus, Folger, Washington-London, 1988; VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *Abracadabra. Le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, in *Rivista di Estetica* 42 (2002), pp. 112-113; PAOLA ZAMBELLI, *Magia bianca e magia nera nel Rinascimento*, Longo, Ravenna, 2004; F. BUZZETTA, *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 48-54.

dilaniata dalla guerra, e capitolata sotto il governo di un tiranno trace che si fa chiamare Alessandro Magno, come il grande sovrano macedone, impegnato ad espandere i suoi domini<sup>204</sup>. Timori di identica natura sono del resto espressi nella prefazione dedicata a Leone X<sup>205</sup>, come pure nella precedente esortazione di Marcello al pontefice. Appena due anni prima di terminare il dialogo, Marcello aveva infatti dedicato a papa Giovanni Medici un'orazione sulla minaccia turca, con la quale raccomandava un deciso intervento militare contro le forze del Sultano<sup>206</sup>.

Nel suo complesso, il dialogo si sviluppa intorno alla descrizione della dottrina platonica sull'anima, condotta attraverso i numerosi interventi di Mago, non di rado sottoposto alle obiezioni ed alle repliche degli altri due sodali. Nella coppia di amici, Leonida interviene più spesso, mostrandosi più conciliante di Sofronio, maggiormente ancorato alla difesa delle proprie opinioni-radicata nell'aristotelismo e nella filosofia scolastica<sup>207</sup>-ed a volte anche alla critica delle teorie di Mago. Nonostante l'adesione di Marcello al neoplatonismo risulti evidente,

---

<sup>204</sup> *De animae sanitate*, f. 7v: “[...] nondumque ad Damascum perveneram, quum statim thracum magnum illum Principem maximo ac innumerabili exercitu adventare perceperim. Qui-ne retexam historiam, nam dum haec memoro contremisco-iugenti facto conflictu, superatisque demum bellacissimis Syriae gentibus terrore omnia simul, et devastatione complevit, seque Magnum Alexandrum appellari iubet, ipsoque longe maiorem existimat, orientem occupat, occidenti minatur [...]”.

<sup>205</sup> *Ibidem*, ff.3v-4r.

<sup>206</sup> Cfr. CRISTOFORO MARCELLO, *Ad sanctissimum D. nostrum D. Leonem X. de sumenda in Turcas provincia Oratio*, 1516. Sui rapporti tra gli stati italiani ed il Vicino Oriente nei primi anni del Cinquecento, e sulle relazioni della cultura umanistica con il mondo ottomano si vedano KENNETH M. SETTON, *The Papacy and the Levant*, vol. III, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1984; NANCY BISAHA, *Creating East and West: Renaissance Humanists And the Ottoman Turks*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004. Sulla cospicua produzione umanistica in favore di una nuova crociata, pochi decenni prima dell'orazione di Marcello, cfr. JAMES HANKINS, *Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II*, in *Dumbarton Oaks Papers* Vol. 49, Symposium on Byzantium and the Italians, 13th-15th Centuries (1995), pp. 111-207.

<sup>207</sup> A questo riguardo sono indicativi i riferimenti di Mago e Leonida ad un certo Protagora, *professor physicae*, il cui corso venne frequentato da Leonida e Sofronio. Sotto tale *nomen* probabilmente si cela un filosofo naturale od un professore di medicina contemporaneo di Marcello. Cfr. *De animae sanitate*, f. 32r: “LEO: Non sum medicus, sed fieri maxime cupio. Haec vero a Protagora cursim accepi, dum sub eo, circa naturalia rudimenta una cum Sophronio militarem”.

per mezzo del discorso di Mago il tema del *consensus Platonis et Aristotelis* affiora nel testo a più riprese<sup>208</sup> :

*Dicam ergo in primis hac in re quid sentiat Aristoteles, nam te video eius auctoritati haerere multum, deinde numquid cum Platone conveniat. Enim vero non minus hunc magnifacio quam illum, eosque totis-ut aiunt-viribus si fieri possit, concilio, ne discipulus a praeceptore, aut praeceptor a discipulo dissentire credatur, veluti neque vos, qui sermoni meo intenti vestra tenetis ora a mea sententia discrepare par est. Praeceptoris defuncti doctrinam, ingenium, eloquentiam summis laudibus prosequutus est Aristoteles [...].*

Nel corso dell'esposizione, il confronto tra l'anima ed i rapporti numerici che determinano le sue relazioni con il cosmo e con gli altri enti rimane invece un motivo secondario. Marcello si concentra propriamente sui rapporti tra anima e numero soltanto in due passaggi del dialogo. Il primo ha luogo nella prefazione, dove si afferma, peraltro in forma decisamente rapida e sintetica, la triplice natura delle facoltà dell'anima e delle parti che la compongono, affine alla Trinità, ma anche al triplice diadema che orna la tiara pontificia, ed alle tre parti in cui si struttura lo stesso dialogo<sup>209</sup> :

---

<sup>208</sup> *De animae sanitate*, ff. 22r-22v: "Spiegherò allora la posizione di Aristotele sull'argomento-noto infatti che ti basi molto sulla sua autorità-in modo da valutare se si accorda con Platone. Da parte mia davvero non antepongo l'uno all'altro, e, quando possibile, cerco di accordare le loro dottrine-per così dire-con ogni mezzo, affinché il discepolo non sembri in contrasto col maestro, od il contrario; ed allo stesso modo voi, che prestate attenzione ai miei discorsi, non entriate in contrasto con il mio pensiero. Aristotele seguì in modo esemplare la dottrina, l'eloquenza e le inclinazioni del maestro scomparso [...]"

<sup>209</sup> *Ibidem*, ff. 4r-4v: "Tre dunque sono i dialoghi sulla cura dell'anima, proprio come il triplice diadema che Ti incorona, e splende su ogni cosa, ed in questo modo si comprende come l'anima, impadronitasi del dono della sua salvezza, risulti superiore ad ogni altro ente posto sotto la volta celeste. Inoltre conserva in sé queste tre partizioni, essenza, facoltà e operazione, con le quali porta a compimento ciò che le appartiene. [...] La sua vita è infatti triplice, come quella dell'uomo; attiva, contemplativa e media. Mentre infatti osserva le realtà celesti, si dice

*Tres itaque nuncupati sunt De animae sanitate Dialogi, ut velut triplici diademate coronatus omnibus splendes, ita ipsa suo incolumitatis munere potita anima rebus omnibus quae sub caelo sunt praestare intelligatur. Tria quoque haec habet in se quibus quod suum est complet, essentiam, potestatem, operationem. [...] Triplex eius est vita, velut hominis; activa, contemplativa, et media. Dum enim superna considerat, contemplari dicitur; dum quae infra constituunt, agere; dum vero in seipsam reflectitur, et agere et contemplari.*

Il secondo ragionamento di ordine aritmologico emerge invece nel primo atto, nel momento in cui Mago deve rispondere ad una pressante richiesta di Leonida. L'amico si interroga sul motivo per il quale nell'anima dell'uomo dovrebbero esistere proprio quattro passioni principali, ovvero, timore, odio, speranza e letizia. Replicando a Leonida, Mago inizia a procedere per analogie, affermando che quattro sono gli umori del corpo, ed altrettanti gli elementi che nel mondo sensibile compongono ogni cosa. Quattro sono inoltre i generi dei metalli presenti in seno alla terra. Infine, per ribadire la dignità del quaternario, riconduce lo stesso numero al diatessaron od intervallo di quarta, partizione armonica dell'anima stessa, secondo le teorie legate alle dottrine armoniche ed alla psicogonia del *Timeo*<sup>210</sup>:

---

che contempi; se invece guarda alle terrene, agisce; quando poi riflette su se stessa, insieme contempla ed agisce”.

<sup>210</sup>*Ibidem*, f.31r: “Infatti il numero è costituito dalla proporzione armonica che chiamano diatessaron, doppia e sesquiterza. Se procediamo in modo opportuno, si rivela in essa la proporzione sesquialtera, detta diapente. Non si forma nello stesso ordine in base al quale manifesta una consonanza assolutamente perfetta. Infatti è compresa dal senario, che si rapporta alla composizione dell'anima (come si legge nel *Timeo*), molto più nobile e divina del corpo”.

*Est enim ex harmonica proportione quam diatesseron vocant, dupla similiter et sexquitertia, primus numerus constitutus. Intra quem, etiam si recte animadverterimus, diapente sexquialtera sic appellata proportio continetur. Licet non eo ordine constituatur quo praestantissimam ex omni parte consonantiam pariat. Nam illam senarius habuit, qui animae compositioni adscribitur, ut in Timaeo licet inspicere, quoniam et ipsa longe praestantior est, atque diviniore corpore.*

Il rapporto tra anima e corpo è così ancora segnato dai tre intervalli pitagorici. Il persistente interesse di Marcello verso il tema si esprime ancora nell'esame delle virtù dell'anima e del rapporto armonico tra di esse, ripreso dal quarto libro della *Repubblica*<sup>211</sup>. E tuttavia, il testo nel suo insieme non presenta altri significativi rimandi che sfiorino l'argomento.

Considerando il piano espositivo dell'opera, il registro adottato da Marcello sembra mantenersi su uno stile di maniera, che ricalca da vicino i dialoghi platonici aporetici, come appunto il *Carmide*, l'*Apologia di Socrate* ed il *Fedone*. Proprio citando gli ultimi momenti di Socrate e la richiesta di un gallo in sacrificio ad Esculapio<sup>212</sup>, la stessa chiusura del dialogo viene condotta sulla falsariga del *Fedone*<sup>213</sup>:

---

<sup>211</sup> *De animae Sanitate*, ff. 18r-21r; PLATONE, *Repubblica* IV, 443d.

<sup>212</sup> Cfr. PLATONE, *Phaedo*, 118a.

<sup>213</sup> *De animae Sanitate*, f. 81v: "Leonida: Dunque il gallo è un animale luminoso. [...] Sofronio: un animale forse degno di sacrifici in onore di Apollo. Mago: Non solo in onore di Apollo, dio della luce, ma anche-e con maggior frequenza-di Esculapio, creatore della magia divina, in ricordo di Socrate. Ma ecco, il sole è sorto. Andate".

*LEO: Praeclarum itaque animal Gallus. [...]*

*SOPH: Et forsan in phaebeis quoque piaculis immolandus.*

*MAG: Immo non tantum Phaebo, qui deus est lucis, sed et Esculapio, divinae magiae auctori, saepe saepius more Socratis, immolandus. Ortus est sol. Abite.*



## Conclusioni

Nell'opera di Cristoforo Marcello, gli studi sulle proprietà numeriche ed armoniche dell'anima, individuale e cosmica, si concentrano in alcune sezioni appartenenti al sesto libro del trattato. Altri momenti in ogni caso rilevanti della sua riflessione filosofica e psicologica, come la corrispondenza con Francesco Diacceto od il dialogo *De animae sanitate*, non contengono sostanziosi contributi sull'argomento, esposto anzi, quando viene affrontato, in modo rapido e parziale. Invece, ricapitolando nel sesto libro del suo commentario alcune fonti classiche sui rapporti armonici dell'anima, Marcello costruisce un'ampia esegesi, mediante la quale determina un punto di rottura con la tradizione psicologica precedente. Il recupero della filosofia neoplatonica e dello studio delle qualità dei numeri è risoluto, al punto da permettere di esaminare le potenze dell'anima nei termini della loro natura armonica.

Un altro elemento che distanzia il trattato di Marcello dall'impianto canonico dei commenti al *De anima* è l'indagine sul processo di elevazione dell'intelletto. Fedele agli insegnamenti platonici, Marcello fonda il percorso ascensivo dell'anima dell'uomo sul graduale apprendimento delle quattro discipline matematiche, aritmetica, geometria, astronomia e musica. Il quadrivio inizia con la scienza che si occupa dei numeri, che esercitano la loro influenza sia sugli enti del mondo sublunare, sia sui più elevati rapporti armonici, sottesi ai moti delle sfere celesti ed all'*Anima mundi*. In altri pensatori, come lo stesso conte di Concordia<sup>214</sup>, questo grandioso schema ascensivo

---

<sup>214</sup> Cfr. l'organigramma pichiano delle discipline che conducono alla verità, tra le quali la magia, in PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio...*, in P. C. BORI, *Pluralità delle vie*. cit., pp. 140-145. Cfr. THOMAS LEINKAUF, *The structure and the implications of Giovanni Pico's famous*

viene agevolato e filtrato da conoscenze ed operatività di ordine magico, profetico, ed estatico<sup>215</sup>, in grado di configurare un vero e proprio linguaggio<sup>216</sup>, grazie al quale l'intelletto può elevarsi fino a raggiungere le intelligenze angeliche, o la Divinità stessa. Nel *De anima traditionis opus* questo genere di conoscenze sembra tuttavia non trovare spazio. Al contrario, Marcello mostra di non fare alcun cenno a qualche forma di pratica magica o di codice di corrispondenze capace di connettere il piano umano a quello divino. Dunque, nella ricerca di Marcello, condotta sullo schema anagogico degli scritti di Platone, l'*elevatio mentis* appartiene ad un cammino reso possibile dall'esercizio di conoscenze fondate su numeri e moduli armonici ben precisi, nodi nevralgici dell'ordine complessivo del cosmo.

---

*Oratio de dignitate hominis: Is it really on the 'dignity of man'?*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* CX (2018), 4, pp. 911-928; F. BUZZETTA, *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 163-172 e pp. 277-281; BRIAN P. COPENHAVER, *The Secret of Pico's Oration*, cit.; STEPHEN A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe (AZ), 1998, pp. 102-105.

<sup>215</sup> Cfr. STEPHANE TOUSSAINT, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, in *Bruniana & Campanelliana*, 2 (2000), pp. 351-379. Si veda anche il rapporto tra *sermo divinus* e linguaggio profetico in Ficino, cfr. FICINO, *Commentaria in Philebum*, I, 12, in *Id., Opera*, II, cit., pp. 1217-1218: "Non absque magno mysterio Paulus divino sermoni omnes viventis actus tribuit penetrare spiritum, et animam, et corpus, discernere cogitationes et affectus: videre omnia et audire. Quasi Deus ipse ita sit in verbis suis, etiam per Prophetas prolatis, sicut mentis acies in conceptione nominis etiam praeter mentem in ipsa imaginatione prolatis". Cfr. anche *Marsilio Ficino: the Philebus commentary*, a critical edition and translation by Michael J. B. Allen, University of California Press, Berkeley, 1975, pp. 142-143.

<sup>216</sup> Il tema del linguaggio angelico, sovente un *medium* necessario all'elevazione dell'anima, fu già oggetto di ampio dibattito nell'età medievale. Cfr. TIZIANA SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris, 2003; EAD., *Il parlare degli angeli: un segreto di Pulcinella?*, in *Il Segreto. The Secret* (Micrologus XV), Sismel, Firenze, 2006, pp. 79-100; BERND ROLING, *Locutio Angelica: Die Diskussion der Engelsprache Als Antizipation Einer Sprechakttheorie in Mittelalter Und Früher Neuzeit*, Brill, Leiden, 2008; J. R. VEENSTRA, *La communication avec les anges. Les hiérarchies angéliques, la lingua angelorum et l'élevation de l'homme dans la théologie et la magie* (Bonaventure,

*Thomas d'Aquin, Eiximenis et l'Almandal*), in J.-P. Boudet, H. Bresc, B. Grevin (eds.), *Les Anges et la Magie au Moyen Âge. Actes de la table ronde de Nanterre* (8-9 Décembre 2000), Roma, 2002, pp. 773-812.

## Capitolo II

### Gli accordi dell'anima. Il *De Harmonia mundi* di Francesco Zorzi Tra *Harmonielehre* Platonica ed esegesi biblica

#### Francesco Zorzi. Profilo biografico

Francesco De Giorgio Veneto, altrettanto noto come Francesco Zorzi, nacque nel 1466 a Venezia da una delle famiglie più antiche della nobiltà lagunare<sup>217</sup>. Le notizie sulla prima fase della vita di Zorzi risultano scarse e incerte, e non consentono pertanto di ricostruire con esattezza la sua formazione di letterato e religioso. Probabilmente fece il suo ingresso nell'Ordine dei frati minori prima del 1482 e studiò filosofia e teologia a Padova, anche se le continue prese di posizioni contro i peripatetici sembrano allontanare l'ipotesi di un legame con le correnti dell'aristotelismo patavino. Nei suoi scritti sono invece piuttosto numerose le citazioni di Duns Scoto, spesso in toni elogiativi; è quindi possibile che Zorzi abbia frequentato le lezioni dei maestri scotisti presenti a Padova, sia nell'università, sia nella scuola

---

<sup>217</sup> Cfr. CESARE VASOLI, *Giorgi [Zorzi] Francesco*, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., pp. 395-400. La data di nascita di Zorzi rettifica quella del 1460, tradizionalmente accettata. Il documento da cui si desume è il tema natale di Francesco Zorzi, redatto dal medico e astrologo Antonio Gazio, e conservato in Bodleian Library of Oxford, MS. Canon. Misc. 24, f. 42r. Cfr. FRANCESCO GIORGIO VENETO, *L'elegante poema e Commento sopra il Poema*, éd. par Jean-Francois Maillard, Archè, Milano-Paris, 1991, p. 230, n. 33; FRANCESCO ZORZI, *L'armonia del mondo*, a cura di Saverio Campanini, Milano, Bompiani, 2010, p. CXXIII, n. 2.

del Santo. Per un lungo periodo Zorzi si dedicò alla docenza nelle scuole dell'Ordine con il titolo di *lector*.

Uno degli eventi principali della vita di Zorzi è il viaggio in Palestina, compiuto nel 1494<sup>218</sup>, un pellegrinaggio che lo portò alla scoperta dei luoghi biblici, percorrendo la Terrasanta da nord a sud. La visita della Terrasanta fu un episodio fondamentale della formazione di Zorzi, destinato a rimanere impresso nei suoi scritti. Nei ricordi del viaggio che affiorano dalle opere sue tardive, emerge del resto l'importanza che ebbe questa esperienza diretta, sia pure trasfigurata in una geografia dai forti connotati mistici e devozionali. Dal 1501 fino al 1509 Zorzi ebbe l'incarico di guardiano del convento di San Francesco della Vigna a Venezia, al quale forse già apparteneva, cui nel 1504 vi affiancò la carica di direttore spirituale e confessore del convento delle clarisse del Santo Sepolcro. Accanto all'attività nell'Ordine, il frate veneziano si occupò di condurre per conto della Serenissima numerose e delicate trattative diplomatiche, un esempio delle quali è il suo incontro con i rappresentanti della Lega di Cambray nel 1510. In seguito alla nomina a vicario provinciale, che mantenne nel triennio 1513-1515, Zorzi si recò a Roma, al capitolo generalissimo dell'Ordine, dove venne stabilita da Leone X la separazione tra conventuali ed osservanti. Nel 1522 fu eletto ministro provinciale, carica che tenne fino al 1525, anno della pubblicazione della sua prima e più rilevante opera, il *De Harmonia mundi totius cantica tria*, presso l'editore veneziano Bernardino Vitali<sup>219</sup>. La stesura di un lavoro così imponente occupò Zorzi per svariati anni, dal

---

<sup>218</sup> Nel suo *Commento sopra all'Elegante Poema* Zorzi afferma di aver compiuto il viaggio nel 1493. Tuttavia una serie di dati mettono in discussione la certezza dell'autore, rendendo più probabile la permanenza in Terrasanta nell'anno seguente. Cfr. FRANCESCO ZORZI, *L'armonia del mondo*, cit., pp. XXVI-XXVII.

<sup>219</sup> FRANCESCO ZORZI, *De harmonia mundi totius cantica tria*, Venetiis, Bernardus de Vitalibus, 1525; rist. anast. *De Harmonia mundi*, La Finestra, Lavis (TN), 2008.

1519 al 1523. Sulla base di alcune evidenze testuali, è tuttavia possibile datare l'inizio della redazione definitiva al 1520<sup>220</sup>.

L'abilità diplomatica consentì a Zorzi di svolgere anche il ruolo di consulente per Enrico VIII di Inghilterra intorno al caso del suo primo divorzio. Entrato in contatto con Richard Crocke, emissario del sovrano, all'inizio del 1530, Zorzi si adoperò per scoprire documenti e testi a sostegno della nullità del matrimonio del sovrano inglese, in modo da poter redigere un responso canonico favorevole<sup>221</sup>. La presa di posizione a sostegno del re irritò tuttavia l'autorità pontificia, che convocò Zorzi a Roma il tredici luglio dell'anno seguente, costringendolo di fatto a ritirarsi dalla causa, pur in assenza di un rifiuto formale. Negli anni 1533 e 1534 Zorzi venne nominato procuratore della fabbrica, con il compito di sovrintendere alla ricostruzione della chiesa di San Francesco della Vigna. Largamente favorito dal Doge<sup>222</sup>, il progetto architettonico venne affidato a Jacopo Sansovino, al quale Zorzi si oppose fin dall'inizio dei lavori. Solo l'intervento del doge rese possibile una conciliazione; il contrasto riguardava le misure da adottare nella costruzione dell'edificio<sup>223</sup>.

Nel 1536 il frate francescano licenziò a Venezia, presso i tipi di Berardino Vitali, gli *In scripturam sacram Problemata*<sup>224</sup>. Nel suoi sei tomi, il testo raccoglie un vastissimo numero di questioni relative all'esegesi biblica, circa tremila, che permettono Zorzi di spaziare in

---

<sup>220</sup> DHM 1, 6, 30; ID., *L'armonia del mondo*, cit., p. XV.

<sup>221</sup> Cfr. CESARE VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., pp. 180-189; GIULIO BUSI, *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Aragno, Torino, 2007, pp. 168-171.

<sup>222</sup> Zorzi ebbe anche modo di partecipare alla costruzione del santuario di Motta di Livenza.

<sup>223</sup> Il documento finale, un compendio di aritmo-logia platonica e speculazioni numeriche cabalistiche, venne sottoscritto da tutti gli artisti coinvolti nell'impresa, Jacopo Sansovino, Fortunio Spira, Sebastiano Serlio e Tiziano Vecellio. Cfr. M. T. FRANCO, *San Francesco della Vigna e Francesco Giorgi*, in *Architettura e Utopia nella Venezia del Cinquecento*, a cura di Lionello Puppi, Electa, Milano, 1980, pp. 410-411; ANTONIO FOSCARI e MANFREDO TAFURI, *L'armonia e i conflitti. La chiesa di S. Francesco della Vigna del '500*, Einaudi, Torino, 1983; *Architettura e Musica nella Venezia del Rinascimento*, a cura di Deborah Howard e Laura Moretti, Bruno Mondadori, Milano, 2006.

<sup>224</sup> FRANCESCO ZORZI, *Francisci Georgii Veneti minoritani In Scripturam Sacram problemata*, Venetiis, Bernardinus Vitalis, 1536.

tutti i campi del sapere coltivati durante la sua fervida vita intellettuale. Non tutti i tomi trattano direttamente il testo biblico; il quinto è dedicato alle dottrine dei “sette sapienti” (*De septem sapientium doctrina*)<sup>225</sup>, mentre il sesto e ultimo, *De multigenis rebus occorrentibus*, è riservato alle questioni residue, non affrontate negli altri libri. Nelle pagine dei *Problemata* emerge il vivo interesse di Zorzi per la sperimentazione e le scienze mediche, come pure per l'alchimia.

All'indomani della sua pubblicazione, l'opera sollevò dubbi in materia di ortodossia, ai quali Zorzi rispose redigendo un'*Apologia*, purtroppo perduta. Tuttavia i dubbi si estesero rapidamente all'intera opera del frate francescano, insinuandosi in figure di alto rilievo politico e culturale come il patrizio Pietro Bembo ed il cardinale Roberto Bellarmino. Quest'ultimo, in un suo trattato, si impegnò addirittura a confutare alcuni temi degli scritti zorziani<sup>226</sup>. Inevitabile fu dunque l'inserimento dei volumi del frate francescano nell'*Index librorum prohibitorum*, con la formula *donec corrigatur*. Nell'ultimo periodo della sua vita, trascorso al riparo del convento di Asolo, Zorzi si adoperò alla stesura dell'*Elegante Poema*, un ponderoso componimento in versi sul modello della *Commedia* dantesca.

---

<sup>225</sup> La serie dei Sette Sapienti proposta da Zorzi si discosta dalla tradizione dossografica, poiché accanto ad Ermete Trismegisto, Pitagora, Orfeo, Zoroastro e Platone compaiono Salomone e Giobbe.

<sup>226</sup> Cfr. ROBERTO BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1587), in ID., *Opera omnia*, IV, Napoli, 1858, pp. 36-37; C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 136.

## Le fonti ebraiche del *De Harmonia mundi*

Anche se non permette di ascrivere il *De Harmonia mundi* al genere della letteratura cabalistica, tra le pagine del capolavoro di Zorzi la continua attenzione verso il pensiero ebraico e la cabbala, la tradizione esoterica dell'ebraismo rabbinico, è certamente indiscutibile. Le fonti ebraiche della maggiore opera di Zorzi possono del resto essere divise in tre principali categorie; il testo biblico, verificato sul testo masoretico, le fonti post-bibliche, alle quali ricorre senza pregiudizi, valutando in ogni singolo caso la loro efficacia esegetica, e le fonti cabalistiche, verso cui dimostra il più completo interesse ed una pressoché totale approvazione. L'intero testo risulta così percorso da numerosi rimandi al testo biblico, spesso con citazioni di passi e termini tratti dall'originale ebraico. Il ricorso quasi incessante all'ebraico delle Sacre Scritture si accompagna alla feroce polemica contro la versione della *Vulgata*, valutata di volta in volta come una traduzione mendace, difettosa e incompleta. Si tratta di un attacco che si fonda sul culto umanistico per le fonti originali e antiche, in base ad una prospettiva che unisce tra loro pensatori rinascimentali dalle attitudini assai diverse come Johannes Reuchlin, Erasmo da Rotterdam, Lutero e Melantone, accomunando eruditi, riformatori e cabalisti.

Per quanto concerne invece la letteratura post-biblica, come è stato osservato<sup>227</sup>, Zorzi dimostra una certa dipendenza da Reuchlin e dal *De arte cabalistica*. Il teologo veneto si affida infatti alla distinzione tracciata da Reuchlin tra talmudisti e cabalisti, i primi assegnati alla

---

<sup>227</sup>Cfr. SAVERIO CAMPANINI, *Le fonti ebraiche del De Harmonia mundi di Francesco Zorzi*, in *Annali di Ca' Foscari*, XXXVIII, 3 (1999), pp. 29-74.

carnalità e alla materia, i secondi ritenuti invece depositari delle verità delle Scritture e dell'annuncio evangelico<sup>228</sup>. Zorzi si serve di questa divisione per precisarne il significato. Mettendo in relazione queste categorie di studiosi biblici con le due principali scuole filosofiche, egli considera i talmudisti come gli studiosi del mondo sensibile e della vita attiva, simili pertanto nel metodo e negli oggetti di indagine agli aristotelici, mentre assegna ai cabalisti, affini ai platonici, la contemplazione e lo studio delle realtà superiori<sup>229</sup>. Tale divisione di massima contiene tuttavia delle eccezioni, poiché Zorzi riconosce che alcuni seguirono ora un metodo, ora l'altro.

---

<sup>228</sup> Cfr. J. REUCHLIN, *De arte cabalistica*, cit., pp. 47-49.

<sup>229</sup> DHM 1, 2, 7, pp. 192-194: "Alii declarantes, et exponentes scripturam, et legem, quatenus ad hunc mundum sensibilem, et inferiorem, et activam vitam attinet, Talmudistae dicti sunt. Alii mundanarum curam, iudicialia, et omnimodum usum tam reipublicae, quam privatarum rerum Talmudistis reliquentes, contemplationique vacantes, et vitae supernae, omnia quae scripta sunt ad Archetypum retulerunt, et in illo aut per numeros, aut per symbolicam rationem, vel per anagogicum sensum omnia interpretati sunt".



# La Simbologia numerica e l'armonia dell'anima. Dalla psicogonia del *Timeo* alla processione procliana

## 1. Simbolismo numerico ed armonia del cosmo

Nel *De Harmonia mundi* Zorzi concepisce una delle opere più ricche del pensiero rinascimentale, in cui si avverte il forte influsso delle fonti cabalistiche e della teoria della musica. E' tuttavia arduo ricondurre il capolavoro del filosofo a un preciso filone di pensiero. Grandioso affresco insieme teologico e speculativo, l'*Harmonia mundi* può rappresentare legittimamente una tappa centrale dell'evoluzione di domini della conoscenza ben differenziati, eppure in continua e fruttuosa comunicazione tra loro, come il platonismo del Rinascimento, le correnti ermetiche, la teoria estetica rinascimentale e la cabbala cristiana<sup>230</sup>.

La chiave strutturale dell'opera rinvia direttamente alla scienza armonica. Seguendo la tabula riassuntiva posta all'inizio del trattato, il *De Harmonia mundi* si divide in tre grandi *Cantica* od inni, ciascuno articolato in otto toni, a loro volta suddivisi in moduli, secondo lo schema di intervalli della scala naturale diatonica, che la tradizione attribuisce a Pitagora stesso<sup>231</sup>. L'ordinamento ternario del testo non costituisce d'altra parte una novità assoluta, dal momento che venti

---

<sup>230</sup> Cfr. MARIA GIULIA ANDRETTA, *Il «De harmonia mundi» di Francesco Giorgio Veneto*, in *Bizantinistica* 16 (2014-15), pp. 323-48.

<sup>231</sup> Sugli aspetti del *De Harmonia mundi* inerenti la teoria musicale cfr. JEAN-FRANÇOIS MAILLARD, *Aspects musicaux du De Harmonia Mundi de Georges de Venise*, in *Revue de Musicologie* 58/2, 1972, pp. 162-175.

anni prima Pietro Bembo aveva fatto stampare presso i tipi di Aldo Manuzio i tre libri dei suoi *Asolani*, dialoghi sull'amore in prosa di ispirazione platonica, imperniati su un impianto triadico<sup>232</sup>. Argomento dei tre Cantici, a partire dal primo, sono in successione Dio, *Artifex* dell'intero creato, ed *Archimusaesus*, dispositore di ogni armonia, un termine già adottato da Agostino<sup>233</sup>; Cristo, *Sapientia* e *Verbum*, mediatore universale, ed infine l'uomo, nella sua dimensione escatologica di ultimo attore della creazione. Al cuore di un testo ricco ed articolato come il *De Harmonia mundi* risiede una dottrina, mediante la quale è possibile risalire al principio armonico con cui Dio ha compiutamente disposto il cosmo, e che da questo si dipana come uno immenso arazzo percorso da segni ed influenze. Saverio Campanini paragona l'intero impianto dell'opera ad una scala elicoidale di dimensione frattale, cui si possono attribuire tre differenti ordini di significato; armonico, architettonico e mistico<sup>234</sup>. Se analizziamo lo sviluppo del testo nei termini della gradazione melodica, ciò comporta che un avanzamento nell'esposizione costituisca anche un ritorno ad un punto precedente, in analogia con quanto accade alla nota fondamentale al compimento dell'ottava. Sempre per l'opinione di Campanini, la forma elicoidale<sup>235</sup> permette

---

<sup>232</sup> Cfr. PIETRO BEMBO, *Gli Asolani*, Aldo Manuzio, Venezia, 1505; ID., *Gli Asolani*, sotto la direzione di G. Dilemmi, Accademia Della Crusca, Firenze, 1991. Cfr. LINA BOLZONI, *Il cuore di cristallo. Ragionamenti d'amore, poesia e ritratto nel Rinascimento*, Einaudi, Torino, 2010, in part. pp. 5-110; EAD., *Les Asolani de Pietro Bembo, ou le double portrait de l'amour*, in *Italique*, IX (2006), pp. 9-27; CLAUDIO BERRA, *La scrittura degli "Asolani" di Pietro Bembo*, La Nuova Italia, Firenze, 1995.

<sup>233</sup> DHM, *Prooemium Primi Cantici*, p. 22, ed *Ibidem*, 1, 8, 1, p. 930. Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 2, 11. Cfr. CLAUDIO MORESCHINI, *Rinascimento cristiano. Innovazioni e riforma religiosa nell'Italia del quindicesimo e sedicesimo secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2017, pp. 72-74.

<sup>234</sup> S. CAMPANINI, *Haopan Betoc Haopan. La struttura simbolica del De Harmonia Mundi di Francesco Zorzi*, in *Materia giudaica* 3 (1997), pp. 13-17. Cfr. anche *L'armonia del mondo*, cit., p. LIV: "[...] da un lato la struttura generale del *De Harmonia mundi* non nasconde la propria ambizione di riprendere la struttura stessa dell'universo e dei mondi che lo compongono, dall'altro ogni singolo capitolo dell'opera aspira a riprodurre, in scala, le linee portanti dell'insieme".

<sup>235</sup> Già presente in Dionigi Areopagita (*De divinis nominibus*, 149), la visione elicoidale dell'*ascensio animae* è probabilmente raffigurata nelle scale a chiocciola della piramide rappresentata alla quinta incisione dell'*Hypnerotomachia Polyphilii*. Romanzo allegorico,

allo scritto di superare punti di arresto, rinviando a parti omologhe precedenti o successive, secondo uno schema di analogie ancora di natura frattale. *Pars pro toto*, ogni suddivisione del testo dona infatti l'immagine complessiva dello stesso, e ad essa armonicamente rimanda<sup>236</sup>.

Che il numero, nelle sue molteplici accezioni di unità numerica, rapporto geometrico e tono armonico, sia uno dei concetti cardine intorno ai quali si regge la grandiosa impalcatura del *De Harmonia mundi* è inoltre attestato dal titolo di un modulo, appartenente al primo Cantico dell'opera<sup>237</sup>:

*Quod Deus sit omnium rerum, et numerorum foecunditate plenus, ut possit omnia consonatissime.*

Fonte e *auctoritas* principale del pensiero aritmologico di Zorzi è senza dubbio la tradizione platonica, nella quale i numeri agiscono in qualità di mediatori di ogni proporzione e armonia<sup>238</sup>:

---

fondato sul viaggio iniziatico del protagonista Polifilo alla ricerca dell'amata Polia, nell'*Hypnerotomachia* ogni elemento architettonico o paesaggistico assume una peculiare valenza simbolica. Cfr. FRANCESCO COLONNA, *Hypnerotomachia Polyphilii*, Venetiis, in aedibus Aldi Manutii, dec. 1499, f. bii r: "El sopra narrato calle interscalpto nel fermo saxo, conducea, ove erano le scale, cum flexuoso meato, nel centro per amfracti coclei per la quale scandevasi alla altissima cima di essa Pyramide [...]". Cfr. FRANCESCO COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, a cura di Marco Ariani e Mino Gabriele, 2 voll., Milano, Adelphi, 1998; MINO GABRIELE, *I geroglifici e il mito dell'Egitto nel Polifilo*, in *Venezia e l'Egitto*, a cura di E. M. Dal Pozzolo, R. Dorigo, M.P. Pedani, Skira, Milano, 2011, pp. 186-189; STEFANO COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili e Roma - Metodologie euristiche per lo studio del Rinascimento*, Gangemi Editore, Roma, 2012.

<sup>236</sup> Campanini sottolinea come il suo riferimento ai frattali nulla abbia a che fare con la geometria del Novecento e le teorie del matematico Benoit Mandelbrot, ma rinvii piuttosto al motivo della *mise en abyme*, assai ricorrente nell'arte e nell'architettura del Medioevo.

<sup>237</sup> DHM 1, 1, 5, p. 48.

<sup>238</sup> DHM, pp. 52-55 (traduzione di Saverio Campanini): "Egli, inoltre, contiene tutti i numeri, essendo l'autentica unità, che costituisce la radice ed il principio di tutti i numeri e conferisce a ogni cosa la numerabilità. Ogni molteplicità, infatti, deriva dall'uno (secondo quanto afferma lo stesso Proclo nei Teoremi teologici). Né alcunché potrebbe essere uno, creando, insieme ad altri, la pluralità (continua Proclo), se non paragonando a sé l'unità in virtù della sua partecipazione all'Uno. Nessuno dubita che tale Uno primigenio sia Dio, il quale, prima di

*Continet insuper omnem numerum existens ipse vera unitas, quae principium, et radix omnium est numerorum, dans omnibus, ut numerentur. Omnis multitudo ut idem Proculus ait in theorematibus theologicis, est ab uno. Nec aliquid esset unum, simul cum aliis multitudinem faciens (uti ibi prosequitur) nisi per unius participationem unitatem sibi compararet. Quod unum, et antiquissimum nemo ambigit Deum esse, qui antequam peculiarem unitatem rebus inferioribus communicaret, in primum numerum se diffudit. Et hinc in denarium (si Hebraeorum theologiam admittimus) tamquam in decem ideas, et mensuras omnium numerorum, et rerum omnium faciendarum [...].*

Attraverso un recupero della dialettica di Proclo, Zorzi riconduce dunque a Dio ogni molteplicità, avendo partecipato fin dal principio della sua unità originaria<sup>239</sup>. Particolare enfasi viene fornita al numero dieci, di grande valore nella tradizione pitagorica come nella cabbala ebraica. Pertanto, all' interno del suo sistema, il movimento di ritorno della dialettica procliana, od *epistrophè* (ἐπιστροφή), viene garantito dalla successione delle dieci sefirot. Nello schema metafisico del pensatore veneto, la decade costituisce d' altra parte un vero e proprio anello di congiunzione tra diversi piani ed aspetti del cosmo<sup>240</sup>:

---

conferire l'unità particolare alle realtà inferiori, si è effuso nel primo numero. E di qui (se accettiamo la teologia degli ebrei), nel denario, ovvero in dieci idee e misure di tutti i numeri e di tutto ciò che sarebbe stato creato”.

<sup>239</sup> Cfr. FRANÇOIS SECRET, *Franciscus Georgius Venetus et ses références à Proclus*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* XXXVI (1974), pp. 78-81.

<sup>240</sup> DHM 1, 1, 5, pp. 54-55: “Tutte le cose che si trovano al di sotto della sfera della luna sono ricondotte all'unità originaria per mezzo dell'uomo che è il decimo genere delle realtà soggette a corruzione; analogamente, i nove cieli per mezzo del decimo, che viene chiamato Empireo; e, ancora, le nove schiere degli angeli per mezzo della decina loro pertinente [...]”.

*Et omnia quae sub globo lunari sunt, per hominem tamquam per decimum genus eorum, quae sunt corruptioni subiecta, et coeli novem per decimum coelum, quod empyreum dicunt, et novem angelorum ordines per suam decadem in primariam unitatem restituuntur.*

In quanto decima specie delle creature poste nel mondo sublunare, l'uomo completa e porta a perfezione il loro numero, in modo da ricomporlo nell'unità divina. Lo stesso si verifica nel mondo superiore con l'Empireo, con il quale si conclude la serie dei nove cieli. Dopo la successione di nove, un decimo elemento ha pertanto il compito di ricondurre all'unità l'intera serie, attraverso un movimento di *reductio ad unum* analogo all'*epistrophè* procliana<sup>241</sup>. Una ulteriore dimostrazione viene fornita nello stesso capitolo, poco oltre. Zorzi pone infatti a compimento dei nove ordini angelici Cristo, *eorum regem, qui et angelorum, et Dei natura amplectitur in quem autem terminentur omnia*<sup>242</sup>. In analogia con le proprietà della decade, che chiude la successione delle unità ed inizia le decine, il decimo membro di una serie si pone sempre al principio di una nuova sequenza. Il decimo elemento presenta infatti una natura duplice, che da un lato lo fa appartenere alla serie che conclude, mentre dall'altro lo rende membro di una nuova successione<sup>243</sup>:

---

<sup>241</sup> Cfr. WERNER BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge Seiner Metaphysik*, Klostermann, 1965, pp. 361-366; trad. it. ID., *Proclo, I fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1990, pp. 391-396; LLOYD P. GERSON, *Epistrophe eis heauton: History and Meaning*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), pp. 1-32.

<sup>242</sup> DHM 1,4, 33, p. 506.

<sup>243</sup> *Ibidem*, pp. 506-507: "Occorre notare che il decimo elemento è sempre caratterizzato da una natura duplice: partecipa infatti della serie di cui è l'ultimo elemento e di quella di cui è il primo. Il dieci, infatti, rappresenta il compimento delle unità e l'inizio delle decine".

*Illud quoque advertendum est, quod decimus semper sapit duplicem naturam, et numeri, cuius est finis, et illius, cuius est principium. Decem enim finis est numerorum, et principium denariorum.*

La speculazione di Zorzi trova adeguato supporto nel testo biblico: il *locus classicus* è rappresentato dal celebre passo di Sapienza 11, 20<sup>244</sup>, mentre il senario, numero che determina la ripartizione dei primi sei giorni della Genesi, costituisce il modello in base al quale Dio ha ordinato il cosmo. Il sei racchiude infatti in sé tutte le cifre principali, che esprimono i rapporti e le misure poste a fondamento dell'intero creato. L'unità è simbolo dell'essere e dello spazio, mentre il due, il tre ed il quattro rappresentano le forme degli enti e le tre dimensioni. Il cinque, unione di pari e dispari, descrive invece la generazione e la Terra, mentre le realtà celesti ricadono nuovamente sotto il senario. Somma dell'unità, della diade e della triade, nel sei si manifesta inoltre la struttura geometrica del triangolo. Numero appunto triangolare, ovvero formato dalla somma algebrica di numeri contigui, il senario rinvia necessariamente alla Trinità. Il tre con i suoi multipli è dunque, insieme al senario, il fondamento dell'aritmologia di Zorzi, come della simbologia musicale, poiché nel rapporto del quattro rispetto al due si rivela la proporzione doppia, essenziale alla teoria armonica. Lo rende evidente d'altra parte la stessa divisione del *De Harmonia mundi* in tre Cantici.

Anche i primi generi di tutte le cose rispondono ad una triplice scansione: riprendendo la psicogonia del *Timeo* e la progressione del lambda platonico, le categorie generali degli enti sono infatti ricondotte a ventisette, multiplo di tre e nove, e si distribuiscono secondo una scala gerarchica composta da tre sequenze di novenari, la

---

<sup>244</sup> Sap. 11, 20: "Sed omnia in mensura et numero et pondere disposuisti".

sopraceleste, la celeste e l'elementare<sup>245</sup>. Nel disegno metafisico di Zorzi, evidentemente ripreso dal corpus dionisiano e dall'*Heptaplus* di Pico<sup>246</sup>, la prima enneade è costituita dalle gerarchie angeliche, entità perfette e tuttavia sprovviste di potere creativo, mentre la seconda dalle sfere celesti, ordinate in modo da accogliere gli influssi delle realtà superiori per trasmetterli ai gradi più bassi della creazione. La terza e ultima enneade dispiega il processo della creazione del cosmo, il quale si compie attraverso il principio del quaternario. Il transito o discesa al mondo sublunare comporta pertanto per il filosofo e teologo veneto un passaggio dal ternario al quaternario<sup>247</sup>:

*Qui si gaudet ternario numero, diffunditur tamen in creata per quaternarium. Ideo per elementa illa quadrifalia, suprema, et media consonantissimo numero (ut statim disseremus) distribuit dividens machinam hanc in quator mundi partes: Eurum, Zephyrum, Austrum, et Boream, et coelum per illas triplicitates, igneam, aeream, aqueam, et terream.*

Il quaternario agisce dunque nel mondo inferiore quale *radix et exordium omnium*, parametro di ogni trasformazione e mutamento cui vanno incontro piante, animali e minerali. Principio di ordinamento

---

<sup>245</sup>DHM 1, 3, 2, p. 252: “Ternario vero quadrato, aut superficiali distribuuntur tres enneades, ut sint novem intelligentiarum ordines, novem coeli, novemque genera corruptibilium, et generabilium, quae omnia decimo non sine mirabili sacramento (ut suo loco delaribimus) perficiuntur”. Il decimo elemento di tali serie, come si è visto, ha la funzione di connettere ogni novenario alla perfezione dell'unità.

<sup>246</sup>Cfr. PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scripti vari*, a cura di Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze, 1942, pp. 185-187; BRIAN OGREN, *The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico della Mirandola's Heptaplus and Nahmanidean Kabbalah*, in *Rinascimento* XLIX (2009), pp. 27-43.

<sup>247</sup>DHM 1, 3, 12, pp. 308-309: “Egli, benché si compiaccia in sé del numero ternario, tuttavia si diffonde nel mondo mediante il quaternario; per mezzo della quaterna degli elementi Egli distribuisce cioè le realtà supreme, inferiori e intermedie grazie ad un numero perfettamente consonante (come dimostreremo tra breve), dividendo il creato nei quattro estremi del mondo: Euro, Zefiro, Austro e Borea, e il cielo per mezzo dei quattro terzetti: igneo, aereo, acqueo e terreo”.

del mondo sensibile, ad esso si riportano le quattro direzioni cardinali ed i quattro venti. Quattro sono inoltre i Tetramorfi, o *primaria genera* delle creature animate, da cui discende la molteplicità dei viventi. Assisi di fronte al tribunale di Dio, secondo la visione di Ezechiele<sup>248</sup>, sovrintendono al piano inferiore del cosmo. Tuttavia gli attributi del quaternario si estendono oltre. Mediante esso si esprimono le cinque armonie musicali, la doppia, la tripla, la quadrupla, la sesquialtera e la sesquiterza; il numero quattro è inoltre il risultato della prima potenza, il quadrato di due. Altresì il quaternario costituisce il numero triangolare secondo cui si dispongono le unità della *tetraktys*. Il quattro rappresenta inoltre il principio armonico secondo cui si distribuiscono i quattro elementi. I costituenti della materia si allineano infatti in base ad una proporzione unica, i cui estremi sono il fuoco e la terra, mentre i termini medi acqua e aria. Ancora riprendendo il *Timeo*, il significato della proporzione viene espresso dal numero romano X<sup>249</sup>, e ad ognuno dei quattro bracci del grafema corrisponde un elemento<sup>250</sup>.

Terra, fuoco, aria e acqua, corrispondono poi a quattro rispettive serie numeriche; le estreme sono nuovamente legate ai due primi elementi, e da esse si ricavano le successioni attribuite ad aria e acqua. Responsabile della disposizione del piano sensibile del cosmo, l'idea del quaternario è nondimeno presente nel Sommo Artefice mediante la sua presenza nel Tetragramma<sup>251</sup>. Come il ternario discende infatti

---

<sup>248</sup> Ezechiele 1, 10.

<sup>249</sup> Cfr. PLATONE, *Timaeus* 36b.

<sup>250</sup> ID., *Timaeus* 36c.

<sup>251</sup> Si veda l'analogia tra il Tetragrammaton e la struttura del mondo già espressa da Ficino. Cfr. FICINO, *Opera*, p. 1310: "Sed cur voluit Deus quatuor ubique literis invocari? Forsitan quia et ipse per quatuor gradus cuncta disponit, scilicet essentia, esse, virtute, actione componens, item coelestia triplicitatibus signorum quatuor, ignea, aerea, aquea, terrea et quae sub coelo sunt, quatuor similiter elementis".



dalla natura trina dell'Altissimo, così il quaternario deriva dal Nome divino di quattro lettere<sup>252</sup>.

---

<sup>252</sup> Cfr. DHM 1, 3, 12, p. 310: "Quae omnia emanant ab opifice trino, cui tamen inest quaternionis idea, ut utrumque ex suo magno nomine tetragrammo discere possimus, quae suo loco declaranda reservabimus".

## 2. Le strutture armoniche dell'Anima

La chiave della costruzione del mondo in base alle forme che lo governano è tuttavia fornita da Zorzi al quinto tono del primo Cantico. In queste pagine Zorzi rivela lo schema che struttura e nel contempo pervade l'anima ed il mondo, sempre secondo il sistema armonico diatonico adottato dal *Timeo*. Il teologo veneto traccia una serie lineare composta da trentaquattro elementi, che equivalgono a quattro diapason, più un diapente ed un tono<sup>253</sup>. La speculazione di ordine aritmologico procede poi ad affrontare la gematria, ed il ruolo essenziale del numero ventisette. A tale riguardo, Zorzi riprende gli insegnamenti della cabbala. Secondo la teologia degli ebrei, Metatron è la più perfetta di tutte le creature, ed il valore numerico delle lettere che compongono il suo nome corrisponde a 999, cifra che precede il mille rappresentato dall'aleph, e dunque la compiuta perfezione dell'Artefice. Nei tre ordini di centinaia, decine ed unità in cui si articola, il nome comprende anche i tre novenari della creazione, mentre la somma delle cifre che lo compongono riporta ancora a ventisette<sup>254</sup>. In merito a questa analisi aritmologica appare assai opportuna l'osservazione di Cesare Vasoli, il quale ha scorto nell'esegesi cabalistica effettuata da Zorzi il tentativo di indagare a fondo, tramite lo studio dei *nomina divina*, i segreti dell'armonia cosmica<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> DHM 1, 5, 4, pp. 522-523.

<sup>254</sup> La divisione per nove coinvolge anche gli attributi divini della cabbala, le sefirot, considerando a parte Keter, la più elevata. Cfr. in proposito la *Conclusio cabalistica* LXII, in PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones*, p. 138: "62. Qui profunde consideraverit novenarium beatitudinum numerum, de quo apud Matthaeum in evangelio, videbit illas mirabiliter convenire novenario novem numerationum, quae sunt infra primam, quae est inaccessibilis divinitatis abyssus".

<sup>255</sup> Cfr. CESARE VASOLI, *Il tema musicale e architettonico della "Harmonia mundi" da Francesco Giorgio Veneto all'Accademia degli Uranici e a Gioseffo Zarlino*, in *Musica e*

L'interpretazione è comunque condotta nel pieno rispetto della dottrina cristiana; Zorzi precisa infatti che Metatron corrisponde ad un attributo di Maria, la genitrice di Cristo, e pertanto la creatura più perfetta<sup>256</sup>. Ancora grazie alla gematria, che Zorzi definisce *illam partem secretioris theologiae*, si scopre che anche il nome divino di Principe degli eserciti, תְּאוֹרֵבְצָר, che Zorzi cita in riferimento a *Genesi* 2,1, conserva anch'esso il valore numerico di 999<sup>257</sup>. Secondo la regola di un'analogia sempre più stringente, lo stesso numero si ottiene sommando le lettere che contengono il grande Nome Divino, unite a quelle dei quattro elementi. In tale modo secondo Zorzi si dimostra come le consonanze e le proporzioni stabilite dai tre novenari si riverberino in tutto il cosmo. Secondo Zorzi, anche Pitagora ed i suoi seguaci si sarebbero appropriati di questo metodo, benché non tutti i filosofi si siano mostrati in grado di carpirne i segreti. E' dunque in un'immagine grandiosa e corale che il filosofo e cabalista veneto compendia la relazione che intercorre tra i novenari ed il loro Artefice<sup>258</sup>:

*Et hunc modum procedendi in rebus physicis, et divinis, imitatus est Pythagoras, et sequentes ipsum, quamquam multi horum*

---

*storia* VI, 1 (1998), pp. 193-210, p. 201: “Lo Zorzi intende, poi, misurare perfettamente i ritmi di questa armonia, individuando nelle proporzioni matematiche stabilite dal *Timeo* la prima ‘chiave’ della conoscenza del mondo. [...] l’indagine cabalistica sui nomi di Dio e le lettere di cui è composto gli permette di tentare nuove ‘variazioni’ sulla ‘cifra’ originaria, nella quale si compendia l’ultimo segreto della consonanza cosmica cui allude l’accordo proposto nel *Timeo*”.

<sup>256</sup> Il rapporto tra Metatron e Maria comporta la condivisione di una funzione, e resta quindi *ex officio*, senza implicare alcuna relazione di identità. Cfr. S. CAMPANINI, *Nomen officii non personae. Peripezie d’angeli cabbalistici*, in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* XLVII/3 (2011), pp. 573-94, in part. p. 590 ss.

<sup>257</sup> DHM 1, 5, 7, pp. 526-527: “Postquam Moses mundi totius fabricam descripsit, subintulit: Completi sunt coeli, et omnis exercitus eorum [...]”.

<sup>258</sup> *Ibidem*, pp. 528-529: “Pitagora e i suoi seguaci hanno imitato questo metodo di indagine delle realtà fisiche e del mondo divino, benché molti, non conoscendo adeguatamente i misteri in essi contenuti e affaticandosi intorno ai numeri puri, abbiano perso tempo ed energie. Ora, quei tre novenari, ricolmi di corrispondenze musicali e di esatte proporzioni, risuonano da ogni parte e cantano le lodi del loro Artefice, affrettandosi verso di lui con il loro dolcissimo movimento”.

*sacramentorum ignari circa pueros numeros laborantes tempus, simul et industriam perdiderunt. Illi igitur tres novenarii suis musis, et consonantiis referti, undique circumsonantes suum opificem collaudant ad eundem suavissimo cursu properantes.*

Ogni consonanza dipende e si genera sempre in relazione all'Unità originaria, Dio. È in base al rapporto necessario con la Monade divina, afferma Zorzi, che l'intero cosmo trae la sua unità, come ogni ente<sup>259</sup>. Sullo sfondo di una simile cornice metafisica, retta da precise proporzioni, già oggetto della teoria musicale degli antichi e della gematria della cabbala, Zorzi procede ad esaminare l'armonia che sostiene sia l'anima dell'uomo sia l'Anima del cosmo. Fondandosi sulla dottrina del *Timeo*, il frate veneziano si chiede quale nota dell'eptacordo perfetto possa corrispondere all'anima<sup>260</sup>. Essendo la modalità di suddivisione dell'anima immateriale, deve per necessità trattarsi di una nota espressa da un numero non divisibile o moltiplicabile<sup>261</sup>:

*Est igitur in anima iste divisionis modus immaterialis, intellectualis, impermixtus, animalis substantiae perfectivus, generativus*

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, pp.529-530.

<sup>260</sup> Cfr. PLATONE, *Timaeus* 34c-35a.

<sup>261</sup> DHM 1, 5, 9, pp. 530-533: "Vi è dunque nell'anima una modalità di suddivisione immateriale, intellettuale, e priva di commistione, che perfeziona la sostanza animale, genera la moltitudine che si trova in essa e sotto il suo controllo, ed è atta, infine, a ricondurre l'anima stessa, mediante l'armonia, a un unico ordine. Essa raccoglie le diverse parti, poiché è la causa della purezza priva di mescolanza e conferisce all'anima la comunione delle ragioni che confluiscono nella moltitudine, in modo tale che l'anima stessa sia (secondo la dottrina del *Timeo* e di Platone) a un tempo divisibile e indivisibile".

*multitudinis, quae in ipsam, et sub ipsa est, eiusdemque ad unum ordinem per harmoniam collectivus, qui diversas partes colligit, et impermixtae puritatis causa existens, conferensque ipsi animae multitudinis confluentem rationum communionem, ut sit ipsa anima (sicut docent Timaeus, et Plato) partibilis, et impartibilis.*

Dunque, se l'anima fosse divisibile materialmente, di certo non potrebbe perfezionare la sostanza animale, né esservi preposta. L'anima è allora una totalità dotata di parti; pertanto l'elemento comune o totale, come accadde ai tempi del *Fiat* divino, precede ogni molteplicità. Dopo essersi soffermato sull'antiorità del tutto rispetto alle parti, Zorzi procede a identificare piuttosto rapidamente, senza ulteriori digressioni, l'unità dell'anima con l'intelletto<sup>262</sup>. Tale conformazione dell'anima implica un doppio moto. Il primo movimento comporta l'ascesa verso la Monade divina, il secondo invece la discesa e l'avvicinamento agli enti materiali. Nella prima direzione l'anima e le sue parti si trovano progressivamente condotte ad una maggiore unità, mentre nel secondo senso vanno inevitabilmente incontro ad una divisione crescente. Riprendendo Proclo, Zorzi definisce il primo cammino apollineo, ed il secondo dionisiaco<sup>263</sup>:

---

<sup>262</sup> DHM 1, 5, 9, p. 532: "Est igitur anima unica, et multiplex, unitatem habens in ipso intellectu, qualitatem autem, et multitudinem ad inferiora tendens". Cfr. PROCLO, *Institutio Theologica*, 33.

<sup>263</sup> *Ibidem*, pp. 534-535: "[...] ciò che in sé è unico, discendendo verso le realtà infime, va incontro alla divisione, ma ritornando a sé si ricompone e si ricompatta, percorrendo il cammino dionisiaco e apollineo, secondo quanto insegna per sommi capi Proclo sulla base dell'antica teologia di Orfeo, Esiodo, Euripide ed Eschilo, i quali introdussero nelle loro composizioni poetiche ciò che appresero da uomini divini. Vi è, infatti (secondo quanto insegnano quegli autori) nell'Archetipo un sole divino dal quale promana ogni bellezza musicale, ogni ornamento, ogni armonia unificante e ogni vita [...]".

*Et quae in existens unica est, ad infima descendens dividitur, rursus ad se adversa componitur, et reunitur pergens via dionysiaca, et apollinea, ut tangit Proculus ex antiqua theologia Orphei, Hesiodi, Euripidis, et Aeschyli, qui in fabulis involverunt, quae a viris divinis didicerant. Est enim (ut illi docent) in Archetypo divinus sol, a quo omnis numerosa pulchritudo, omnisque decor, et cunctiens harmonia, vitaeque emanat [...]*

Tuttavia, pur discendendo dalle dottrine degli antichi poeti, che a loro volta le appresero a *viris divinis*<sup>264</sup>, Zorzi sottolinea come, per rendere l'altezza dei misteri divini, la metafora del sole visibile sia del tutto inadeguata<sup>265</sup>. L'allegoria del sole si mantiene invece adatta per indicare il duplice corso del settenario dell'anima, ascendente e discendente, entrambi scanditi dal ritmo settenario. Eppure il settenario di Apollo, o sole diurno, unifica e sana, mentre quello di Dioniso, sole notturno, lacera e divide. Il settenario corrisponde all'armonia del *bisdiapason*, somma dell'unità, del quaternario, e della diade, secondo le dottrine attribuite Pitagora non un numero in senso proprio, ma una commistione di unità<sup>266</sup>. In base alla teoria musicale espressa negli *Harmonica* di Tolomeo, e diffusa dal *De institutione musica* di Boezio<sup>267</sup>, la doppia ottava o *bisdiapason* è dunque l'intervallo armonico che configura l'anima nel suo complesso. L'aspetto divisore del settenario deriva invece dalla sua composizione, data dall'unione del primo numero dispari, il tre, con il primo pari, il quattro. Tre e quattro, rispettivamente attivo e passivo, costituiscono quindi i primi due numeri della successione aritmetica.

---

<sup>264</sup> Sulle fonti ficiniane relative ai *Poetae Theologi* cfr. FICINO, *Opera*, p. 287.

<sup>265</sup> Intorno alla concezione della *pia philosophia* zorziana cfr. CLAUDIO MORESCHINI, *Francesco Zorzi e la pia philosophia: alcune ricerche sulle fonti*, in *Bruniana e campanelliana*, XX, 1 (2014), pp. 97-114. Secondo Moreschini, rispetto alla concezione di Ficino Zorzi pone ulteriormente in risalto il carattere cristiano della *prisca philosophia*.

<sup>266</sup> Cfr. *Nicomachus apud Iamblichum Theologoumena arithmeticae* 17, 16-17.

<sup>267</sup> Cfr. BOEZIO, *De Institutione Musica* V, 11.

Dopo l'accordo dell'anima con il settenario, numero dinamico provvisto di una duplice funzione, divisoria ed unitiva<sup>268</sup>, Zorzi illustra in quali modi il novenario, a causa dell'analogia tra macrocosmo e microcosmo, si rifletta nell'uomo. Secondo la fisiologia platonica ripresa dal teologo francescano, l'uomo risulta composto da otto elementi, quattro corruttibili, ed altrettanti incorruttibili, i quali, sommati all'anima, formano una perfetta enneade. Questo novenario è il corrispettivo microcosmico della terza enneade, mentre la somma dei cinque sensi esterni più i quattro interni, immaginazione, fantasia, facoltà cogitativa e senso comune, si rivela speculare alla seconda. Il novenario più elevato, composto dalle nove schiere angeliche e dalle nove sefirot, si riflette invece nell'intelletto dell'uomo<sup>269</sup>, che, in qualità di decimo membro di questa serie, anela a congiungersi ad essa. Già apparso in precedenza<sup>270</sup>, il motivo della decade rivela come la minuziosa e dettagliatissima macchina concettuale dell'*Harmonia mundi* ripeta nelle sue parti non solo la struttura generale del testo, ma anche i suoi contenuti e movimenti dialettici.

Altri passi sostanziali sulla natura armonica dell'anima sono i capitoli undicesimo e dodicesimo del quinto modulo, dove il teologo francescano esamina i legami tra l'anima, le sue tre facoltà ordinatrici ed il settenario. La chiave numerica del sette, che si dimostrerà centrale anche nei trattati di Alessandro Farra e Fabio Paolini, viene introdotta passando in rassegna le tre facoltà contenitive che l'anima dell'uomo, al pari dell'*Anima mundi*, possiede. Si tratta dei tre ordini di proporzione noti altrimenti come medietà platoniche; la geometrica,

---

<sup>268</sup>DHM 1, 5, 9, p. 534: "Et hic ex unitate, binario, et quaternario resultat, ex quibus consurgit bisdiapason, harmonia videlicet perfectissima, unde merito lyram gestare dicitur, et harmoniae dux. Et bene vitae, dissolutionisque auctori septenarius attribuitur, qui ex primo impari, scilicet ternario, et ex primo pari, quaternario videlicet componitur".

<sup>269</sup>*Ibidem*, 1, 5, 10, pp. 538-540.

<sup>270</sup>DHM 1, 1, 5, pp. 54-55.

che unisce tra loro i procedimenti delle sostanze, l'armonica, grazie alla quale è possibile cogliere l'identità, e infine l'aritmetica, deputata a comporre le alterità in unità. Figlie di Temi, dea che fin dalla poesia arcaica presiede all'equilibrio e a tutto ciò che si mostra lecito, tali tre funzioni percorrono la sostanza del mondo come l'anima dell'uomo, rendendola unica e armonicamente ordinata nei suoi rapporti sia con gli altri enti, sia con le parti e facoltà che la compongono<sup>271</sup>. Su un piano più complessivo, l'armonia universale verso cui riconducono l'anima individuale e cosmica, dipende sia dagli intervalli musicali che dai valori numerici sottesi alle lettere dell'alfabeto ebraico. L'intera compagine del cosmo, comprensiva di stelle, pianeti, segni dello Zodiaco ed elementi della natura, si trova così disposta secondo un ordine che si riflette nel numero di lettere di cui dispone l'alfabeto ebraico<sup>272</sup>:

*Tria enim elementaria principia praesupponunt, terram, aquam, et ignem, aerem vero non habent tamquam materiam, sed veluti glutinum, et spiritum illa tria connectentem. Quibus ternis principiis tres literas alphabeti ipsorum applicuerunt אַמֶּשׁ . Et quia illa a quibusdam intelligentiis (quas Ophaninos vocant) disponuntur per septem literas denotare voluerunt, quae sunt bifariae productionis, remissius videlicet, et fortius pro varietate apicum ipsis appositorum.*

<sup>271</sup> *Ibidem*, 1, 5, 11, pp. 542-544.

<sup>272</sup> *Ibid.*, 1, 5, 17, pp. 568-569: "Essi postularono tre principi elementari: terra, acqua e fuoco, mentre l'aria non la considerano un elemento materiale ma come una sorta di collante e di spirito che connette gli altri tre elementi. Riferirono poi questi tre principi a tre lettere del loro alfabeto אַמֶּשׁ. Poiché questi tre principi sono disposti da certe intelligenze (che chiamiamo ofanini) nei sette pianeti erranti, che si trovano ora nella propria, ora nella casa altrui, li vollero indicare mediante sette lettere: che hanno una pronuncia duplice, ora più lieve, ora più forte, a seconda dei segni diacritici che recano. Tali lettere sono בְּגִדְכֶפֶרֶת. Le rimanenti dodici lettere, caratterizzate da una pronuncia costante, sono riferite ai dodici segni zodiacali: הַרוּחַ שִׁילְמַנְסֶצֶק. In tal modo distribuirono tutte le lettere del loro alfabeto, che sono ventidue". Tali associazioni si rifanno ad uno dei testi più antichi ed influenti della cabbala ebraica, il *Sefer Yetzirah*, databile ai primi secoli dell'era cristiana. Cfr. ARIEL KAPLAN, *Sefer Yetzirah; The Book of Creation In Theory and Practice*, Weiser Books, San Francisco, 1997; TZAHI WEISS, *Sefer Yesirah and Its Contexts: Other Jewish Voices*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (Penn.), 2018.



*Quae literea huiusmodi sunt בגדכפרת, reliquas autem duodecim literas semper uniformis prolotionis, duodenis signis ascribunt, quae sunt .הרוזחטילמנסצק. Et sic omnes literas alphabeti ipsorum distribuerunt, quae viginti duo sunt.*

Giungendo poi a valutare un nuovo legame tra l'anima ed il settenario, Zorzi ne conferma l'importanza sulla base della filosofia platonica, non senza evitare tuttavia un confronto con le dottrine cabalistiche. La struttura dell'anima umana si riassume in sette termini, il primo dei quali è l'unità, che la rende simile a Dio. Il secondo, che sta in rapporto di doppia proporzione rispetto al primo, rappresenta la provenienza divina dell'anima, mentre il terzo il ritorno a Dio. In relazione a questo nuovo settenario si può osservare come i primi termini indichino ancora un movimento dialettico di natura circolare, scandito in tre momenti, affine alla processione procliana. Di seguito, il quarto ed il quinto termine indicano rispettivamente l'uscita ed il ritorno dell'anima a sé, mentre il sesto ed il settimo segnano le parti del corpo rispettivamente mortali ed immortali a cui l'anima si trova congiunta<sup>273</sup>. Tornando al ruolo preminente del settenario, Zorzi sostiene di rifarsi agli arcani più segreti delle dottrine ebraiche, le quali affermano come l'anima discenda dal Grande Nome di Dio di quattro lettere. D'altra parte, gli insegnamenti segreti e l'esegesi cabalistica delle Scritture sono da Zorzi collocati all'origine della stessa filosofia platonica. Così, secondo un'interpretazione che Zorzi lascia emergere dalle righe del testo, alla sorgente dell'anima si pongono, insieme al Nome di quattro lettere, le tre sefirot superiori,

---

<sup>273</sup> DHM 1, 5, 12, p. 544: "Ultimi vero limites, qui ex solidis constituuntur, conversionem docent corporum, quibus annectitur ipsa anima [...]".

mentre in base al disegno divino alle restanti sette spetta un ruolo esecutivo nel processo di creazione<sup>274</sup>:

*Hinc dicunt Hebraei, ex reconditissimis ipsorum arcanis, animam ex magno Dei nomine quatuor literarum procedere, mundum autem totum ex decem annumerationibus provenire, et regi, sed a tribus supremis iussu, a septem vero reliquis executione, hinc vocant has septem, annumerationes fabricae.*

È dunque nel filo di una precisa simmetria tra settenario superiore ed inferiore che l'anima dell'uomo guadagna la propria armonia, nel pieno esercizio delle sue facoltà. Al tono ottavo Zorzi ricorda nuovamente le virtù del numero sette, *foecondissimus in rebus*, e deputato all'organizzazione del cosmo, come si scopre osservando il settenario delle sfere celesti<sup>275</sup>.

---

<sup>274</sup>*Ibidem*, pp. 546-547: "Per questo motivo gli ebrei, nei loro arcani più segreti, affermano che l'anima procede dal grande Nome di Dio composto da quattro lettere, mentre il mondo discende ed è governato dalle dieci *sefirot*. In effetti il comando va attribuito solo alle tre *sefirot* superiori, mentre alle altre sette spetta l'esecuzione, perciò chiamiamo le sette *sefirot* inferiori, *sefirot* della creazione".

<sup>275</sup>DHM 1, 8, 17, pp. 1014-1016.

# Rapporti armonici dell'Anima nel terzo Cantico

## 1. Accordi tra Anima e Corpo

Il terzo Cantico del *De Harmonia mundi*, assegnato nell'economia generale dell'opera all'uomo ed al microcosmo<sup>276</sup>, si apre al primo tono con la descrizione degli accordi tra l'anima ed il corpo fisico. Dopo un puntuale elenco delle proporzioni in base alle quali le membra dell'uomo si dispongono, ognuna-secondo il canone stabilito dal *De architectura* vitruviano<sup>277</sup>, in precisa corrispondenza delle realtà celesti<sup>278</sup>, Zorzi procede alla valutazione dei vincoli che legano armonicamente corpo e anima. Riprendendo ancora la *divisio animae*, le corrispondenze tra la psiche dell'uomo ed il corpo sono giudicate perfette. Come infatti il centro dell'anima si adatta a quello del corpo, così accade per le estremità ed i vertici di entrambi. Anima e corpo si ripartono poi in tre gradi, secondo una struttura che Zorzi assimila all'arca biblica<sup>279</sup>:

---

<sup>276</sup> DHM 3, *Proemium*, p. 1848: “[...] restat, ut novissimum canticum aggrediamur, quo persolvamus mundi minoris, propter quem facta sunt omnia, concordem in debitum finem, progressum, et statum”.

<sup>277</sup> Cfr. VITRUVIO, *De architectura* 3, 1, 1-4. Sulla profonda influenza delle teorie vitruviane su Zorzi cfr. RUDOLF WITTKOWER, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, The Warburg Institute, London, 1949, p. 110, p. 115, e pp. 136-138; ULDERIGO VICENTINI, *Jacopo Sansovino e Francesco Zorzi*, in *Le Venezie francescane*, XXI, 1954, pp. 35-51. Sull'influenza della rilettura zorziana di Vitruvio sul pensiero e l'opera di Robert Fludd cfr. PAUL J. AMMAN, *The Musical Theory and Philosophy of Robert Fludd*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXX (1967), pp. 198-227.

<sup>278</sup> *Ibidem*, 3, 1, 1, p. 1854: “Nam nullum est membrum in homine, quod non respondeat alicui signo, alicui planetae, et alicui mensurae, quae sit in Archetypo, ut docent antiqui theologi”.

<sup>279</sup> DHM 3, 1, 1, pp. 1858-1859: “Anche nel microcosmo l'anima, come il corpo, è disposta secondo tre gradi diversi, corrispondendo all'arca figurativa, che Noè, non senza un profondo mistero, costruì per ordine di Dio. La potenza dell'anima più grossolana, infatti, si trova nella parte inferiore del corpo, che è posta al di sotto del diaframma, simboleggiata dal piano inferiore dell'arca”.

*In mundo quoque minori anima triplici differentia disposita est, sicut et corpus, instar typicae arcae, quam Noe non sine magno mysterio Deo iubente fabricavit. Est enim vilior virtus animae in ea parte corporis inferiori, quae est sub diafragmate, effigiata per tristegam illam inferiorem arcae.*

Collocata sopra il diaframma, l'anima media corrisponde alla stiva dell'arca, mentre l'anima superiore, sede della facoltà intellettuale, si rapporta alla testa ed alla parte sovrastante della grande costruzione, dove abitavano Noè ed i suoi familiari. Le parti dell'anima risiedono così in alcune regioni del corpo sulla base di corrispondenze ben giustificate. La concordanza tra l'anima e la sua dimora fisica è poi tale che ogni contrasto interiore è in realtà da attribuire ad un conflitto tra le due differenti attitudini dell'uomo, la spirituale e l'animale, quest'ultima esclusivamente protesa verso il mondo dei sensi<sup>280</sup>. La parte dell'anima legata ai sensi deve essere infatti ricondotta sotto il pieno controllo della spirituale.

È dunque necessario che l'anima sia in primo luogo in accordo con se stessa. Oltre i numerosi riferimenti alle Scritture, Zorzi individua il rimedio contro ogni possibile squilibrio nell'armonia platonica di tutte le virtù. Queste ultime costituiscono per l'anima delle fonti di piacere e diletto, ma anche dei rimedi. Secondo Zorzi infatti, la proprietà di allietare e quella di guarire vengono a coincidere. Le arti a cui corrispondono, musica e medicina, hanno d'altra parte in Apollo lo stesso patrono<sup>281</sup>, ed è pertanto nel registro di un'armonia ricercata per mezzo delle proporzioni e dei temperamenti naturali che l'anima può godere di una piena salute. Una valida connessione tra le virtù non

---

<sup>280</sup> Cfr. DHM, 3, 1, 4, p. 1868: "Nec inter haec duo aliquando indictum est bellum, sed inter hominem spiritualement ed animale, quae multa ratione differunt a corpore et anima [...]"

<sup>281</sup> *Ibidem*, 3, 1, 12, pp. 1914-1915.

può dunque fare a meno di istituirsi se non tramite una corrispondenza armonica, o *harmonica convenientia*, che si esprime mediante il loro canto polifonico<sup>282</sup>:

*Sicut enim harmonia vocalis (ut Boetius diffinit) est parium, dispariumque virtutum, in unum redacta concordia, sic harmonia perficiens animam, est parium, dispariumque virtutum in unum redactus concentus. Dispaes enim virtutes sunt liberalitas, et fides, parsimonia, et spes, contemplatio, et sollicitum opus charitatis in frequenti ministerio, et huiusmodi multae. [...] Illud autem, in quod convenire omnes debent, charitas est, et dilectio Dei, et proximi, in qua, tamquam in radice, fundamento, vita, et anima omnium virtutum, fundantur [...]*

Oltre all'uso della metafora, nella prospettiva del teologo veneto, che riprende Boezio<sup>283</sup>, il temperamento delle virtù si rivela in quanto espressione di un'armonia nel contempo musicale e numerica. Proprio come i numeri, le virtù si dividono in pari e dispari; devono inoltre la loro coesione alla carità, la quale le dirige al pari di un principio. Infatti, analogamente al ruolo che l'unità o monade esercita sugli altri numeri, compete a questa virtù ad organizzare e regolare le altre. Il suo valore risulta inoltre confermato dal celebre passo sulla carità dell'apostolo Paolo<sup>284</sup>. In base a tali presupposti Zorzi afferma che l'armonia delle virtù si dispone secondo un modulo doppio, dato per

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, pp.1916-1918: "Infatti, come l'armonia vocale (secondo la definizione di Boezio) è la concordia di voci pari e dispari ridotte all'unità, così l'armonia che perfeziona l'anima è il canto polifonico di virtù pari e dispari ridotte ad un'unica melodia. Le virtù dispari sono la generosità e la fede, la parsimonia e la speranza, la contemplazione e l'agire fervente della carità nella pratica frequente del servizio e molte altre simili. [...] Il punto di convergenza di tutte le virtù è la carità e l'amore di Dio e del prossimo, sul quale, essendo la radice, il fondamento, la vita e l'anima di tutte le virtù, si fondano [...]"

<sup>283</sup> BOEZIO, *De institutione musica* I, 3.

<sup>284</sup> *I Corinzi* 13, 1-3.

un verso dalla carità, fondamento necessario di ogni qualità dell'animo, per l'altro dalla giustizia, la virtù comune, ovvero il canone stesso delle virtù, in altre parole il modulo o misura in riferimento al quale ogni altra qualità dell'anima si bilancia, in eccesso o in difetto<sup>285</sup>.

E nondimeno, in ogni anima la distribuzione delle virtù risulta differente<sup>286</sup>; perciò, in rapporto all'armonia, ognuno dovrà seguire ad esercitare la qualità di cui meglio dispone, cercando anche di progredire nelle altre. Questa condizione soggettiva non impedisce tuttavia che ai fini del perfezionamento dell'anima esista un triplice ordine di virtù, suddiviso nei generi civile, purificatorio, ed eroico<sup>287</sup>. La chiave in cui si riparte questa scala è ancora una volta armonica, dal momento che progredisce attraverso la successione di tre diapason ascendenti<sup>288</sup>:

*Sic a virtutibus civilibus conscendens homo ad purgatorias elevatur, quasi prima diapasonica harmonia, sed a purgatoriis, ad heroicas virtutes subvectus, aliud diapason conducit harmoniam quidem*

---

<sup>285</sup>DHM 3, 1, 13, p. 1918: "Sic in concentu virtutum bifaria est modulatio, altera quidem cuiuslibet virtutis in seipsa, et haec est iustitia, quae (ut inquit Ambrosius) communis est virtus, qua unamquamque virtutem metimur, ne excedat, aut deficiat, sed extendatur, quantum conveniens est, quod libramen, alii dixere temperantiam".

<sup>286</sup>Nei più tardi *Problemata* Zorzi ritorna sulle differenze in ordine di perfezione tra le anime, sancite dai *numeri naturales*, che equivalgono a rapporti di proporzione. Cfr. *In Scripturam Sacram Problemata*, cit., t. VI, p. 356v: "Nec species determinetur per numeros aut unitates vocales, quae non sunt divisibiles, unde ad ablationem vel additionem unitatis variatur species numeri, sed determinantur numero naturali, cuius unitates sunt divisibiles, ut patet in Musica, ubi de semitonio tractatur, sicut alibi diximus. Nec per variatones numerorum variantur species proportionum. Quae proportionones sunt numeri naturales, quibus species determinantur". La distinzione tra *numeri naturales* e *numeri vocales*, ovvero tra proprietà numeriche e cifre aritmetiche, viene tracciata in un differente paragrafo dei *Problemata*. Cfr. *Ibidem.*, t. VI, p. 391r.

<sup>287</sup>Cfr. PLOTINO, *Enneades* I, 2.

<sup>288</sup>DHM 3, 1, 13, pp. 1924-1925: "Così l'uomo, salendo dalle virtù civili, si eleva a quelle purificatorie compiendo l'armonia del primo *diapason*, poi innalzato da quelle purificatorie, compie un altro *diapason* realizzando una pienissima armonia. [...] Quelle purificatorie, in virtù per così dire del primo *diapason*, purificano lo spirito e lo rendono consonante, perché l'uomo possa essere spirituale di nome e di fatto. Le virtù eroiche innalzano la mente alla polifonia suprema unendo l'uomo alle intelligenze e a Dio stesso".

*consummatissimam. [...] Purgatoriae, quasi per primum diapason expurgant spiritum, et concinum reddunt, ut homo dicatur spiritualis, et sit. Heroicae autem mentem elevant ad supremum concentu, unientes hominem cum intelligentiis, immo cum ipso Deo.*

Così, procedendo per le virtù civili ed in seguito per le purificatorie, giungendo alle eroiche si arriva anche in corrispondenza dell'intervallo musicale più acuto, al cospetto delle intelligenze celesti e dell'Altissimo.

## 2. Natura e definizione dell'Anima

Dopo aver indagato sui rapporti tra il corpo fisico, l'anima e le sue virtù, in base ad una successione che appare indubbiamente singolare, Zorzi passa a concentrarsi sulla definizione dell'anima. Il teologo veneto si sofferma rapidamente sulle due descrizioni aristoteliche<sup>289</sup>, per proseguire quindi con una definizione ricavata dai dialoghi platonici. In base ad essa, l'anima è una sostanza divina<sup>290</sup>:

*Ab ipso itaque id de anima venari possumus, quod ea sit divina quaedam substantia, a divinis fontibus emanans, ducens secum numerum, non quippe illum divinum, quo opifex omnia disposuit, sed rationalem numerum, quo cum omnibus proportionem habens, omnia intelligere possit.*

In questo passo concettualmente assai denso, Zorzi individua il valore ontologico e cognitivo dell'anima. Divina a causa della sua origine celeste, la natura dell'anima è definita da un numero, il quale, in virtù delle sue proprietà, è capace di legarsi ad ogni ente, e di far conoscere ogni cosa. Tale numero istituisce quindi la stessa struttura dell'anima, determinando le sue relazioni con gli altri enti e l'esercizio delle facoltà cognitive. Grazie all'estensiva copertura consentita dalla *prisca theologia*, il teologo veneto ribadisce quindi come si possa

---

<sup>289</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, 2, 1, 412a; 2, 2, 413b.

<sup>290</sup> DHM 3,2,1, pp. 1932-1933: "Dal suo insegnamento, peraltro, possiamo ricavare che essa è una sostanza divina, che emana dalle sorgenti divine, che porta in sé un numero, non quello divino con il quale il demiurgo ha disposto tutte le cose, ma un numero razionale, mediante il quale, in virtù della proporzionalità che la lega a tutte le cose, tutte le comprende intellettualmente".



trovare la stessa concezione dell'anima tanto negli scritti pitagorici quanto nelle lettere paoline<sup>291</sup>.

Zorzi non manca tuttavia di precisare che si sta riferendo alla parte più elevata dell'anima, la facoltà razionale o intelletto<sup>292</sup>. Contro Aristotele, il teologo francescano dichiara quindi di sostenere la concezione di Senocrate e di Aristosseno, in base alla quale l'anima, oltre al corpo fisico, muoverebbe se stessa<sup>293</sup>, citando a supporto anche l'autorità di Agostino<sup>294</sup>. Infatti la volontà, *vis ipsius animae*, può muoversi in ogni direzione, ed è pertanto a questo genere di movimento che intendono riferirsi i filosofi, comune anche agli angeli ed alle intelligenze celesti<sup>295</sup>. L'errore di Aristotele consiste nell'aver rifiutato all'anima un'armonia ed una proporzionalità<sup>296</sup>; tale inesattezza discende dall'attenzione esclusiva dello Stagirita per i numeri materiali. Le riflessioni di Aristotele escludono infatti i numeri formali, indipendenti dai sensi<sup>297</sup>:

*Nec angustiant rationes, quibus probare nititur, animam non esse numerum, neque harmonicam, cum fundatae sint in numeris materialibus, procul dubio, et sensibilibus, et anima sit ex numeris et harmonia formali, extracta a sensibus [...] sed dicimus, quod est*

---

<sup>291</sup> *Ibidem*.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 1932: "Et hoc ex parte portionis illius superioris, quam semper, ut divinam, venerantur platonici".

<sup>293</sup> DHM 3, 2, 1, p. 1932. Cfr. ARISTOTELE, *De Anima* I.2, 404b; MACROBIO, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 14, 19; ID., *Comento al sogno di Scipione*, cit., p. 354.

<sup>294</sup> AGOSTINO, *De libero arbitrio* 3,3.

<sup>295</sup> Zorzi trova un riscontro a tale genere di movimento in *Giobbe* 4,18. Cfr. *Ibidem*, p. 1934: "Et hic motus est etiam angelorum, et intelligentiarum, de quibus ait Iob: Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles, vel non sunt fideles, et in angelis suis posuit mutationem [...]".

<sup>296</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De Anima* I.4, 408a.

<sup>297</sup> DHM 3, 2, 1, pp. 1934-1935: "Gli argomenti, poi, mediante i quali egli si sforza di dimostrare che l'anima non è un numero né è armonica non paiono preoccupanti perché sono basati senza dubbio sui numeri materiali e sensibili, mentre l'anima è costituita da numeri e da un'armonia di carattere formale, indipendente dai sensi [...] affermiamo che essa è un'armonia superiore e razionale, che contiene in sé le specie delle cose, mediante le quali le comprende e i numeri delle cose, con i quali le enumera".

*harmonia superior, et rationalis, habens species rerum in se, quibus eas intelligit, et numeros rerum, quibus ipsas enumerat.*

L'armonia connaturata all'anima si lega dunque ai numeri formali. Ritorna pertanto la cruciale distinzione, già formulata da Pico nell'*Oratio* e nelle *Conclusiones*<sup>298</sup>, ed accolta da Zorzi, in base a cui le quantità espresse dalle cifre vanno ben distinte dalle proprietà e virtù dei numeri.

Negli ultimi anni di vita, Zorzi avrà modo di estendere intorno alle *Conclusiones* un intero commento<sup>299</sup>, in seguito rielaborato e ripreso dall'allievo Arcangelo da Borgonovo<sup>300</sup>. Nel brano precedente, l'enfasi maggiore sembra però cadere sulle funzioni cognitive della psiche. Secondo Zorzi, infatti, l'anima può conoscere e relazionarsi ad ogni ente proprio perché comprende in essa le forme ed i simulacri di ogni cosa. In altri termini l'intelletto esercita la sua potenza cognitiva ancora in virtù di una proporzionalità o simmetria specifica, che gli

---

<sup>298</sup> Cfr. *Conclusiones*, cit., pp. 106-107.

<sup>299</sup> Ormai cieco e malato, nel 1539, nel suo ritiro ad Asolo, Zorzi tenne un commento alle *Conclusiones* davanti ad una folta schiera di fratelli osservanti. Cfr. CHAIM WIRSZUBSKI, *Francesco Giorgio's Commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic Theses*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 37 (1974), pp. 145-156. Intorno a storia e trasmissione del commento zorziano si rivela essenziale S. CAMPANINI, *Il commento alle Conclusiones cabalisticæ nel Cinquecento*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, a cura di Fabrizio Lelli, Olschki, Firenze, 2014, pp. 167-230.

<sup>300</sup> Cfr. ARCANGELO DA BORGONOVO, *Apologia pro defensione doctrinae Cabalae...Mirandulam impugnantem, sed minime laedentem*, Bononiae, per Alexandrum Benaccium, 1564; ID., *Cabalistarum selectiora obscurioraque dogmata a Ioanne Pico ex eorum commentationibus prident excerpta et ab Archangelo Burgonovensi Minoritano nunc primum luculentissimis interpretationibus illustrata*, Venetiis, apud Franciscum Franciscium Senensem, 1569. Le due opere contengono rispettivamente la serie delle *Conclusiones secundum opinionem propriam* e quella delle *Conclusiones cabalisticæ*. Nell'*Apologia*, Borgonovo invita alla lettura di ventuno altri suoi scritti, posti in elenco. Tra i titoli compare un testo ad evidente tema aritmologico, *Expositio numeri formalis et divini*, del quale tuttavia non si hanno ulteriori indizi. Cfr. Borgonovo, *Apologia pro defensione*, cit., p. 25v. Cfr. PAOLO EDOARDO FORNACIARI, *L'Apologia di Arcangelo da Borgonovo in difesa delle Conclusiones Cabalisticæ di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Vivens Homo* 5/2 (1994), pp.575-591.

consente di accogliere in sé ogni forma. In questo senso ogni cosa è presente *in intellectu*<sup>301</sup> :

*Anima est quodammodo omnia. Nec aliter intelligo, nisi quia continet omnia in ratione intelligendi, aut habet proportionem cum omnibus. Et illa est harmonia rationalis, de qua, simul cum pythagoricis, et platonice loquimur.*

---

<sup>301</sup> Cfr. DHM 3,2,1, pp. 1936-1937: “L’anima è in qualche modo tutte le cose. Io non comprendo questa affermazione se non nel senso che essa contiene tutte le cose dal punto di vista intellettuale ovvero che è legata a tutte da un rapporto proporzionale. Questa è appunto l’armonia razionale di cui parliamo, insieme ai pitagorici ed ai platonici”.

### 3. Anima e Spirito

Se, all'interno dell'elaborata architettura della speculazione zorziana, le analisi precedenti sono riuscite a mettere in risalto il legame dell'anima con diversi numeri, come il settenario, non bisogna dimenticare come la teoria psicologica del frate veneto si fondi su una triplice partizione. Secondo Zorzi la psiche umana si divide infatti in una componente animale, un'altra più elevata e divina, e lo spirito intermedio che congiunge le due, il quale corrisponde all'anima propriamente detta. Il modello proposto da Zorzi si pone dunque all'incrocio tra la filosofia neoplatonica e le fonti cabalistiche, riprendendo in particolare la triplice divisione dell'anima tradizionalmente accettata nella cabala ebraica, composta da *nefesh*, *ruach* e *neshamah*<sup>302</sup>, che peraltro si riflette nella tripartizione di Plotino<sup>303</sup>:

*Plotinus enim tria ponit homine, supremum, infimum, et medium. Supremum est illud divinum, quod nostri portionem superiorem vocant. Infimum est, quod Paulus animalem hominem nuncupat. Medium est anima, vel spiritum utrumque connectens. Quae tria Hebraei dicunt חור המשנ nefesh, ruach, neshamah.*

---

<sup>302</sup> La tripartizione compare anche nell'*Idea del Teatro* dell'umanista e filosofo Giulio Camillo Delminio (1480-1544), celebre per i contributi all'arte mnemotecnica. Cfr. GIULIO CAMILLO DELMINIO, *L'Idea del Teatro*, In Firenze, Lorenzo Torrentino, 1550, p. 56: "Imperciochè la più bassa, e vicina, e compagna del corpo nostro è chiamata Nephes, ed è questa altramente detta da Mosè anima vivens. [...] L'anima di mezo, che è la razionale, è chiamata col nome dello Spirito, cio è Ruach. La terza è detta Nessamah".

<sup>303</sup> DHM 3, 5, 3, pp. 2120-2121: "Plotino, infatti, ne pone tre nell'uomo: il supremo, l'infimo e il medio. Il supremo è quell'elemento divino che i nostri autori chiamano porzione superiore. L'infimo è quello che Paolo chiama 'uomo animale'. Il medio coincide con l'anima o con lo spirito che connette entrambe le altre dimensioni. Tutti gli ebrei chiamano queste tre parti חור המשנ *nefesh, ruach, neshamah*". Naturalmente Plotino riprende la tripartizione platonica dell'anima. Cfr. PLOTINO, *Enneades*, *passim*.

Nell'esposizione di Zorzi spicca per importanza soprattutto il termine di mezzo, *Ruach*, mentre risultano assai rilevanti le riflessioni compiute su di esso. Secondo il procedimento della gematria, *Ruach* viene scandito nelle tre lettere che lo compongono, Resh, Wav ed Het. L'analisi di Zorzi comincia dalla seconda<sup>304</sup>:

*Una est ׀, quae est littera divinitatis, importans numerum senarium, secundum quem ipse spiritus summus omnium artifex primo incubans super foecundis aquis disposuit (ut conveniens erat) totam hanc mundi machinam. Trinum est enim omnium rerum principium, egrediens in opus, ornans, et confovens, et quodlibet illorum per intermedium spiritum, ex quibus senarius resultat in maxima unitate.*

È degno di nota come Zorzi intraprenda la sua esegesi proprio a partire dalla lettera di mezzo, volendo probabilmente evidenziare l'elemento mediatore di quella che già costituisce la parte centrale dell'anima. La Wav, che corrisponde al sei, permette a Zorzi di tornare ai sei giorni della Genesi, procedendo così ad una suddivisione per sei che ancora ricalca la dialettica procliana. *Egrediens, ornans, e confovens*, nel loro triplice movimento, rappresentano i tre tempi dell'azione dell'Artefice, ognuno dei quali è specularmente riflesso da uno spirito mediatore<sup>305</sup>. L'attenzione verso il senario prosegue considerando la forma della lettera Iod, *littera Divinitatis* ed elemento

---

<sup>304</sup>DHM 3, 5, 1, pp. 2112-2113: "Una è ׀, che è la lettera della divinità, con valore numerico sei, in base al quale numero il sommo Spirito in persona, Artefice di tutte le cose, covando le acque feconde dispose (com'era conveniente) tutto l'edificio di questo mondo. Il principio di tutte le cose, infatti, è triplice: quello che esce da sé nel creato, quello che lo adorna e quello che lo mantiene e ciascuno di essi opera con uno spirito intermediario, cosicché risulta il sei nella più perfetta unità".

<sup>305</sup> Cfr. CLAUDIO MORESCHINI, *Cristo centro dell'universo nel De harmonia mundi di Francesco Zorzi*, in *Bruniana & Campanelliana*, 1/XVII (2011), pp. 27-47.

fondante dell'intero alfabeto ebraico. Benché, infatti, proprio dalle combinazioni della Iod sorgano tutte le altre lettere della lingua ebraica, il suo segno grafico risulta composto a sua volta da sei piccole punte, che ancora ricordano la natura divina, secondo una duplice serie di tre attributi, assai simili ai precedenti.<sup>306</sup> La lettera seguente è la Het, alla quale Zorzi assegna in modo piuttosto conciso il significato di vita, per passare invece a trattare la Resh. Poiché il suo valore numerico è duecento, la Resh viene da Zorzi associata ad un passo del *Cantico dei Cantici* dove il numero riporta ai “custodi del frutto”<sup>307</sup>. In base alla traduzione della *Vulgata*, attraverso la metafora del frutto si intende l'Aleph, dal valore numerico di uno, oppure di mille, nel caso in cui si sommino i valori delle lettere che lo compongono.<sup>308</sup>

Prima lettera dell'alfabeto, Aleph corrisponde direttamente all'unità divina<sup>309</sup>. Secondo lo stesso ordine di analogie, il numero duecento si connette alla dualità ed alla materia, intesa come il necessario ricettacolo degli autentici frutti spirituali, i precetti dell'Altissimo. Inoltre, sempre in base alla digressione di Zorzi, la lettera sembra voler significare *nefesh*, la parte dell'anima meno elevata e più prossima ai sensi. Zorzi commenta ancora il brano spiegando che attraverso la *Resh* e la sua funzione mediatrice siamo chiamati a

---

<sup>306</sup> DHM 3, 5, 1, p. 2112. Si veda anche *Ibidem*, 3, 8, 11, p. 2460: “[...] Adeo ut secretiores theologi ex revolutione litterarum et apicum, et ex supputatione numerorum per litteras significatorum omnia promittant explicare”. Sul simbolismo delle lettere ebraiche, in relazione anche al loro impiego rituale e liturgico, si consultino MOSHE IDEL, *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, Cherub Press, Los Angeles, 2005; trad. it. ID., *Catene incantate. Tecniche rituali nella mistica ebraica*, Morcelliana, Brescia, 2019; MAURO PERANI, *Lettere ebraiche come simboli. Ideologia e simbolica della lingua parlata da Dio nel suo viaggio da simbolo a lettera e ritorno*, in *Lettere come simboli. Aspetti ideologici della scrittura tra passato e presente*, Forum, Udine, 2012, pp. 119-170.

<sup>307</sup> Cfr. *Cantico* 8, 12b.

<sup>308</sup> Cfr. DHM 1, 8, 3, p. 948: “[...] Nam **ש** est character significans unum, sed completo discursu per omnes characteres, quorum aliqui significant numeros, aliqui denarios, aliqui centenarios, devenitur tandem ad idem **ש**, quod pronuntiatum dicendo Aleph, significat millenarium complementum omnium numerorum, et cubum denarii supremi numeri [...]”.

<sup>309</sup> Cfr. *Biblia Sacra Vulgata*, *Cant.* 8, 12: “Vinea mea coram me est. Mille [aleph] tui Pacifici, et ducenti his qui custodiunt fructus eius”.

custodire la vigna del Signore, nell'attesa di congiungerci alla Sua natura divina. A consentirlo è la doppia natura dell'anima dell'uomo, spirituale e nel contempo sensibile.<sup>310</sup>

È dunque il termine medio, lo *spiritus*, identificato con *Ruach*, a garantire il passaggio alla dimensione celeste, soprattutto in conseguenza della decisione di ascendere verso il mondo superiore, rifiutando la direzione opposta, che allontana da Dio<sup>311</sup>:

*Spiritus vero medius, qui et rationalis anima a Plotino dicitur, cum utroque adhaerere potest ad libitum. Meretur autem adhaerens superiori, et inferiori cohaerens a Deo se avertit.*

Lo *spiritus* di Zorzi risente dell'influenza ficiniana, soprattutto a causa del suo carattere trasmutatorio, che il filosofo di Careggi collegava alle sue acquisizioni nei domini della medicina e dell'astrologia<sup>312</sup>. Giovandosi infatti dell'autorità delle Scritture, secondo una serie di riferimenti che sembrano confermare da parte del frate veneto una buona conoscenza delle teorie alchemiche<sup>313</sup>, Zorzi sostiene infatti che lo *spiritus* nel suo processo di ascesa verso il mondo divino sia capace di mutare, fino ad identificarsi con un demone celeste od un angelo, ed addirittura arrivare alla perfetta unione con Dio. Zorzi avrà peraltro modo di tornare sulla speculazione intorno alla parte centrale

---

<sup>310</sup>DHM 3, 5, 1, p. 2114.

<sup>311</sup>*Ibidem*, p. 2122: "Lo spirito intermedio, dal canto suo, detto da Plotino anima razionale, può legarsi a piacimento a uno degli altri due. Se aderisce all'anima superiore acquista merito, se si lega a quella inferiore si allontana da Dio".

<sup>312</sup>Cfr. *De vita* 3, 3, in FICINO, *Opera*, pp. 534-535.

<sup>313</sup>Sull'influenza dell'alchimia nell'opera di Zorzi si consulti il fondamentale studio di FRANCOIS SECRET, *Hermétisme et Kabbale*, Bibliopolis, 1992, *L'alchimie kabbalistique chez Francesco Giorgio*, pp. 15-36; *Le milieu alchimique de Francesco Giorgio*, pp. 37-64. Sotto il nome di Ficino circolarono diversi testi apocriefi di argomento alchemico. Cfr. SYLVAIN MATTON, *Marsile Ficin et l'alchimie: sa position, son influence*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance: Actes du Colloque International de Tours (4-7 décembre 1991)*, éd. par Jean Claude Margolin et Sylvain Matton, Paris, 1991, pp. 123-192.

dell'anima negli *In Scripturam Sacram Problemata*; nell'opera, in una breve *quaestio* affronta infatti il tema della tripartizione dell'anima, confermando l'importanza del suo termine medio, nuovamente ricondotto a *Ruach*<sup>314</sup>, e della sua duplice natura. Ancora nel *De Harmonia mundi*, le proprietà della parte mediana dell'anima vengono ribadite facendo ricorso alla gematria, ed in particolare al metodo cabalistico denominato *tzeruf*, che si basa sulla permutazione delle lettere di un nome<sup>315</sup>, al fine di ricavare un'altra parola in grado di chiarire e di estendere il significato dell'originaria. Così *Ruach*, רֹּחַ, una volta anagrammato alla rovescia si tramuta nel vocabolo *Chur*, חוּר, foro o forellino, il quale indica la capacità dell'anima di congiungersi alle realtà spirituali di ordine superiore, lasciando l'opportuno spazio all'incontro<sup>316</sup>:

*Hinc non sine mysterio חוּרִי quod est spiritus inversis literis, per siruph more cabalistico reddit חוּרִי hur, quod foramen significat, per quod transiens corpus animale fit spirituale, ut unitum cum superiori beatificetur. Et hoc quando spiritus primo unitur cum illo divino, et superiore.*

<sup>314</sup>Cfr. *Problemata*, cit., t. V, p. 327v: "Media vero, quae rationalis est, de utraque participat, et utranque connectit. Hinc ab Hebraeis dicitur Ruach, idest spiritus, cuius proprium est connectere. ICCIRCO spiritus a nostris dicitur nexus".

<sup>315</sup>Tzeruf è il termine che in lingua ebraica indica la scienza della permutazione o combinazione delle lettere e delle parole. Il *Sefer ha-Tzeruf*, trattato che espone questa disciplina, attribuito al mistico e cabalista Abraham Abulafia (1240-1291), venne tradotto in latino da Guglielmo Moncada per Giovanni Pico della Mirandola. Cfr. S. CAMPANINI, *Pici Mirandulensis Bibliotheca Cabbalistica Latina. Sulle traduzioni latine di opere cabalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*, in *Atti del XV Convegno internazionale dell' AISG*, a cura di P. Capelli e Mauro Perani, Gabicce Mare, 3-5 settembre 2001, *Materia giudaica* 7/1 (2002), pp. 90-96; ID., *Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabalistiche*, in *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale*, a cura di Mauro Perani, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004, Palermo, 2008, pp. 49-88.

<sup>316</sup>DHM 3, 5, 8, pp. 2132-2133: "Perciò, non senza un significato misterioso, la parola רֹּחַ, che significa spirito, se letta al contrario, secondo il metodo cabalistico denominato tzeruf, diventa חוּר, chur, che significa forellino, attraversando il quale il corpo animale assume natura spirituale affinché, unito alla porzione superiore, possa godere della beatitudine. Ciò può avvenire quando lo spirito si è prima unito all'elemento divino e superiore".



Zorzi insiste tuttavia sul fatto che tale metamorfosi si possa effettuare soltanto conformando all'elemento divino anche la parte inferiore dell'anima. Il nome ottenuto indica infatti anche la caduta dello spirito nella materia per mezzo di una drammatica discesa, paragonata alla dispersione di un liquido attraverso i fori di un crivello. Alla metafora del crivello fa seguito un'altra immagine simbolica, quella del corpo che, al pari di un crogiolo, conserva al suo interno l'anima. Dimora infatti in esso, secondo l'opinione dei seguaci di Aristotele e dei teologi, non solo per fornirlo delle facoltà vegetativa e intellettuale, ma anche per condurlo ad una condizione superiore; l'anima è infatti la forma che perfeziona il corpo<sup>317</sup>. Questa specifica collocazione le permette di essere ravvivata dal fuoco della carità e dal Fuoco Divino, trasmesso da Cristo. Emblema eterno di tale mediazione salvifica è secondo Zorzi la Pentecoste, la ricorrenza che celebra la discesa dello Spirito Santo nei cuori dei discepoli di Gesù cinquanta giorni dopo la Resurrezione. Zorzi osserva come il numero cinquanta risulti particolarmente adeguato all'evento, in virtù delle corrispondenze che possiede sia con la sefira Binah, messa in relazione con il Paraclito, sia con il carattere remissivo e consolatore dello Spirito Santo<sup>318</sup>.

L'effetto del Fuoco Divino è rigenerante e metamorfico; è per suo mezzo che l'anima potrà ascendere a Dio, in comunione con il corpo, reso immortale ed incorruttibile. La nuova analogia che Zorzi dispiega per rappresentare il dinamismo dell'ascesa di anima e corpo, grazie all'azione del Fuoco celeste, è quella del sacrificio dell'Antica

---

<sup>317</sup> *Ibidem*, 3, 6,5, pp. 2154-2155.

<sup>318</sup> Nel primo Cantico Zorzi ribadisce a più riprese come il cinquanta esprima una funzione confortante. Tale proprietà va confrontata con il motivo delle Cinquanta Porte dell'Intelligenza, frequente nella letteratura cabalistica a partire dalla diffusione degli studi di Moshe ben Nahman, o Nahmanide (1194-1269), e del suo circolo. Cfr. BRIAN ÖGREN, *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Brill, Leiden/Boston, 2009, pp. 132-137; ID., *The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ*, cit.

Legge, l'olocausto od 'Olah, הֵלִיֵע. Il termine ebraico, che nel testo masoretico della Bibbia compare ben duecentottantanove volte, conserva nel suo etimo un valore ascensionale, che esprime la salita del fumo sacrificale verso l'alto, prodotta dall'offerta votiva. È appunto mediante l'azione elevatrice dello Spirito che la trasformazione di anima e corpo può compiersi<sup>319</sup>:

*Et tunc erit verum holocaustum, id est combustum igne illo divino, qui omnia transmutat. Hebraei autem hoc sacrificium הֵלִיֵע holah, scilicet ascendens nuncupant, quia totum sacrificium combustum, et iam in ignem mutatum ascendebat coram Deo. Sic et nostrum corpus seminatum animale, divino igne confotum surget, et ascendet spirituale simul cum anima, ab ea perfectum, et utraque a Deo, qui est verus ignis ardens, conflans, et transmutans.*

Oltre al riferimento al Roveto ardente<sup>320</sup>, nella descrizione della triplice natura del fuoco e delle sue facoltà trasmutanti, *ardens, conflans, et transmutans*, in cui il terzo termine conserva un significato più pieno rispetto ai primi due, Zorzi sembra ancora riportare in primo piano lo schema trinitario e la dialettica di ispirazione procliana. Anche in questo brano si assiste dunque ad una ripetizione dei moduli dell'opera, in base ad un registro costante, che

---

<sup>319</sup>DHM 3, 6, 5, pp. 2156-2159: "Allora si avrà l'autentico olocausto, cioè bruciato al fuoco divino che tramuta tutte le cose. Gli ebrei, infatti, chiamano questo sacrificio הֵלִיֵע, 'olah, vale a dire ascendente, perché il sacrificio bruciato per intero e trasformato in fuoco ascendeva al cospetto di Dio. Così anche il nostro corpo, seminato di natura animale, riscaldato dal fuoco divino si eleva e ascende alla dimensione spirituale insieme all'anima, reso perfetto da essa, mentre entrambi lo sono da Dio, che è l'autentico *fuoco ardente*, che fonde e tramuta". La sequenza sui rituali, le regole e le circostanze delle offerte sacrificali si trova in *Levitico* 1,1-7,38. Cfr. BARUCH J. SCHWARTZ, *Burnt Offering*, in *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, eds. by Adele Berlin and Maxine Grossman, Oxford University Press, Oxford-New York, 2011, p. 154; ADELE BERLIN, MARC ZVI BRETTLER, *The Jewish Study Bible: Second Edition*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2014, pp. 196-197.

<sup>320</sup>Cfr. *Esodo* 24, 17; *Isaia* 65, 5.

seguendo il modello della *mise en abyme*, realizza anche in via quasi esclusiva i contenuti della stessa.

## 4. Resurrezione ed armonia dell'Anima

Nelle pagine del capolavoro di Zorzi, un ulteriore nucleo di riflessioni coniuga la trattazione dell'anima al tema della venuta del Redentore. In diversi passi del testo, il *De Harmonia mundi* si mostra particolarmente incline ad accogliere e celebrare il tema messianico<sup>321</sup>. Già nel secondo Cantico, interamente dedicato alla figura salvifica di Cristo, Persona centrale della Trinità e dispositore delle idee che governano il mondo sensibile, viene introdotta la dottrina della Resurrezione dei morti, maggiormente indagata tuttavia nel terzo<sup>322</sup>.

Dopo aver ribadito l'incorruttibilità dell'anima, nel settimo tono dell'ultimo Cantico Zorzi si concentra sull'effettiva possibilità della resurrezione fisica. Oltre alle immancabili citazioni delle Scritture, al fine di dimostrare, tramite il ricorso ad esempi, la plausibilità della resurrezione dei corpi, egli si avvale di alcuni esempi tratti dai fenomeni della natura, relativi alla vita ed alla generazione degli insetti, od alla riproduzione dei bachi da seta<sup>323</sup>. La concreta eventualità della resurrezione dell'uomo, non differente nella sua

---

<sup>321</sup> Cfr. *Profezia e ragione*, cit., pp. 291-293.

<sup>322</sup> La funzione mediatrice di Cristo è celebrata nell'intero secondo Cantico, a partire dal proemio. Cfr. DHM 2, *Prooemium*, p. 1042: “[...] clarissima voce auribus omnium intonare Iesum Christum Dei excaelsi filium novo modo conceptum, novoque modo natum, novum ecclesiae corpus erexisse, cui novae militiae novum signum tradidit, novam vitam, novosque mores, et novam doctrinam docuit, novum cibum preparavit, nova sacramenta instituit, novum dominium, novumque principatum erexit, novumque praemiandi modum”.

<sup>323</sup> Gli esempi si rifanno al concetto aristotelico della generazione spontanea. Cfr. *Ibidem*, 3, 7, 1, p. 2208: “Hinc praemittendum duximus, qualiter haec resurrectio, et transmutatio sit possibilis, atque vera. [...] Ex corpore enim tauri fustibus caesi cellulaeque reclusi ac humo sepulti, paucis, id est viginti diebus plus minus generantur apes. Ex equino autem cadavere scarabaei, sed ex corporibus quorumcumque animalium vermes diversi, ita, ut quae nunc erat materia bovis, vel equi, fiat apis, aut vespa”. L'incontro tra filosofia naturale e spiritualità nell'ambito della generazione spontanea non è peraltro ignoto all'esegesi medievale. Cfr. in proposito ISABELLE DRAELANTS, *Ego sum vermis: De l'insecte né de la pourriture, à la conception du Christ sans accouplement. Un exemple de naturalisme exégétique médiéval*, in *Inter litteras et scientias. Recueil d'études en l'honneur de Catherine Jacquemard*, éd. par Brigitte Gauvin et Marie Agnès Lucas-Avenel, Presses Universitaires de Caen, Caen, 2019, pp. 151-184.

dinamica da queste evidenze-almeno secondo le acquisizioni della filosofia naturale dell'epoca-è confermata dalla tradizione talmudica e cabalistica. In base ad alcune dottrine della sapienza ebraica, all'interno del corpo dimora infatti il *Luz*, un piccolo osso indistruttibile, a partire dal quale nei tempi ultimi verrà ricostruito il corpo di ogni uomo giusto<sup>324</sup>:

*Nec ab his (ut secretiores theologi asserunt) differt reiteratio hominis, cuius os quod ipsi לוז, luz appellant, in magnitudine ciceris mundati, nulli igni, nullique corruptioni obnoxium, semper conservatur illaesum, ex quo (ut dicunt) repullulat totum corpus animale, veluti planta ex semine, cum quo resumpto eodem spiritu, et anima, quam Hebraei ipsi nesaman vocant, superior constituitur homo et spiritualis [...]*

Il tema escatologico pervade anche il resto del tono. Servendosi di una ricca esegesi fondata sui metodi dei cabalisti, Zorzi riconduce la resurrezione dei corpi ed il destino dei giusti al racconto dell'*Apocalisse* di Giovanni ed alla lettura simbolica degli ornamenti della Gerusalemme celeste<sup>325</sup>.

Nondimeno, in questa stessa sezione dell'opera-come del resto si è avuto modo di rilevare-scopriamo che le funzioni dell'anima vengono rappresentate anche da immagini simboliche. È il caso delle immagini

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, 3, 7, 1, pp. 2210-2213: “Non è diversa (come affermano i teologi esoterici), la risurrezione dell'uomo, il quale è dotato di un osso, che essi chiamano לוז, *luz*, della grandezza di un cece sgucciato, e immune da qualunque fuoco e da ogni sorta di corruzione, si conserva sempre intatto: da esso (sostengono) l'intero corpo animale germina di nuovo, come dal seme di una pianta. Con esso, riprendendo lo stesso spirito e l'anima, che gli ebrei chiamano *neshamah*, si ricostituisce l'uomo superiore e spirituale [...]”. Sul *Luz* (לוז), termine che alla lettera significa noce o mandorla, probabilmente da identificare con l'osso coccige, cfr. EDWARD REICHMAN and FRED ROSNER, *The Bone called Luz*, in *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 51 (1996), pp. 52-56.

<sup>325</sup> Cfr. DHM 3, 7, 2-17.

relative agli strumenti musicali, ed in particolare all'organo. Nell'undicesimo modulo del tono ottavo, insieme ad una descrizione degli strumenti citati da Davide nei *Salmi*<sup>326</sup>, l'anima ormai pura viene definita *neshamah*, la più elevata secondo la psicologia della cabbala; mentre durante la sua coabitazione con il corpo, essendo ancora contaminata da esso, è chiamata *nefesh*.

Nel suo processo di progressivo affinamento, l'anima deve poter purificare anche il corpo, il quale, mediante le sue parti o membra, ne rappresenta l'organo, ovvero il veicolo espressivo della sua armonia. In base alla similitudine musicale, il corpo sta all'anima proprio come il cosmo a Dio<sup>327</sup>:

[...] *organum enim passim dicitur corpus nostrum, per cuius nervos, et venas, et arterias anima operatur, et sentitur, sicut, sonus per fistulas organi instrumentalis. Sicut enim mundus (Dorylao pythagorico teste) est organum Dei, sic corpus est organum animae, cuius nervi, musculi, ossa, et arteriae omnes, nunc fistulae, nunc chorda dicuntur huius corporei organi [...]*

Membra e funzioni del corpo sono dunque rette da precise proporzioni, che permettono all'anima di agire ed esprimere il suo volere, e nel contempo contrassegnano le sue possibilità di ascesa

---

<sup>326</sup> *Sal.* 150. Sul valore magico dei Salmi nell'ambito della cabbala ebraica cfr. RITA COMANDUCCI, *Il fascino della 'risonanza': Viaggio di un'idea tra scienza, platonismo e qabbalah*, in *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, a cura di Stefano U. Baldassarri e Fabrizio Lelli, Angelo Pontecorboli editore, Firenze, 2016, pp. 115-146; MOSHE IDEL, *Anamnesis and Music, or Kabbalah as Renaissance before the Renaissance*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 49/2 (2013), pp. 389-411, in part. pp. 389-393.

<sup>327</sup> DHM 3, 8, 11, pp. 2478-2479: “[...] Organo, infatti, è un altro nome del nostro corpo, attraverso i cui nervi e condotti l'anima agisce e sente, come il suono che attraversa le canne dell'organo inteso come strumento. Come, infatti, il mondo (secondo la testimonianza del pitagorico Dorilao) è l'organo di Dio, così il corpo è l'organo dell'anima, i cui nervi, muscoli, ossa e tutte le membra possono essere considerate le canne o le corde dell'organo o dello strumento corporeo [...]”.

verso l'Essenza divina, nel rispetto del registro armonico intorno al quale si dispone tutta l'opera.

## Conclusioni

I rapporti tra l'anima e le proprietà qualitative dei numeri vengono approfonditi da Zorzi nel primo e nel terzo Cantico del *De Harmonia mundi*. Nella parte iniziale dell'opera, le strutture armoniche dell'anima sono indagate a partire dalla trama di numeri e proporzioni che, in base alla ricca articolazione del pensiero zorziano, innerva il cosmo. Non diversamente da altri ambiti del creato, l'anima individuale appare organizzata secondo tali rapporti, le cui fonti risalgono alla psicogonia del *Timeo*, alle dottrine di alcuni filosofi platonici ed agli *Harmonica* di Tolomeo. Il riconoscimento di queste proporzioni viene tuttavia espresso anche nell'esegesi cabalistica delle Scritture. Il valore numerico dei nomi e delle lettere ebraiche accompagna in vari capitoli l'analisi dell'anima individuale e delle sue facoltà, a volte tramite il riferimento alla triplice divisione in *nefesh*, *ruah* e *neshamah*, i tre livelli psicologici della cabbala. La teoria zorziana sull'anima si fonda del resto in gran parte sulle riflessioni intorno ai termini delle Scritture ed alle lettere che li compongono, rivelatrici della natura e delle qualità animiche<sup>328</sup>.

Nella trattazione dell'anima emerge inoltre la centralità del settenario. Come per la natura dell'intero cosmo, secondo Zorzi è possibile compendiare la natura dell'anima in sette termini<sup>329</sup>. L'influenza dei numeri non si impone però soltanto sul piano delle corrispondenze. Lo si riconosce quando Zorzi illustra la funzione del numero formale, che determina le stesse capacità cognitive dell'anima<sup>330</sup>. Il fatto che

---

<sup>328</sup> Cfr. GIULIO BUSI, *Francesco Zorzi. A Methodical Dreamer*, in *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, ed. by J. Dan, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1997, pp. 97-125, in part. pp. 112-115.

<sup>329</sup> Cfr. DHM 1, 5, 12, pp. 544-548.

<sup>330</sup> *Ibidem*, 3, 2, 1, pp. 1932-1933.



l'anima possa comprendere ogni cosa, e la stessa estensione delle sue facoltà si devono infatti alla natura proporzionata del numero che la informa, e ne dispone i legami con tutti gli altri enti. Mediante le relazioni stabilite dal numero formale, che corrisponde al bisdiapason, e dunque al sette, l'anima può dunque comprendere ogni cosa; in questo modo le attività dell'intelletto risultano subordinate alle proporzioni del *numerus animae*. Su questi rapporti si sostiene l'intera *Harmonia mundi*, nella prospettiva di un disegno minuziosamente articolato ed al contempo semplice, dal momento che l'equilibrio armonico di ogni ente riassume in sé l'architettura universale del creato. La grande compagine di numeri e rapporti armonici si riversa anche nel testo biblico, necessario confronto di ogni analisi. Secondo infatti il pensiero di Zorzi e degli autori cabalisti, nelle Scritture, redatte nella primigenia lingua ebraica, fonte di ogni preghiera e depositaria di ogni sapere<sup>331</sup>, per mezzo della quale ogni lettera ed ogni punto diacritico conservano un significato ben preciso, si trova impresso il disegno divino sulle finalità dell'uomo e dell'universo.

---

<sup>331</sup>Cfr. DHM 3, 3, 10.

## Capitolo III

### *Iter animae*. Il settenario di Alessandro Farra

#### Alessandro Farra. Profilo biografico

Alessandro Farra nasce intorno al 1540 a Castellazzo, odierna Castellazzo Bormida, nei pressi di Alessandria. Di famiglia nobile, riceve una formazione umanistica che si accompagna a una viva passione per la poesia; fin dalla più tenera età si esercita infatti nella composizione di rime in latino e toscano. Durante l'adolescenza intraprende la carriera militare, per poi invece rivolgersi, sull'esempio del fratello Carlo, già dottore in medicina e filosofia, agli studi universitari in giurisprudenza. Farra frequenta gli scranni dell'università di Pavia, continuando comunque a coltivare in proprio una spiccata inclinazione alle lettere. Il 1562 è l'anno del suo ingresso nell'Accademia degli Affidati, con il nome di "Desioso", con il quale intende denotare la propensione dell'uomo a volgersi verso Dio<sup>332</sup>. In perfetta analogia con l'eponimo adottato, l'impresa o emblema da lui scelto è la mancodiata o uccello del paradiso, che ha la caratteristica

---

<sup>332</sup> LUCA CONTILE, *Ragionamento sopra la proprietà delle imprese con le particolari degli Accademici Affidati*, Pavia, 1574, pp. 77-78; GIROLAMO GHILINI, *Teatro d'huomini letterati*, Guerigli, Venezia, 1647, pp. 7-8; CARLO A-VALLE, *Storia di Alessandria*, III, Falletti, Torino, 1854, pp. 321 e ss.; ANNA G. CAVAGNA, *Libri e tipografi a Pavia nel Cinquecento. Note per la storia dell'Università e della cultura*, Cisalpino-La goliardica, Milano, 1981, *ad nomen*; *DBI, Alessandro Farra*, a cura di Antonella Pagano, Istituto della Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 1995.

di non fermarsi mai a terra. Due anni più tardi Farra licenzia la sua prima opera, i *Tre Discorsi*, tratti da altrettante orazioni condotte presso gli Affidati intorno all'amore e alla bellezza cosmica. Nel 1565 l'Accademia pubblica una raccolta di rime che ospita trentatré sonetti di Farra, di stile petrarchista e tema platonizzante. Appena laureato, viene inviato presso la Santa Sede in qualità di ambasciatore di Alessandria. Le doti dell'umanista alessandrino sono apprezzate al punto da fargli ottenere l'incarico di governatore della città di Ascoli; tuttavia l'esperienza politica nello stato pontificio termina con la destituzione da questo incarico, ed un processo, nel quale tuttavia ottiene l'assoluzione del pontefice Pio V. Nel 1570 si trasferisce a Milano, su invito del marchese di Pescara, Francesco Ferdinando Avalos, signore feudale di Castellazzo, che lo nomina governatore di Casalmaggiore.

Il nuovo mandato consente a Farra la stesura del suo lavoro più significativo, il *Settenario dell'humana riduzione*, edito a Casalmaggiore nel 1571 e nello stesso anno a Venezia, presso Carlo Zanetti<sup>333</sup>. Una seconda stampa del *Settenario* verrà approntata nella città lagunare nel 1594. Dopo una parentesi a Ischia, al servizio della marchesa Osabella, vedova di Francesco, Farra riottiene la carica di podestà di Casalmaggiore per due bienni consecutivi.

Quando nel 1576 una violenta carestia colpisce Milano, già flagellata da un'epidemia di peste, Farra ordina la spedizione di cibo e vettovaglie verso la città. L'iniziativa guadagna al termine dell'anno seguente, i diritti della cittadinanza milanese a lui e ad i suoi consiglieri. In questo periodo la biografia di Farra si interrompe; si ignorano luogo e data della morte, che probabilmente sopravvenne non molti anni dopo il 1577.

---

<sup>333</sup> ALESSANDRO FARRA, *Settenario dell'humana riduzione*, In Casal Maggiore, appresso Farra di Bartoli, 1571; ID., *Settenario dell'humana riduzione*, In Venegia: appresso Christoforo Zanetti, 1571.

## I *Tre Discorsi*. Eros mediatore e il principe platonico

Sette anni prima della pubblicazione della sua opera principale, nel 1564, Alessandro Farra licenzia le stampe dei *Tre Discorsi*, un compendio di tre orazioni pronunciate presso l'Accademia degli Affidati<sup>334</sup>. Sul piano dei contenuti, i *Discorsi* esprimono un pensiero fortemente radicato sia nel neoplatonismo ficiniano, sia nella filosofia di Pico, soprattutto in vista del tentativo di armonizzare il platonismo cristiano del Rinascimento con le concezioni della cabbala. I tre libri in cui si divide l'opera, *Dei miracoli d'amore*, *Della divinità dell'uomo*, e *Dell'ufficio del capitano*, trattano rispettivamente l'amore, la divinità dell'uomo e le attività che competono all'uomo di governo o principe. A dispetto dell'apparente divisione, gli argomenti affrontati in ogni libro o discorso si intrecciano con quelli del successivo, dando pertanto luogo ad un'opera piuttosto coesa. Armando Maggi ha ravvisato un'ulteriore elemento di unità nell'introduzione. In queste prime pagine, servendosi di un dispositivo retorico frequente nei trattati d'amore, basato sulla celebrazione dell'amicizia, Farra precisa come il testo costituisca il prodotto del perfetto rapporto amicale che lo lega ai signori Marco, Giovanni ed Adorno<sup>335</sup>, benché individui un ulteriore membro della compagnia in Luca Contile<sup>336</sup>, posto quasi a guida della stessa. L'interesse di Farra

---

<sup>334</sup> ALESSANDRO FARRA, *Tre discorsi*, Girolamo Bartoli, Pavia, 1564.

<sup>335</sup> ARMANDO MAGGI, *Il principe neoplatonico secondo i "tre discorsi" di Alessandro Farra (1564)*, in *Italianistica: Rivista di letteratura italiana* 29, 3 (2000), pp. 381-394.

<sup>336</sup> Gli scritti di Luca Contile (1505-1574) poligrafo, letterato, diplomatico e storico, in virtù della sua ricca esperienza presso le accademie e le corti europee, rappresentano una preziosa testimonianza della vita culturale e politica del pieno XVI secolo. Dopo il 1562, anno in cui divenne commissario dell'estimo a Pavia, Contile frequentò il sodalizio pavese degli Affidati, presso il quale adottò il nome di "Guidato". Cfr. LUCA CONTILE, *Delle lettere di Luca Contile, diuiso in due libri*, Pavia, appresso Girolamo Bartoli, 1564; *Luca Contile da Cetona all'Europa*,

per l'analisi aritmologica, che avrà un ruolo decisamente più marcato nel *Settenario*, si rivela già a partire da questo *incipit*. Un particolare rilievo viene infatti dato al trio, formato dall' autore e dai suoi sodali Marco e Giovanni, dal quale resta spesso escluso Adorno, per via degli studi intrapresi a Bologna. E tuttavia, le osservazioni di Farra comprendono anche Adorno, che finisce per formare con gli altri un quaternario perfetto<sup>337</sup> :

*E dal tre, e dall unità, che vien dalla compositione della Trinità, si produce la Tetracty, che Pytagora chiamò fondamento di tutte le cose intelligibili, e sensibili, cosi dal congiungimento di noi tre nasce il S. Adorno, che comprende in se stesso, oltre alle cose, che di lui come di unità proprie sono, le nostre nature, e qualità; e forse più perfettamente, si come riducendo la Tetracty nostra nella lontananza di lui alla Piramide, l'unità fatta da lui semplicissima facendosi, viene appresso a i Pytagorici ad essere Ieroglifo di quell'eterno Sole, che sparge nel mondo intelligibile i chiarissimi suoi raggi.*

La speculazione aritmologica di Farra riconduce così la compagnia di quattro amici alla *Tetractys*, e tramite essa al Sole dell'Unità divina<sup>338</sup> .

La digressione prosegue, chiamando in causa il *tetragrammaton*, le quattro lettere della divinità, i quattro elementi e le principali quattro

---

*Atti del seminario di studi Cetona 20-21 ottobre 2007*, a cura di Roberto Gigliucci, Vecchiarelli, Roma, 2009; SIMONETTA ADORNI BRACCESI, *Tra ermetismo ed eresia: Luca Contile, Alessandro Farra e la «filosofia simbolica»*, in *Bruniana & Campanelliana* 17 (2011), N. 2, pp. 545-554.

<sup>337</sup> ALESSANDRO FARRA, *Tre discorsi*, cit., p. 4v. Cfr. J. REUCHLIN, *De arte cabalistica*, trad. it. cit., p. 115. La digressione sui quattro amici, con l'assenza del quarto, sembra ricalcare l'*incipit* del *Timeo*. Cfr. PLATONE, *Timaeus* 17a: “Σοκράτης: εἷς, δύο, τρεῖς: ὁ δὲ δὴ τέταρτος ἡμῖν, ὃ φίλε Τίμαιε, ποῦ τῶν χθῆς μὲν δαιτυμόνων, τὰ νῦν δὲ ἐστιατόρων; [...]”.

<sup>338</sup> Sulle analogie tra il Sole, la Trinità ed il ternario cfr. MARSILIO FICINO, *De Sole*, XII, in *Id.*, *Opera*, p. 973. Cfr. CESARE VASOLI, *Su alcuni temi della “filosofia della luce” nel Rinascimento: Ficino (De Sole e De Lumine) e Patrizi (libro i della Panaugia)*; in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, IX (1988), pp. 63-89.

divinità della teologia orfica. Mutuando un procedimento di origine cabalistica, il *notarikon*<sup>339</sup>, che verrà descritto nel *Settenario*<sup>340</sup>, Farra unisce le prime lettere dei quattro nomi degli amici per formare le parole MAGA ed AGAM. Il primo termine sottolinea il legame magico tra i quattro, e l'allusione alla magia come scienza indispensabile al sacerdozio, mentre il secondo, ricondotto alle rispettive lettere ebraiche, offre corrispondenze con voci e concetti appartenenti alle Scritture ed alla riflessione cabalistica<sup>341</sup>.

Uno dei fili conduttori dell'intero testo è la divisione dell'identità umana in due differenti generi di condotta, il primo rivolto all'interiorità, il secondo al mondo esterno. Ancora nell'introduzione, servendosi di un motivo già presente in alcuni scritti ficiniani<sup>342</sup>, Farra assegna l'uomo interiore al regno di Saturno ed all'intelletto, mentre l'uomo esteriore è posto sotto il dominio di Giove e della ragione.<sup>343</sup> Il passaggio dal governo di Saturno, che rappresenta la vita

---

<sup>339</sup> Il *notarikon* è un metodo ermeneutico per interpretare un termine della lingua ebraica a partire dalle sue lettere, con le quali si ricavano altre parole, in modo simile all'acrostico. Assieme alla gematria ed alla temurah, costituisce una tre principali tecniche interpretative della cabbala ebraica, mediante le quali si cerca di riconoscere il significato spirituale più profondo dei testi sacri, in particolare delle Scritture. A partire da Pico rappresenta il procedimento maggiormente impiegato dai cabalisti cristiani. Cfr. FRANÇOIS SECRET, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris, 1964, trad. it. ID., *I Cabalisti cristiani del Rinascimento*, Archè, Milano, 1985, p. 40 (dove l'autore sottolinea la diffusione del *notarikon* in seguito alla fortunata circolazione del *Ginnat Egoz* di Joseph Gikatilla); GERSHOM SCHOLEM, *Kabbalah*, Keter, Jerusalem, 1974, trad. it. ID., *La Cabala*, Mediterranee, Roma, 1982, pp. 339-345; BERNARD MCGINN, *Cabalists and Christians: Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought*, in *Jewish Christians and Christians Jews*, ed. by R. H. Popkin and G. M. Weiner, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994, pp. 11-34; MOSHE IDEL, *Jewish Kabbalah in Christian Garb*, in *The Hebrew Renaissance*, ed. by M. Terry, The Newberry Library, Chicago, 1998, pp. 1-15.

<sup>340</sup> *Settenario*, pp. 172v-173r.

<sup>341</sup> *Tre discorsi*, cit., pp. 4r-5v. Seguiamo la numerazione adottata da Armando Maggi in ID., *Il principe neoplatonico secondo i "tre discorsi"*, cit. Le pagine del testo originale sono infatti numerate soltanto nella sezione corrispondente al primo discorso.

<sup>342</sup> Cfr. MARSILIO FICINO, *De Amore*, in ID., *Commentaire sur le Banquet de Platon*, ed. par Raymond Marcel, Les Belles Lettres, Paris, 1956, p. 154; ID., *De vita*, in *Opera*, cit., pp. 545-546. Sul fondamentale ruolo dell'astrologia e dei pianeti, e in particolare di Saturno, nell'opera e nella vita di Ficino cfr. EUGENIO GARIN, *Lo zodiaco della Vita: la polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma, 1976, pp. 63-91; MICHAEL J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes*, in *Bruniana e Campanelliana*, 16, 1 (2010), pp. 11-29; RUTH CLYDESDALE, 'Jupiter Tames Saturn': *Astrology In Ficino's Epistolae*, in *Laus Platonicus Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, cit., pp. 117-131 (a p. 119 è presente un diagramma che mostra nel numero complessivo delle *Epistulae* ficiniane la frequenza di lettere a tema astrologico).

<sup>343</sup> *Tre discorsi*, cit., pp. 9v-10r.

contemplativa, al regno di Giove, nel quale si dispiega la vita nella sua dimensione dinamica, compendia la struttura complessiva dell'opera, dal momento che i primi due discorsi su amore e divinità umana si concentrano sugli attributi spirituali dell'uomo, introducendo il terzo, più ricco e complesso, sull'attività politica. La prima sezione del libro, il discorso sui miracoli dell'amore, viene anticipata da una premessa che ricorda come la trattazione dell'amore si connetta a quella delle imprese. L'orazione vera e propria inizia invece citando il celebre passo del *Simposio* in cui l'amore viene descritto come figlio di Poros e Penia, espediente e povertà<sup>344</sup>. Dopo questo richiamo, sulla base dei tre piani o mondi in cui si articola il cosmo neoplatonico, Farra ricorda come esistano altrettante forme di amore, intellettuale, animale e sensibile, ed altrettante bellezze, oggetto delle stesse. Ignorando quasi del tutto i *topoi* del trattato rinascimentale sul genere, ed anche l'esposizione di Ficino, il quale nel suo commento al *Simposio* aveva passato in rassegna i diversi significati dell'amore<sup>345</sup>, Farra sceglie invece di concentrarsi sul compito dell'anima direttamente desunto dalle dottrine platoniche, la purificazione dalle immagini amorose e dalle forme sensibili.

Nel loro percorso di purificazione, che le conduce verso il silenzio divino, le anime razionali vengono infatti soccorse e guidate dai "demoni celesti". Secondo i filosofi neoplatonici a cui Farra si ispira, principalmente Giamblico, nella versione del *De mysteriis aegyptiorum* tradotta da Ficino<sup>346</sup>, e Proclo, nei suoi commenti ai dialoghi platonici, Amore od Eros è dunque un demone<sup>347</sup>, che

---

<sup>344</sup> PLATONE, *Symposium* 203c-d.

<sup>345</sup> Per un'efficace sintesi della letteratura rinascimentale sull'amore cfr. THOMAS LEINKAUF, *Grundriss: Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, cit., pp. 1288-1301. Si veda anche EUGENIO GARIN, *L'Umanesimo Italiano*, cit., pp. 145-159.

<sup>346</sup> *Iamblichus de Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, atque Assyriorum*, in FICINO, *Opera*, cit., II, pp. 1873-1907. Cfr. GUIDO M. GIGLIONI, *Theurgy and Philosophy in Marsilio Ficino's paraphrase of Iamblichus's De mysteriis Aegyptiorum*, in *Rinascimento*, 52 (2012), pp. 3-36.

<sup>347</sup> Per una ricognizione sul concetto di *daimon* nel pensiero rinascimentale si veda ARMANDO MAGGI, *Angeli, demoni, diavoli*, in *I vincoli della natura: Magia e stregoneria nel*

esercita una funzione mediatrice tra l'animo dell'uomo e le realtà celesti cui naturalmente tende. Privo di qualsiasi accezione maligna o negativa, il demone di Farra rappresenta pertanto una nuova riproposizione del *daimon* neoplatonico<sup>348</sup>. Amore, *daimon* che solleva l'anima durante il suo percorso ascendente, appartiene al mondo sublunare. Essendo, in virtù della sua origine, più vicino alla condizione umana, il suo compito dunque consiste nel mediare tra le virtù celesti, ancora troppo remote per l'uomo, e le virtù terrene. Nel processo dell'innamoramento l'anima dell'uomo deve procedere dai *simulacri delle cose* fino alle *cose vere*, in perfetta corrispondenza con l'insegnamento del *Fedro*:<sup>349</sup>

*Che quando il vero Amante della divina bellezza acceso, è (mercé d'Amor) rapito alla cognitione delle cose intelligibili, allor non i simulacri delle cose, ma le cose vere comprende, e comprese fuori produce; e producendo nodrisce; e si fa d'Iddio familiare, e sopra gli altri immortale.*

L'anima illuminata da Amore gode una pace che deriva dal superamento degli attaccamenti fisici, una sospensione che Farra avvicina agli stati naturali di riposo della mente, sette-non

---

*Rinascimento*, a cura di Germana Ernst e Guido M. Giglioni, Carocci, Roma, 2012, pp. 119-134. Sulla componente demonica della magia ficiniana cfr. JAMES HANKINS, *Ficino and the occult powers of the Soul*, in *Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 35-52.

<sup>348</sup> Lo stesso tema, di evidente derivazione neoplatonica, è presente nell'opera di POMPEO DELLA BARBA, *Spositione di un sonetto platonico*, Firenze, Lorenzo Torrentino, 1554. L'autore, allievo dell'aristotelico Simone Porzio, recitò la prolusione sui cui si basa lo stesso trattato presso l'Accademia Fiorentina, tra il quindici ed il ventidue aprile 1548. La lettura di Della Barba costituisce un compendio erudito di alcune teorie sull'anima di ascendenza platonica ed aristotelica. Cfr. ARMANDO MAGGI, *Demonologia e neoplatonismo nel trattato d'amore «Spositione di un sonetto platonico» di Pompeo della Barba*, in *Italianistica XXVIII*, 1, (1999) pp. 9-21. Sulla nozione di *daimon* nella tradizione platonica cfr. ANDREI TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden-Boston, 2012.

<sup>349</sup> *Tre Discorsi*, pp. 23v-24r.



casualmente, in base ad un registro esplicativo che anima l'intero *Settenario-sorti di tranquillità*. L'elenco comprende il sonno, la sincope, l'infermità, l'umore malinconico, la temperata complessione, la vita solitaria, la castità e l'*ammirazione*<sup>350</sup>. Quest'ultima sorte appartiene agli uomini contemplativi, ai religiosi, ed anche agli amanti. La condizione raggiunta dagli amanti illuminati da amore è tuttavia secondo Farra superiore a queste sorti<sup>351</sup>. Nell'esposizione del giureconsulto alessandrino, l'ozio degli amanti è caratterizzato da frequenti attacchi di sincope, tali da distruggere continuamente gli spiriti vitali del corpo. Oltre a sottolineare questo originale risvolto fisiologico, Farra evidenzia come l'anima amorosa sperimenti una sorta di morte in vita, nella quale, oltre ai sensi, si interrompe anche il linguaggio<sup>352</sup>. Farra interpreta la sincope amorosa come uno stato mistico, privo di parola e pensiero, affine alle descrizioni presenti negli scritti di Dionigi Areopagita e di alcuni cabalisti ebrei. *Estremo riposo e Sabatho della quiete*, tale stato di sospensione od estasi non rappresenta tuttavia per l'amante un esito definitivo, piuttosto una tappa del suo cammino di avvicinamento a Dio. L'impeto di questo rapimento è però così intenso da ricordare il desiderio di San Paolo di

---

<sup>350</sup> Farra riprende da Ficino la definizione del sonno come vita priva della fisicità, che, in quanto tale, evidenzia la distinzione tra corpo e anima. A tale riguardo, nell'ampia letteratura sulla mistica medievale e gli stati di privazione di coscienza, si consultino BERNARD MCGINN, *The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart*, in *The Journal of Religion* Vol. 61, N. 1 (1981), pp. 1-19; ID., *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th Century*, Crossroad, New York, 1994; ALAIN DE LIBERA, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Le Seuil, Paris, 1994.

<sup>351</sup> Identica è la riflessione di Leone Ebreo (Yehudah Abrabanel) nel terzo dei suoi *Dialoghi d'Amore*, stampati a Roma nel 1535 ma composti nei primi anni del secolo. Cfr. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di Delfina Giovannozzi, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 168: "Ché l'essenzia dell'anima è suo proprio atto; e, se s'unisce per contemplare intimamente un oggetto, in quello sua essenzia si trasporta e quello è sua propria sustanzia, e non è più anima ed essenzia di quel che ama, ma sol spezie attuale della persona amata. Sì che molto maggiore astrazione è quella de l'alienazione amorosa che quella del sonno".

<sup>352</sup> Sulla scorta della sua interpretazione del *Settenario*, Maggi scorge nell'estasi dell'anima innamorata il crollo e la perdita della facoltà di linguaggio. Cfr. A. MAGGI, *Il principe neoplatonico secondo i "tre discorsi"*, cit., p. 387. Sul ruolo delle passioni e degli stati emotivi nel pensiero di Marsilio Ficino e Pico della Mirandola cfr. STÉPHANE TOUSSAINT, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Ficino e Pico*, cit.

sciogliersi in Cristo, poiché l'anima rapita desidera slacciare i vincoli che la congiungono al corpo sensibile<sup>353</sup>.

Il secondo discorso, il più breve dei tre, tratta la divinità dell'uomo attraverso l'esegesi dei passi biblici sulla creazione umana. Nelle affinità che intercorrono tra il Creatore e la creatura umana, Farra individua la caratteristica più intima dell'uomo, il desiderio di poter trasformarsi in qualsiasi natura. In apparenza, nella vocazione panteistica ad imitare ogni forma e natura del mondo, si potrebbe scorgere un elemento in aperto contrasto con la purificazione necessaria a raggiungere le realtà spirituali. Il processo che porta l'individuo ad assimilarsi a Dio consiste, secondo il giureconsulto di Alessandria, in un *ingombramento di tutte le forme*, un'assimilazione da parte dell'intelletto di tutte le forme esistenti. Nella presentazione di questo concetto Armando Maggi ha individuato un elemento di ambiguità del platonismo rinascimentale. Occorre infatti notare che se per un verso, al fine di ricostruire la propria immagine divina, le dottrine platoniche impongono all'individuo di arricchirsi delle forme, per l'altro impongono la più rigida spoliatura dalle cose terrene<sup>354</sup>.

Nel terzo libro, che affronta la figura del principe e capitano, sulla base della riflessione precedente, ci si attenderebbe una descrizione delle qualità ideali dell'uomo di governo; Farra sceglie invece di trattare gli aspetti esteriori del principe, apparentemente sbilanciando l'equilibrio tra interiorità ed esteriorità. Nonostante tale intento, il libro finisce in realtà per affrontare i temi del governo della cosa pubblica e dell'arte della guerra, facendo ricorso ad una ricchissima serie di *exempla* e di consigli, provenienti dalla letteratura classica e dalle Scritture. Questa scelta finisce di fatto per trasformare la figura

---

<sup>353</sup> Sul significato di estasi e di *raptus* nel Medioevo e nel primo Rinascimento cfr. BARBARA FAES DE MOTTONI, *Excessus mentis, alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di Eugenio Canone, Olschki, Firenze, 2005, pp. 167-184.

<sup>354</sup> Cfr. A. MAGGI, *Il principe neoplatonico...*, cit., p. 388.

del principe in un'elaborata metafora della mente indiana d'amore. La digressione sulle virtù del principe si concentra sugli attributi di sapienza e potenza, due qualità trattate estensivamente sia negli scritti platonici che nei testi cabalistici.

La disamina di Farra è peraltro anticipata da un'opera di simili contenuti, il *Del Principe* di Giovan Battista Pigna, dato alle stampe nel 1561.<sup>355</sup> Nel discorso, tra la descrizione degli attributi del principe e l'esame dei compiti e delle attività che gli competono è assegnato uno spazio rilevante anche all'arte bellica. La triplice divisione dell'amore neoplatonico in utile, giusto, e bello viene poi estesa anche alle cause della guerra; la loro conoscenza è necessaria al principe per apprendere i mezzi e gli effetti delle campagne militari. Nell'ampia categoria degli *instrumenta belli* rientra anche la curiosa capacità di leggere i *signa* o presagi presenti nel cielo e nell'aria. Infatti, secondo la teoria politica del giureconsulto alessandrino, per certi aspetti un'applicazione della filosofia e cosmologia neoplatoniche all'arte del governo, i conflitti terreni trovano eco e corrispondenza nei segni e nei disaccordi che provengono dal mondo sovrasensibile<sup>356</sup>. Le stesse virtù del capitano d'arte, intese a fare del principe stesso un'immagine del sapiente neoplatonico, vengono comparate alle sefirot dell'albero cabalistico<sup>357</sup>:

---

<sup>355</sup> GIAN BATTISTA PIGNA, *Del Principe*, Sansovino, Venezia, 1561.

<sup>356</sup> *Tre discorsi*, p. 73r: "Tutte le cognitioni delle cose da venire si dividono in scienza astrologica et inspiratione; la prima è intorno ai movimenti et alle disposizioni de' corpi celesti, e tutt' il giorno s'acquista con molti effetti credenza". Tuttavia poche pagine dopo Farra sconfessa il ricorso alle pratiche divinatorie. Cfr. *Ibidem*, pp. 81r-81v: "Ma i principi e i capitani nostri, i quali hanno avuto da Christo la cognitione de gli errori antichi, e de gli inganni di Sathana, lasciando la vanità de gli auguri con devote orationi a Iddio ottimo massimo si rivolgeranno [...]".

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 67v. La citazione della versione latina del *Sha'are Orah* di Joseph Gikatilla (1248-1305), opera del medico e filosofo Paolo Ricci (1480-1541), uno dei più illustri cabalisti cristiani del Cinquecento, indica come Farra avesse una buona conoscenza delle opere cabalistiche di maggior circolazione. Cfr. PAOLO RICCI, *De Porta Lucis R. Josephi Gecatilia*, Augsburg, 1516; BERND ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Rittius*, Niemeyer, Tübingen, 2007.

*Quel timore attivo, ch'Apollonio Thianeo appresso Filostrato disse trovarsi negli animi reali, onde sono da popoli con grandissima riverenza ammirati, che i Rabini hebrei (come scrive Paolo Riccio nel libro della porta di luce) nell'arbore de Sefirot chiamano Pahad, cioè timore, che congiunto alla Hesed, cioè benignità, e Amore, produce nell'huomo quello, che i nostri antichi chiamarono Dea Maestà [...]*

Emerge infatti la necessità di Farra di applicare se non numeri, certo proporzioni ed armonie ben precise ad ogni ambito della conoscenza umana, in un dominio-la condotta del principe-soltanto in apparenza piuttosto distante da considerazioni di tale ordine<sup>358</sup>. Questa necessità si inserisce nel più vasto intento dell'autore di interpretare ogni espressione dell'animo umano tramite determinate concordanze, colte attraverso la mediazione della filosofia neoplatonica, della cabbala e, pur in misura minore, di nozioni astrologiche e alchemiche. Dunque il regno di Giove, relativo alle attività esteriori e pubbliche, sfuma i propri confini in quello di Saturno, dal momento che, in base ad un motivo di grande fortuna nella letteratura cabalistica cristiana, le attività esterne non costituiscono che rifrazioni della condotta d'animo interiore<sup>359</sup>

---

<sup>358</sup> Nella letteratura del Rinascimento esiste un genere di trattatistica esplicitamente rivolto alle virtù del principe cristiano. Il trattato più rappresentativo di tale filone è probabilmente il *Relox de Principes* del francescano Antonio de Guevara (1480-1545), vescovo e cronachista ufficiale della corte di Carlo V, che accompagnò l'imperatore nei suoi viaggi in Italia. Cfr. ANTONIO DE GUEVARA, *Relox de Principes*, Valladolid, 1529; EMILIO BLANCO, *La construcción de una identidad literaria en la corte de Carlos V: el caso de Fray Antonio de Guevara*, in *e-Spania*, 13/06/2012, mis en ligne le 17 juin 2012, consulté le 10 octobre 2020, <http://journals.openedition.org/e-spania/21163>.

<sup>359</sup> Il tema raggiunge una notevole intensità nel trattato *Shechina* del cardinale Egidio da Viterbo, studioso di cabbala e profondo conoscitore delle lingue semitiche. Egidio dedica l'insegnamento della cabbala a Carlo V, *princes missus a coelo*. Cfr. EGIDIO DA VITERBO, *Scechina e Libellus de litteris Hebraicis*, a cura di Francois Secret, Centro internazionale di studi umanistici, Roma, 1959.

# L'Itinerarium mentis dell'humana riduzione

## Il *Settenario* e la letteratura sulle imprese

In riferimento allo stile e ad una parte degli argomenti sviluppati nel testo, è possibile ascrivere il *Settenario* di Alessandro Farra al genere della letteratura sulle imprese, largamente praticato dai membri delle Accademie nella seconda metà del XVI secolo. L'emblema e l'impresa costituiscono due tipi di rappresentazioni simili e complementari<sup>360</sup>, la cui origine comune è rintracciabile nell'ambito di quel complesso culturale del Rinascimento che riscopre i geroglifici, ed incoraggia lo studio e la diffusione delle forme simboliche<sup>361</sup>. In particolare, l'impresa si definisce nei termini di una struttura visiva a carattere omogeneo, che rappresenta un proposito a carattere militare od amoroso, espresso mediante la relazione tra un motto ed una figura. Si tratta di uno strumento simbolico, che tramite il rapporto tra il motto scelto e l'immagine adottata esprime la linea di condotta, l'intenzione, oppure i desideri che animano lo scrittore<sup>362</sup>. La figura simbolica

---

<sup>360</sup> La distinzione tra emblema ed impresa è chiarita da Marco Maggi sulla base di quattro punti: 1) l'emblema è composto da tre parti, figura, motto ed epigramma, mentre l'impresa solo dalle prime due, ed il motto stesso può essere espresso in lingua volgare; 2) Nell'emblema il rapporto tra componente verbale e visiva produce un effetto di ridondanza, mentre nell'impresa i due elementi si integrano per riprodurre *l'intentio auctoris*; 3) L'emblema significa verità universali, mentre l'impresa un proposito individuale; 4) L'attenzione teorica per l'impresa resta un fenomeno italiano, mentre all'emblema non è dedicato praticamente nessun scritto o studio, anche se il numero di raccolte sul tema nell'età moderna è sterminato. Cfr. MARCO MAGGI, *La letteratura delle immagini. Emblemi e "imprese" tra Cinque e Seicento*, saggio introduttivo a Raul Dal Tio, *La letteratura delle immagini nel Ducato d'Aosta. Emblemi e imprese in Valle d'Aosta e nel Canavese*, Le Chateau, Aosta, 2016, pp. 7-16.

<sup>361</sup> Cfr. PIERIO GIOVANNI VALERIANO, *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis, commentarii*, Basilea, 1556. Cfr. JULIA HAIG GAISSER, *Pierio Valeriano on the Ill Fortune of Learned Men: A Renaissance Humanist and his World*, University of Michigan Press, Ann Arbor (Mich.), 1999; *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, a cura di Annarita Angelini e Pierre Caye, Olschki, Firenze, 2007.

<sup>362</sup> Il circolo ermeneutico che si instaura tra l'immagine dell'impresa e il suo motto ha suscitato negli ultimi decenni l'interesse di storici della letteratura e della filosofia moderna. Si confrontino, per una prima ricognizione del tema, PAOLO ROSSI, *La costruzione delle immagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento*, in *Umanesimo e simbolismo*, Archivio di

dell'impresa si ritaglia un proprio spazio all'interno della cultura umanistica soltanto a partire dal pieno Cinquecento, con la pubblicazione del *Diario delle imprese militari et amorose*, opera del vescovo di Nocera Paolo Giovio (1483-1552).<sup>363</sup> Due sono i principali elementi che consentono la nascita di questo nuovo filone letterario: l'edizione degli *Emblemata* di Andrea Alciato (1492-1550), lavoro che inaugura la celebrazione dell'emblema<sup>364</sup>, e la crescente fortuna all'interno dei cenacoli umanistici degli *Hyeroglyphica* di Orapollo, scrittore egiziano del V secolo dopo Cristo, editi a Venezia da Aldo Manuzio nel 1505<sup>365</sup>. La diffusione del trattato di Orapollo, una lettura dei geroglifici in chiave simbolica ed ermetica, permise lo sviluppo durante il Cinquecento di una cospicua produzione editoriale incentrata proprio sulle immagini. La vasta letteratura sul tema, come precisato da Paolo Rossi, è doppiamente legata ad immaginazione e memoria; è nel loro stretto vincolo che pertanto si costruisce lo scritto

---

filosofia, Roma, 1958, pp. 161-178; ID., *Clavis universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1960; LINA BOLZONI, *Costruire Immagini. L'arte della memoria tra letteratura e arti figurative*, in *La cultura della memoria*, a cura di Lina Bolzoni e Pietro Corsi, Il Mulino, Bologna, 1992, pp. 57-97. Nella voce omonima redatta per l'Enciclopedia Treccani, Mario Praz ha così definito l'impresa: «*Rappresentazione simbolica d'un proposito, d'un desiderio, d'una linea di condotta – ciò che si vuole "imprendere", intraprendere – per mezzo di un motto e d'una figura che vicendevolmente s'interpretano*». Cfr. MARIO PRAZ, *Impresa*, Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 1933; [http://www.treccani.it/enciclopedia/impresa\\_res-2cef304c-8bb0-11dc-8e9d-0016357eee51\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/impresa_res-2cef304c-8bb0-11dc-8e9d-0016357eee51_%28Enciclopedia-Italiana%29/) (ultimo accesso 26/02/2020).

<sup>363</sup> PAOLO GIOVIO, *Dialogo delle imprese militari e amorose*, appresso Antonio Barre, Roma, 1555.

<sup>364</sup> ANDREA ALCIATO, *Emblematum Liber*, Augustae, 1531; trad. it. ID., *Il libro degli Emblemata. Secondo le edizioni del 1531 e del 1534*, Introduzione, traduzione e commento di Mino Gabriele, Adelphi, Milano, 2009. La prima edizione, non autorizzata, venne seguita tre anni più tardi dalla stampa ufficiale a Parigi, presso Christian Wechel. Accanto agli *Emblemata*, nella letteratura sul genere vanno ricordati i *Symbolicarum quaestionum libri quinque* di Achille Bocchi (1488-1562). Cfr. ACHILLE BOCCHI, *Symbolicarum quaestionum de universo genere quas serio ludebat libri quinque*, Bononiae, in aedib. Novae academiae Bocchianae, 1555. Nato dalla collaborazione di Bocchi con l'incisore Giulio Bonasone, il libro rappresenta insieme all'opera di Alciato il più vasto repertorio di emblemi del XVI secolo. Più in generale sulla letteratura intorno agli emblemi cfr. KARL A. E. ENENKEL, *The invention of the emblem book and the transmission of knowledge, ca. 1510-1610*, Brill, Leiden/Boston, 2019.

<sup>365</sup> Gli *Hyeroglyphica* vennero riscoperti nel 1419 sull'isola di Andros dall'umanista e sacerdote Cristoforo de'Buondelmonti. Cfr. DBI, *Cristoforo Buondelmonti*, a cura di Roberto Weiss, Istituto della Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 1972; ROBERTO WEISS, *Un umanista antiquario: Cristoforo Buondelmonti*, in *Lettere Italiane* 16, No. 2 (1964), pp. 105-116.

dedicato all'impresa<sup>366</sup>. In una serie di studi, Lina Bolzoni ha poi precisato come l'espressione visiva dell'impresa rivesta un carattere fantasmatico, dal momento che, soprattutto nelle opere che celebrano l'amore, la natura artificiale delle immagini evocata viene a scontrarsi con il vissuto personale, la memoria privata contro cui si infrange inesorabilmente. Secondo questa interpretazione, l'impresa si configura nella forma di una vera e propria immagine agente, come accade nella mnemotecnica<sup>367</sup>.

Nella trattatistica, l'origine dell'impresa viene ricondotta anche alla comunicazione celeste e divina; è il caso delle *Imprese illustri* di Girolamo Ruscelli<sup>368</sup> e dei *Discorsi sopra l'impresie* di Giovanni Andrea Palazzi<sup>369</sup>. In queste opere, l'*intentio auctoris* viene posta su un piano assai nobile, tale da sfiorare la manifesta volontà di ascendere dall'umano allo spirituale. Si tratta di un motivo che nel *Settenario* di Farra assume un'importanza preponderante. Si è infine insistito, anche sulla scorta di tali riflessioni, sull'elemento prettamente autobiografico dell'impresa stessa, essendo speculare, nella sua invenzione sovrapposta di motto e simbolo, alla personalità dell'autore che la propone. L'impresa viene infatti solitamente forgiata in un ambiente come l'accademia cinquecentesca, nel quale costituisce l'elemento identificativo dell'autore<sup>370</sup>. Coincide pertanto con un segno individuale e biografico, che tuttavia è necessario

---

<sup>366</sup> Cfr. PAOLO ROSSI, *Le arti della memoria: rinascite e trasfigurazioni*, in *La cultura della memoria*, cit., pp. 13-34, in part. p. 25.

<sup>367</sup> Cfr. LINA BOLZONI, *Emblemi e arte della memoria: alcune note su invenzione e ricezione*, in *Il lettore creativo: percorsi cinquecenteschi fra memoria, gioco, scrittura*, Guida, Napoli, 2012, p. 123; EAD., *The Memory Theatre of Giulio Camillo: Alchemy, Rhetoric, and Deification in Renaissance*, in *Lux in Tenebris: The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*, ed. by Peter J. Forshaw, Brill, Leiden, 2017, pp. 66-79.

<sup>368</sup> GIROLAMO RUSCELLI, *Le imprese illustri, con espositioni, et discorsi...*, libri I-III, Venezia, 1572; libro IV, Venezia, 1583.

<sup>369</sup> GIOVANNI ANDREA PALAZZI, *I discorsi di M. Gio. Palazzi sopra l'impresie*, Bologna, Alessandro Benacci, 1575.

<sup>370</sup> Cfr. GIOVANNI POZZI, *Imprese di Crusca*, in ID., *Sull'orlo del visibile parlare*, Adelphi, Milano, 1993, pp. 349-381; ARMANDO MAGGI, *Identità e impresa rinascimentale*, Longo, Ravenna, 1999, p. 17.

condividere. E' lecito sotto questo aspetto considerarlo come una sorta di sigillo individuale, in grado di mediare e trasmettere la volontà e l'intento del suo autore, secondo una modalità espressiva che ricorda da vicino le teorie magiche di Ficino e di Bruno<sup>371</sup>.

La trattatistica sulle imprese coinvolge quindi, quali facoltà primarie dell'animo umano, volontà e memoria. In quanto funzioni intellettuali, volizione e facoltà mnemonica hanno per oggetto il motto e l'elaborazione grafica dell'impresa, rispettivamente sotto il piano immaginativo e sotto quello mnemonico. E tuttavia in questa cornice, dove gli elementi che identificano il genere risultano piuttosto evidenti e condivisi, l'opera di Farra costituisce per molti aspetti un *unicum*<sup>372</sup>.

Discostandosi per punti significativi dalla trattatistica sull'impresa, il *Settenario* ha d'altra parte subito l'accusa di Ercole Tasso di uscire *dalla forma ordinaria dello scrivere*, poiché caratterizzato da eccessive astrattezze. Tasso, pur dichiarando di comprendere l'afflato mistico e religioso che anima il *Settenario*, denuncia il suo stile oscuro e astruso, responsabile a suo dire di molte contraddizioni<sup>373</sup>. Tale giudizio, recuperato e condiviso da Mario Praz, ha finito per colpire

---

<sup>371</sup> Sulla teoria magica di Ficino, oggetto di nuove interpretazioni da parte della critica più recente, a titolo introduttivo, si vedano BRIAN P. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, in *Renaissance Quarterly* 37, No. 4 (1984), pp. 523-554; ID., *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De Vita Libri Tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. by James Hankins, John Monfasani, and Frederick Purnell, Jr., Center for medieval and early renaissance studies, Binghamton, (N.Y.), 1987, pp. 441-455; JAMES HANKINS, *Ficino and the occult powers of the Soul*, cit.; DENIS J.-J. ROBICHAUD, *Ficino on Force, Magic, and Prayers: Neoplatonic and Hermetic Influences in Ficino's Three Books on Life*, in *Renaissance Quarterly* 70, n. 1 (2017), pp. 44-87.

<sup>372</sup> Per Armando Maggi esistono due altre opere della letteratura sull'impresa accomunabili al *Settenario* a motivo del loro afflato mistico, il *Discorso sopra l'impresa*, di GIOVANNI ANDREA PALAZZI (Bologna, 1575) e le *Rime degli Accademici Occulti con le loro imprese e discorsi* (Brescia, 1568). Cfr. ID., *Identità e impresa rinascimentale*, cit., p. 25. E' da osservare tuttavia la mancata presenza, in entrambi i testi, della speculazione di ordine numerico che pervade il trattato di Farra.

<sup>373</sup> Cfr. ERCOLE TASSO, *Della realtà e perfezione delle imprese*, Bergamo, 1612, pp. 138-139.



l'intero genere, giudicato sotto il profilo filosofico debole e contorto<sup>374</sup>.

Soltanto l'ultimo libro o capitolo del lavoro di Farra è però espressamente dedicato alla filosofia simbolica, o delle imprese. Una vera esposizione dell'impresa si svolge infatti nell'ultima tappa dell'*iter* di rigenerazione spirituale dell'anima che rappresenta l'intero *Settenario*. La riflessione sull'impresa, comunque preceduta e accompagnata dall'esposizione e dall'analisi, a volte minuziosa, di numeri, simboli e lettere, descrive infatti il coronamento del percorso nel suo complesso. I primi sei libri sono d'altronde scanditi da riflessioni di ordine psicologico e numerico. Il *Settenario* dedica le sue due prime sezioni a Mercurio e Psiche, figure mitiche che rappresentano rispettivamente la ricerca di una felicità ultraterrena e la consapevolezza del proprio stato di ignoranza, necessaria ad intraprendere un cammino di purificazione. Pertanto l'appartenenza dell'opera di Farra al filone della teoria letteraria sulle imprese, anche se sul piano formale sembra condivisibile, non rende giustizia alla complessità ed ai valori espressi dal testo. Una lettura del *Settenario* in chiave principalmente mistica ed aritmologica è da ritenersi, a parere di chi scrive, maggiormente giustificata. Come ha suggerito Jean-Pierre Brach, il quale sottolinea come Farra si sia appropriato del concetto pichiano di numero formale<sup>375</sup>, la cifra principale del *Settenario* è la contemplazione che accompagna l'anima nel suo lungo processo di purificazione, distinto in sette principali tappe. In questo percorso si rivela essenziale la mediazione del numero, filo conduttore

---

<sup>374</sup> Cfr. MARIO PRAZ, *Studi sul concettismo*, La Cultura, Milano, 1934; ried. Abscondita, Milano, 2014, p.54: “[...] Così la dialettica aristotelica si era ridotta a disputare non più di materie teologiche, come nei secoli di mezzo, ma di arguti passatempi quali le imprese, che, per una curiosa deformazione di prospettiva, apparivano superiori a tutte le altre produzioni spirituali”.

<sup>375</sup> Cfr. J.-P. BRACH, *Il simbolismo dei numeri*, cit., pp. 83-84; ID., *Mystical arithmetic in the Renaissance: from biblical hermeneutics to a philosophical tool*, in *Mathematicians and their Gods*, ed. by Snezana Lawrence and Mark McCartney, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 105-120.

dell'intero viatico, e specchio di ogni analogia in cui si dispiega l'orizzonte neoplatonico ed ermetico dell'opera.

Dunque l'anima dell'uomo si presenta come l'autentica protagonista del laborioso *iter* purificatorio previsto. Il *Settenario* riprende infatti la coppia di facoltà *intellectus* e *voluntas*<sup>376</sup>, già al centro della speculazione di Marsilio Ficino, dopo essere state oggetto di un profondo dibattito all'interno della tradizione scolastica<sup>377</sup>. Nel suo commento al *Fedro*, impiegando la metafora del carro alato, Ficino definisce infatti intelletto e volontà come le ali gemelle dell'anima. Entrambe infatti agiscono in modo simile a due forze motrici, in grado di dirigerla rispettivamente verso la ricerca del vero e del bene.<sup>378</sup> Il tema è peraltro presente sia nella *Teologia platonica*<sup>379</sup>, sia in altri momenti dell'opera ficiniana. Nel *Settenario*, l'importanza del numero sette si affaccia invece fin dal proemio, attraverso la rete di analogie che l'autore sviluppa a partire dall'essenza del settenario, numero primo ed ingenerato<sup>380</sup>:

*Il sette solo è com'io dissi libero da ogni generatione, e attiva, e passiva; percioche non nasce dalla duplicatione di alcun altro*

---

<sup>376</sup> Già centrali nella triade agostiniana *memoria, intellectus e voluntas*.

<sup>377</sup> Ficino riprende dal pensiero medievale la disputa sul primato tra intelletto e volontà, che vedeva contrapposti tomisti e scotisti, i primi sostenitori della prevalenza della facoltà intellettuale, i secondi ancorati invece sulla posizione opposta. Cfr. PAUL O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York, 1943; ID., *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, English Section, 2, Jerusalem, 1965, pp. 463-94; ID., *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal-Paris, 1967, pp. 93-125; TAMARA ALBERTINI, *Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind*, in *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, ed. by Michael J. B. Allen and Valery Rees with Martin Davies, Brill, Leiden/Boston, 2001, pp. 203-225; AMOS EDELHEIT, *Vincenzo Bandello, Marsilio Ficino, and the Intellect/Will Dialectic*, in *Rinascimento* 46 (2006), pp. 299-344.

<sup>378</sup> Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentarium in Phaedrum*, in *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, ed. by Michael J. B. Allen, University of California Press, Berkeley, 1981, p. 77; ID., *The Philebus Commentary*, cit., p. 353.

<sup>379</sup> MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, in ID., *Opera*, cit., p. 389: "*Alas duas, scilicet instinctum intellectus ad ipsum verum, atque voluntas ad ipsum bonum*".

<sup>380</sup> *Settenario dell'humana riduzione*, Introduzione, pp. IV-V.

*numero, ne duplicandosi altri ne produce; e perciò solevano i Filosofi simbolici assimigliare il Settenario alla Vittoria nata senza madre, e perpetuamente Vergine, e i Pitagorici questo medesimo dedicarono al Sommo Re dell'Universo: percioche tutto quello, che ne genera, ne è generato, è parimente uno, e immoto [...] Immobile dunque, e impassibile si dimostra il Settenario nelle cose intelligibile: e nelle sensibile dichiara parimente la grande, e amplissima sua virtù nata a dar' il progresso, e la perfettione a tutte le cose inferiori...*

Numero mediatore tra mondo intelligibile e sensibile, nell'introduzione di Farra il sette si presenta come il canone perfetto sia degli enti matematici e geometrici, sia dei fenomeni celesti. Anche i ritmi del ciclo lunare di ventotto giorni, essendo ventotto un multiplo di sette, vengono riportati dal filosofo di Alessandria alle proprietà del settenario, a cui riconducono anche i sette principali toni della scala musicale. Risultano sette, nella volta celeste, anche le sfere concentriche dei pianeti. Fuori dalla vastità del firmamento, la virtù del settenario discende anche sui fenomeni naturali. Infatti sette si rivelano anche le principali membra del corpo umano, come le cinque facoltà o sentimenti, cui si aggiungono la virtù procreatrice e la facoltà di parola.

## Mercurio e Psiche, l'introduzione al viaggio

Sullo sfondo di una digressione quasi ininterrotta, imperniata tanto sul mito e la filosofia greca quanto sulle Scritture, già nel primo libro, *Felicità o Mercurio*, Farra rivela lo schema psicologico e metafisico dell'intero *Settenario*, di chiaro indirizzo neoplatonico. Spetta dunque a Mercurio, il dio psicopompo, al quale è assegnato il compito di guidare le anime, aprire il viaggio dell'anima verso la conoscenza delle realtà spirituali. Alla divinità corrispondono tuttavia anche l'intervento e la presenza di uno spirito agente universale. Stando alla definizione dell'autore, mercurio è lo spirito vitale prodotto dall'*Anima mundi*, ovvero il veicolo animante che, diffondendosi ovunque, si mostra capace di vivificare ogni cosa<sup>381</sup>:

*[...] il quale è spirito in atto lucido, e soave, e in potenza caldo, appresso gli Egittij padre d'ogni generatione, e perciò detto da Orfeo pangnitora: perch'egli solecito, diligente, e faticoso Mercurio per tutte le cose diffondendosi a ciascuna da la forma; la vita, l'essere, e la permamenza e l'anima prima con la propria sua fecondità lo genera, producendo con esso le stelle, e gli elementi, quasi che nella virtù di lui stiano tutte le cose seminariamente comprese [...]*

Il mercurio è quindi lo spirito universale; procedendo per via diretta dall'Anima del mondo genera infatti ogni elemento. Questo spirito contiene in sé i *semina rerum*, le essenze ed i germi vitali di ogni cosa, di astri e pianeti ma anche di piante, animali e minerali che vivono e

---

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 10.

mutano nel mondo sublunare. Viene poi detto celeste quando la sua azione si arresta alla sfera della luna; terrestre, invece, quando i suoi effetti si diffondono anche sulla Terra. Farra pone in particolare risalto la funzione del mercurio nelle viscere terrestri, dove, quando è presente in abbondanza, produce l'oro perfetto. Attraverso la sua estrazione a partire dagli elementi in cui più abbonda, l'oro ed il mercurio volgari, è quindi possibile ottenere la Pietra del filosofi. Un simile riferimento permette di comprendere come Farra fosse in possesso di alcuni elementi teorici di alchimia<sup>382</sup>. A tale proposito è indicativa la presenza di alcuni passi dell'opera di Farra nel *Mondo magico de gli Heroi* di Cesare della Riviera, rilevata da Sylvain Matton<sup>383</sup>. L'autore del *Mondo magico* riprende soprattutto il primo capitolo, in particolare la distinzione dei tre mercuri, un *topos* che d'altronde ricorre spesso nella letteratura alchemica di età rinascimentale e moderna.<sup>384</sup> Nell'interpretazione di Farra, il principio animante del mercurio risulta legato alle dieci misure o attributi divini della tradizione ebraica, le sefirot, più propriamente alla quarta, Hesed

---

<sup>382</sup> *Settenario*, p. 14r. Farra cita la *Chrysopoeia* del poeta e alchimista Giovanni Aurelio Augurelli (1456-1524), attivo in Veneto nella prima metà del Cinquecento. Augurelli era in corrispondenza con Ficino, al quale dedicò anche un'ode, fornita di riferimenti alchemici. Cfr. SYLVAIN MATTON, *L'influence de l'humanisme sur la tradition alchimique*, in *Micrologus: Natura, scienze e società*, 3 (1995), pp.279-345; DIDIER KAHN, *Alchimie et Paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*, Droz, Genève, 2007, pp. 65-66; MATTEO SORANZO, *Poesia e trasformazione spirituale nel primo Rinascimento: Lodovico Lazzarelli, Giovanni A. Augurelli e Battista Mantovano*, in *Letteratura italiana e religione. Atti del Convegno internazionale (Toronto, 11-13 ottobre 2012)*, a cura di Salvatore Bancheri e Francesco Guardiani, Franco Cesati Editore, Firenze, 2015, pp. 87-110; ID., *Astrologia ed alchimia in un codice "ritrovato" di G.A. Augurelli. Il MS. Mellon 22 della Beinecke Library di Yale University*, in *Dialogo: Studi in memoria di Angela Caracciolo Aricò*, a cura di Elena Bocchia, Zuane Fabbris, Chiara Frison e Roberto Pesce, Centro di Studi Medioevali e Rinascimentali "E. A. Cicogna", Venezia, 2017, pp. 329-352.

<sup>383</sup> Cfr. SYLVAIN MATTON, *Les emprunts cachés de Cesare della Riviera au Settenario dell'humana riduzione d'Alessandro Farra*, in *Chrysopoeia*, VII, S.E.H.A Archè, Paris-Milan, 2003, pp. 239-250; ID., *Marsile Ficino et l'alchimie...*, cit. Matton pone in risalto l'identificazione ficiniana dello *Spiritus mundi* con la quintessenza alchemica.

<sup>384</sup> Nella letteratura alchemica di matrice paracelsiana le forme assunte dal mercurio nelle diverse fasi dell'opera vengono spesso ridotte a tre principali. Cfr. ALLEN G. DEBUS, *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Science History Publications, New York, 1977; LAWRENCE M. PRINCIPE, *Chymists and Chymistry. Studies in the History of Alchemy and Early Modern Chemistry*, Watson Publications, Sagamore Beach (Mass.), 2007. Sulla lavorazione del mercurio simboleggiata dai motivi del drago e del serpente venefico cfr. MINO GABRIELE, *Il primo giorno del mondo*, Adelphi, Milano, 2016, pp. 145-280.

o Clemenza, con la quale l'Altissimo fece il mondo.<sup>385</sup> Si tratta della prima menzione esplicita nel testo delle sefirot, un riferimento pressoché onnipresente nelle successive pagine del *Settenario*.

Compiuta la sua opera animatrice, il mercurio fa ritorno dalla dimensione più spessa e bruta, quella della materia terrena, alla dimora celeste da cui proviene. La diversione cosmologica termina con il riconoscimento del punto di partenza di ogni possibile forma di ascesi: è grazie al mercurio insito nell'anima dell'uomo che diviene possibile pervenire alla *sovraceleste unità*, ritrovando *i veri semi delle eterne scienze*. E' insomma l'etere immortale congiunto all'anima, parente prossimo, se non identico, allo *spiritus ficiniano*, a garantire la possibilità di un ricongiungimento con l'Unità divina. Farra attribuisce dunque alla presenza di questo spirito etereo che accompagna l'uomo le stesse possibilità delle ascesi compiute dai grandi sapienti e filosofi, *ratti...estasi, l'istessa Deificazione*, essendo il mercurio *divino autore della Regeneratione Humana*<sup>386</sup>. Agente dell'influsso divino, lo spirito mercuriale riveste il ruolo di guida nel cammino diretto a Dio e alle realtà celesti. Farra lo assimila infatti alla Stella dei Magi, quindi ad una guida infallibile, capace di condurre direttamente alla beatitudine eterna.

Il secondo libro, *Psiche ovvero dell'ignoranza*, si concentra fin da subito sulla condizione caduca dell'anima umana, e sull'ingannevole attaccamento alla vita terrena. Riprendendo il celebre racconto di Apuleio su Amore e Psiche, Farra dichiara la natura mortale e imperfetta dell'uomo, anche se la condizione terrena resta un passaggio obbligato per l'anima, in vista della sua ascesa spirituale. L'anima, dunque, riconosce la propria caducità ed inettitudine di fronte all'inevitabile barriera della morte, che consiste nello

---

<sup>385</sup> *Settenario*, p. 8v.

<sup>386</sup> *Ibidem*, p. 16r.

scioglimento dei vincoli che legano al corpo la sua eterna essenza. Per attingere al ricongiungimento con Dio è invece necessario, secondo il giureconsulto alessandrino, aver coltivato le tre virtù teologali, Fede, Speranza e Carità. La triade di virtù viene accostata ai quattro generi di furore o mania divina che Platone presenta nel *Fedro*, già ampiamente ripresi da Ficino<sup>387</sup>. In questo confronto, secondo Farra la Speranza corrisponde al furore profetico, il rituale ed il poetico alla Fede, mentre il furore erotico riconduce alla Carità. Grazie al benefico influsso delle virtù, il soggetto si spoglia delle sue brame, ma anche del desiderio di conoscenza, riconoscendo la vanità di ogni sapienza mondana. Farra termina quindi il libro su Psiche con un richiamo aritmologico alle virtù del quinario<sup>388</sup>:

[...] *chi hora pio santissimo e beatissimo governa l'unità della vera religione, e col misterio del Pitagorico, e fruttifero connubial QUINARIO al suo felicissimo nome congiunto ordina, e dispone il preparamento delle celesti nozze future tra gli animi nostri, e esso invisibile, e inattingibile divino AMORE.*

Il quinario indica la natura del Figlio, mediata dal nome divino di cinque lettere che gli è attribuito nella tradizione cabalistica

---

<sup>387</sup> Cfr. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, cit., pp. 83-84. Sul tema dei *furores* platonici, il cui *locus classicus* è PLATONE, *Phaedrus*, 244a-249d, e sulla loro notevole influenza sulla filosofia, la letteratura e l'arte del Rinascimento cfr. JOHN C. NELSON, *Renaissance Theory of Love*, Columbia University Press, New York, 1958; EUGENIO GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli, 1983, pp. 33 ss.; ID., *Phantasia e Imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 5, no. 3 (1985), pp. 349-361; A. MAGGI, *The Language of the Visible: the "Eroici Furori" and the Renaissance Philosophy of "Imprese"*, in *Bruniana & Campanelliana* 6, N. 1 (2000), pp. 115-142 (soprattutto sul confronto tra gli *Eroici Furori* di Giordano Bruno ed il *Settenario*); WOUTER J. HANEGRAAFF, *The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino*, in *Myths, Martyrs, and Modernity Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, ed. by Jitse Dijkstra, Justin Kroesen and Yme Kuiper, Brill, Leiden, 2010, pp. 553-567.

<sup>388</sup> *Settenario*, p. 31v.

cristiana<sup>389</sup>. In queste righe a chiusura del capitolo, il motivo della ricerca agognata dell'anima, che brama a ricongiungersi con Amore, sembra assumere uno spiccato carattere teologico. Attraverso il matrimonio mistico di Amore e Psiche, Farra ha pertanto prima adombrato, quindi rivelato, l'unione tra anima e Cristo, rappresentata dal quinario.

---

<sup>389</sup>Intorno all'influenza della cabbala estatica di Abraham Abulafia (1240-1291) e della mistica askenazita sulla prospettiva cristologica di Pico della Mirandola cfr. MOSHE IDEL, *The kabbalistic backgrounds of the "Son of God" in Giovanni Pico della Mirandola's thought*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, cit., pp. 19-45.



## Zoroastro. Regno di Dio e Cena del Signore

Il terzo libro del Settenario si apre con l'immagine grandiosa di una scala composta da sette gradini, diretta verso il piano celeste, dimora di Dio. La scala, come ci rivela Farra, non è altro che un simbolo dell'anima dell'uomo, sorretta dalla grazia divina e dal sacrificio di sé stessa. In questo libro dedicato a Zoroastro si coglie dunque a pieno il ruolo del settenario, nella sua funzione apertamente mediatrice tra umano e divino. Lo strumento adatto all'ascesa, di cui la scala è simbolo, è un'orazione settuplice, scandita in quarantanove parole, che risultano dalla moltiplicazione del settenario per se stesso<sup>390</sup>:

*Hora si come tutte le orationi si dividono nei concetti, e nelle parole; e le parole, le quali non sono trovate per altro, che per spiegare i concetti dell'animo, necessariamente sono, più in numero, che i concetti non sono, così forse voleva quel grandissimo filosofo inferire, che questa Settenaria oratione doveva sette concetti, cioè, sette domande principali contenere, ed essere composta di 49 parole.*

Il ricorso all'analisi aritmologica si pone al servizio del tema centrale, la salvezza dell'anima e la sua ascesa mistica. Infatti, dopo una digressione intorno ai dialoghi platonici ed ai misteri dell'ermetismo, Farra identifica l'orazione necessaria nel *Pater Noster*. Procedo quindi da essa, servendomi ancora del numero sette, per evidenziare una serie di legami e relazioni che connettono la preghiera a vari aspetti della vita spirituale, dai sette peccati, ai sette doni dello Spirito Santo, fino

---

<sup>390</sup> *Settenario*, pp. 32v-33r.

alle sette Virtù, le quattro cardinali più le tre teologali. La speculazione numerica prosegue con il quarantanove, numero delle parole della preghiera nell'originale lingua ebraica e nella traduzione latina. Se poi a questa cifra si somma l'*amen* conclusivo che chiude l'orazione, si ottiene cinquanta, numero del Giubileo e della Settimana Santa, ma anche, secondo le dottrine della cabbala, delle cinquanta porte dell'intelligenza.

La catena di legami che Farra tesse tra gli attributi divini e religiosi ed i vari aspetti della realtà è intrecciata d'altra parte a numerosi riferimenti cabalistici, in particolare alle sefirot, ma anche ad altri concetti propri della mistica ebraica, come la differenza tra il dio rivelato e l'*En Soph* o *deus absconditus*, il quale nel suo sommo mistero resta ineffabile e celato all'intelletto<sup>391</sup>. L'esame della cabbala occupa gran parte del libro, e l'esplorazione del Regno di Dio avviene proprio passando in rassegna alcune fonti della tradizione esoterica ebraica, filtrata attraverso i dogmi della fede e la recezione dei primi esponenti della cabbala cristiana, Pico e Reuchlin. Il Regno di Dio viene identificato con l'intero universo, essendo sotto il governo dell'Altissimo ogni cosa. E tuttavia il Regno è anche una realtà più profonda, la promessa evangelica di Gesù alle anime purificate, fonte e pura piscina dove lo spirito dell'uomo, ormai mondato, potrà abitare in eterno. Farra fa poi confluire nel Regno di Dio, ricettacolo di tutte le forme pure, nel quale vengono comprese le idee, le intelligenze angeliche, le anime dei beati, e le virtù delle prime sette sefirot. Nella sintesi proposta da Farra, il Regno di Dio assomma pertanto in sé le caratteristiche del Paradiso con quelle del platonico mondo delle idee, in corrispondenza con gli attributi della sefira Binah.

La funzione purificatrice della preghiera viene ribadita consigliando contro i sette peccati, e più in generale *pro salute animae*, la recita di

---

<sup>391</sup> *Ibidem*, pp. 41v-42r.

sette salmi, e dell'orazione sulla Visita dell'Angelo a Maria, da ripetere dieci volte<sup>392</sup>. Secondo l'opinione di Armando Maggi, l'uso delle orazioni all'interno dell'itinerario mistico di Farra fornisce l'evidenza dell'apprendimento di un nuovo linguaggio, insieme verbale e visivo, necessario alla prosecuzione dell'itinerario stesso<sup>393</sup>. Lo rivela il modo in cui Farra interpreta nella preghiera del *Pater* la richiesta della venuta del Regno; per Farra equivale a chiedere la discesa del Verbo, affinché illumini l'intelletto<sup>394</sup>. Tuttavia, in base ancora alle osservazioni di Maggi, la recita del *Pater* e delle altre orazioni rende conto di una spoliatura ulteriore della coscienza, resa progressivamente sempre più consapevole della propria inferiorità e mancanza<sup>395</sup>. Dunque il nuovo linguaggio mistico mostra due poli o termini estremi, la preghiera con la quale l'anima riconosce i limiti della sua natura e le proprie carenze, allontanandosi dalle lusinghe del mondo, ed il Dio rivelato, ultima realtà accessibile all'intelletto, oltre la quale si pone la dimensione ineffabile della Divinità.

Eppure, ancor più che a sottolineare la centralità dell'elemento linguistico, senza dubbio presente, le riflessioni di Farra sembrano tese a rivendicare nel cammino spirituale dell'anima la necessità degli atti liturgici, aventi il proprio modello in Cristo. In altre parole, nell'itinerario di Farra la mediazione liturgica sembra costituire la condizione essenziale di ogni ulteriore apprendimento e preghiera, dal momento che Cristo, attraverso la promessa del Regno di Dio, ha istituito e reso possibile la richiesta formulata nel *Pater*. L'illuminazione di un sapere ulteriore è quindi ottenibile dall'anima solo attraverso la mediazione eucaristica; vano è altrimenti l'intervento o l'applicazione delle sue facoltà. L'affidamento alla

---

<sup>392</sup> *Settenario*, pp. 40r-40v.

<sup>393</sup> A. MAGGI, *Identità e impresa*, cit., pp. 28-31.

<sup>394</sup> *Settenario*, pp. 41r-42r.

<sup>395</sup> *Identità e impresa* cit., p. 31.

natura mediatrice di Cristo pertanto non può che precedere ed accompagnare ogni conato dell'anima verso la propria purificazione, peraltro quasi sempre espresso attraverso la simbologia numerica<sup>396</sup>:

*Il Regno di Dio dunque non sarà altro che la partecipazione della divinità, e perciò diceva il Redentore nostro, il regno di Dio è fra voi, a gli apostoli suoi ragionando; cioè, voi partecipate per mezzo mio della divinità, la quale in noi ritrovandosi ci da forza d'imperare, Regi tutti facendoci [...]*

Sono poi sufficienti a confermare l'importanza della dimensione liturgica titolo e contenuti del successivo libro del *Settenario*, sulla *Cena del Signore*.

---

<sup>396</sup> *Settenario*, p. 46r.

## Convito, o Cena del Signore

Con un'evidenza ancora maggiore rispetto alla sezione precedente, il libro del *Settenario* dedicato all'Eucarestia chiarisce come l'anima dell'uomo, nel suo lungo processo di purificazione ed ascesa, necessiti dell'intercessione salvifica del Verbo<sup>397</sup>:

*La vera salute non sarà altro ch'unione con Iddio, e il mezzo, e autore di tale unione sarà il vero Salvatore; ma come due estremi, quali sono Iddio altissimo, e l'huomo vaso di miserie, non si possono congiugnere, se l'mezo del congiungimento non comprende la natura d'ambidue gli estremi; cosi bisogna, che questo nostro Salvatore sia necessariamente vero Iddio, e vero uomo il che solo è avvenuto al vero mediatore Gesu Christo.*

Non diversamente rispetto al *De Harmonia mundi*<sup>398</sup>, opera con la quale condivide alcune istanze di fondo, come le numerose digressioni cabalistiche ed aritmologiche, anche nell'impalcatura metafisica del *Settenario* il ruolo mediatore di Cristo si rivela centrale. Attraverso il mistero della transustanziazione il ruolo salvifico del Verbo raggiunge tutte le anime dei fedeli, comunicando la natura divina. L'eucarestia è dunque l'atto liturgico per eccellenza, capace di schiudere all'uomo l'infinita sapienza divina e gli infiniti doni dello spirito. E' piuttosto significativo che proprio in questa parte dell'opera di Farra, relativa al

---

<sup>397</sup> *Settenario*, p. 59r.

<sup>398</sup> Alla funzione mediatrice di Cristo è dedicato l'intero secondo cantico del *De Harmonia mundi*. Cfr. DHM 2, p.1038, titolo: "*Canticum Secundum. Quod novum dicitur, in quod omnia in Christo multiplici consonantia correspondere demonstrabimus dulcioribus modulis, quam articuli, et membra in mundano, aut humano corpore*". Cfr. CLAUDIO MORESCHINI, *Cristo centro dell'universo*, cit., pp 27-47.

mistero eucaristico, il ricorso alla simbologia numerica si faccia più ridotto. Forse, dal momento che il sacramento dell'Eucarestia contrassegna l'accesso diretto alla Divinità, mediato soltanto dalla figura del Salvatore, il ricorso alla speculazione aritmologica appare superfluo. Il sacramento eucaristico indica infatti il primo incontro con il Verbo Eterno, necessario per ascendere successivamente all'incontro con Dio. I numeri tornano ad acquisire una loro centralità quando Farra scrive nuovamente del Regno di Dio e dei dieci splendori che lo ornano, le dieci sefirot. Le dieci vesti che cingono il Regno vengono anche ricondotte ai dieci ordini angelici<sup>399</sup>, ed ai dieci cieli, compreso il mondo sublunare. I dieci attributi divini si riflettono quindi nelle dieci facoltà principali dell'anima, che vanno dall'unità mentale, all'intelletto ed al rivolgimento verso Dio. Discendendo nei fedeli grazie alla mediazione del Sacramento, il Verbo stesso potenzia tramite gli attributi divini, o sefirot, le facoltà dell'anima<sup>400</sup>:

*Con la Profondità corona l'unità nostra, sommergendola nell'abisso altissimo, e lucidissimo della divina, e trina unità infinita, Con la sapienza illumina l'intelletto, con la Prudenza vivifica la ragione, o 'l discorso, con la Clemenza santifica la concupiscibile, con la Fortezza governa l'irascibile, con l'ornamento deifica il libero arbitrio, co 'l trionfo ci chiama all'acquisto del cielo, e 'l rivolgimento nostro a Dio fortifica, con la laude ci muove a benedire Iddio nelle creature, con la giustizia tempera lo spirito sì che ne per lo governo lascia la contemplatione, ne per essa abbandona il governo, co 'l regno*

---

<sup>399</sup> Nel primo libro del *Mishneh Torah* (שְׁוֹרֵת הַיְסוּדֵי) *Yesodei ha-Torah*, Moshe ben Maimon, più noto come Maimonide (1138-1204), struttura la gerarchia angelica in dieci ordini. Questa disposizione, differente dalla gerarchia dionisiana in nove cori, viene adottata dalla tradizione cabalista ebraica e successivamente dai cabalisti cristiani. Cfr. MOSÈ MAIMONIDE, *Mishneh Torah*, 12 vols., Hotzaat Shabse Frankel, Jerusalem, 2000, I, *Yesode ha-Torah*, ii, 7.

<sup>400</sup> *Settenario*, pp. 65v-66r.

*aumenta le forze al corpo ethereo, perloche fa l'anima poi con maggiore efficacia tutte le sue operationi.*

Un ulteriore e decisivo intervento si compie dunque tra Verbo e anima grazie all'influsso delle sefirot sulle facoltà dell'anima corrispondenti. L'ultima virtù infusa dall'Eucarestia mediante la decima sefira, Malkut o Regno, dimostra come per Farra il processo di ascesa spirituale si concreti in effetti tangibili, dati dal miglioramento di ogni capacità intellettuale e sensoria<sup>401</sup>. E' ancora l'atto liturgico, quindi, a costituire una salda catena di appoggio nel processo di elevazione dell'anima. Considerando nel suo complesso il ruolo dell'Eucarestia all'interno di un libro centrale del *Settenario*, il quarto, emerge un aspetto di assoluta rilevanza: il sacramento per Farra comunica, soprattutto e sostanzialmente, la natura del Figlio nel suo aspetto di Verbo. Pertanto, più che il mistero della transustanziazione, la conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue del Figlio, nell'esposizione di Farra appare decisivo il mistero spirituale della conversione del Verbo, che si irradia sull'anima *in ascensu*.

Alla luce dei forti debiti di Farra nei confronti della tradizione platonica ed ermetica, il giureconsulto alessandrino sembra dunque privilegiare un'interpretazione dell'Eucarestia puramente spirituale, dove la presenza del corpo fisico di Cristo è messa in secondo piano.

---

<sup>401</sup> Un tema del resto tipico della temperie culturale della prima età moderna. Si pensi all'estensione delle facoltà intellettive che rappresenta uno dei fini dell'arte della memoria, e sul piano medico-farmacologico alla ricerca dell'elisir di lunga vita ed al successo del genere letterario dei *secreta*, proutari largamente diffusi che spesso garantivano rimedi miracolosi per ogni genere di male, se non addirittura un potenziamento delle stesse capacità fisiche e mentali dei pazienti. Cfr. WILLIAM EAMON, *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton University Press, Princeton, 1994; trad. it. ID., *La Scienza e i Segreti della Natura. I "Libri di segreti" nella cultura medievale e moderna*, Ecig, Genova, 1999; ID., *On the Skins of Goats and Sheep: (Un)masking the Secrets of Nature in Early Modern Popular Culture*, in *Visual Rhetorics of Secrecy in Early Modern Europe*, ed. Tim McCall, Sean Roberts, and Giancarlo Fiorenza, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013, pp. 54-75; DAVID GENTILCORE, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester University Press, Manchester, 1998, ID., *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Si tratta di una tesi condivisa da Armando Maggi, il quale si spinge a definire la lettura del sacramento compiuta da Farra discutibile ed eretica<sup>402</sup>. Resta ad ogni modo indubbio che per l'autore la transustanziazione si compia con la discesa del Verbo<sup>403</sup>:

*e com'egli è uno col padre, così venne ad unirci ad Esso; e perché tale unione non poteva farsi, senza ch'egli si trasformasse in noi, e noi si trasportassimo in esso, diede se stesso, e 'l corpo, e 'l sangue proprio in cibo nostro, perché noi sua carne, e sue membra divenendo, rimanessimo co 'l Verbo Eterno perpetuamente congiunti*

Poco più avanti l'Eucarestia è definita Pane Angelico, capace di infondere nell'anima l'amore ed il contatto perenne con la Divinità, fino a culminare nell'unione. È pertanto il sacramento<sup>404</sup> *ch'in Dio finalmente ci trasforma; con esso in perfetta unione religandoci, onde viene il nome della Religione*<sup>405</sup>. In questo passaggio, invece di insistere sulla natura spirituale della mediazione eucaristica, Farra rimarca come la metamorfosi dell'anima sia resa possibile dal sacrificio di Gesù. Il Verbo-Figlio ha quindi potuto avvicinarsi alla mente, elevandola, solo attraverso la sua morte e resurrezione. L'ascesa dell'anima dell'uomo verso la dimora del Padre comporta dunque la spoliatura decisiva della morte, passaggio obbligato ed essenziale. L'unione dell'anima con Cristo rivela dunque la necessità di una passione dell'anima stessa, ai fini dell'elevazione conclusiva al cospetto della Divinità.

---

<sup>402</sup> A. MAGGI, *The Image of Human Body in Sixteenth-Century*, in *Emblematics in the Early Modern Age*, edited by Eugenio Canone and Leen Spruit, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2012, pp. 21-34.

<sup>403</sup> *Settenario*, p. 60r.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 63r.

<sup>405</sup> *Ibidem*.



## Socrate, o della Morte

Il capitolo dedicato a Socrate ed ai due generi di morte, fisica e spirituale, porta a compimento la definizione di filosofia come *commemorazione della morte*, formulata già nelle prime pagine del testo<sup>406</sup>. Il quinto libro inizia sotto il segno di un'ampia riflessione sull'Anima del mondo e sull'anima dell'uomo, che sfocia nel riconoscere, sullo sfondo della gerarchia cosmica, un duplice moto di ascesa e discesa, tramite il quale ogni azione si compie<sup>407</sup>:

*Vogliono i sapienti, che nell'ordine dell'universo niuna attione si faccia senza moto dell'agente, e del paziente, per usare i propri termini loro: il moto di questo chiamano ascendere, e di quello discendere [...] e però volendo rivelarsi Iddio all'huomo, ecco lo spirito commuove il tutto, egli s'abbassa, e l'huomo s'inalza, l'angelo discende, e l'uomo ascende*

L'uomo è capace di effettuare la propria ascesa tramite le facoltà dell'intelletto e della ragione; verso di esse muove lo spirito o Verbo divino, mediato dall'intercessione delle intelligenze angeliche e celesti. Servendosi della celebre immagine platonica del Dio-Sole, Unità sovraceleste che crea ed irradia ogni attività e forma, Farra ripercorre l'ontologia neoplatonica. L'Unità divina emana infatti la Mente prima o Nous, da cui discende l'Anima del mondo; quindi da essa procede la Natura che forgia il cosmo. E' centrale inoltre la distinzione tra intelletto o facoltà unitiva, e ragione discorsiva,

---

<sup>406</sup> *Settenario*, p. 6r.

<sup>407</sup> *Ibidem*, p.

equiparate a Giove ed a Saturno. Si tratta di una divisione presente anche nei *Tre Discorsi*, dove la differenza tra condotta interiore ed esteriore dell'uomo aveva assunto un'importanza centrale. Tuttavia, nella precedente opera di Farra, in modo più generico, a Giove erano assegnate le facoltà attive rivolte al mondo esteriore, mentre al più remoto dei pianeti allora noti le attività dell'anima più interiori ed elevate. Per contrasto, durante il cammino di purificazione dell'anima, ogni elemento materiale viene considerato come un vincolo od un impedimento. Infatti se al dominio di Giove o alla ragione è attribuito il compito di governare l'uomo e le sue istituzioni, come la famiglia ed il governo, i sensi vanno dominati saggiamente. Dunque l'*itinerarium animae*-Leitmotiv di pressoché ogni passo del *Settenario*-ad ogni sua tappa dovrà richiamare l'allontanamento dalla materia bruta e dai suoi ostacoli<sup>408</sup>. Il cammino anagogico verso la realtà divina si compone allora sia di un'attiva ascesa, sia di una continua e progressiva spoliazione, *deificatio* e *purgatio*, rispecchiando fedelmente il modello ficiniano. Alla purificazione dell'anima dai sensi si lega direttamente la distinzione tra morte naturale e filosofica. La prima consiste nella separazione dell'anima del corpo, tramite la rottura dei vincoli che legano la parte corruttibile dell'uomo all'incorruttibile; la seconda nell'*amorosa copula* tra l'anima e Dio, direttamente ripresa dalle Scritture. L'autore cita infatti, in quanto esempi di questo genere di rapimento, l'esperienza dell'apostolo Giovanni con l'Angelo, e l'ascesa di San Paolo al terzo cielo<sup>409</sup>, figure già tipiche dell'estasi medievale<sup>410</sup>.

Sullo stesso ordine di riflessioni si colloca un breve componimento di Ficino, il *De raptu Pauli*, dedicato proprio al rapimento mistico

---

<sup>408</sup> *Settenario*, p. 74v.

<sup>409</sup> *Atti degli Apostoli* 9,3-6; *II Corinzi* 12,2-4.

<sup>410</sup> Cfr. B. FAES DE MOTTONI, *Excessus mentis, alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo*, cit.

dell'apostolo nel terzo cielo<sup>411</sup>. L'estasi della morte spirituale-secondo la lezione delle lettere paoline, ribadita nel *De raptu* -dona tre virtù, pietà, santità e religione, delle quali in particolare l'ultima ha come effetto quello di *religare* finalmente l'anima a Dio, come già era possibile grazie alla mediazione del sacramento eucaristico<sup>412</sup>.

Indicativa, per l'insistenza con la quale ricorrono schemi ed interpretazioni cabalistiche, è poi l'associazione, sulla scorta delle tesi pichiane, della Trinità alle tre sefirot superiori, in base alla quale il Padre si associa a Kether o Corona, il Figlio alla seconda sefira, Sapienza, e lo Spirito Santo alla terza, Binah o Prudenza<sup>413</sup>. Per di più, secondo Farra, il mistero dell'unione delle tre Persone si scorge nell'En Soph, uno e infinito al contempo, dunque insieme *deus absconditus e revelatus*<sup>414</sup>. Avendo accolto in misura considerevole l'influenza dei cabalisti cristiani, nelle sue riflessioni sulle qualità dei

---

<sup>411</sup> Il *De raptu Pauli*, noto anche come *Dialogus inter Paulum et animam*, nella sua originale versione latina venne indirizzato da Ficino all'amico Giovanni Cavalcanti. Fu poi tradotto in volgare per Bernardo Del Nero. L'opera è un breve ma articolato dialogo tra l'anima dello stesso Ficino e San Paolo, che si conclude con una discussione sull'immortalità dell'anima. Il motivo dell'ascesa paolina al terzo cielo ha peraltro garantito contatti tra la dottrina cristiana e le teorie magiche e cabalistiche del Rinascimento. Cfr. *Prosatori Latini del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Ricciardi, Milano-Napoli, 1952, pp. 931-969; CESARE VASOLI, *Marsilio Ficino e il «De raptu Pauli»*, in «*Concordia discors*». *Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, *Medioevo e Umanesimo* 84, Antenore, Padova, 1993, pp. 377-404; CESARE CATÀ, *Il Rinascimento sulla via di Damasco. Il ruolo della teologia di San Paolo in Marsilio Ficino e Nicola Cusano*, in *Bruniana & Campanelliana*, XIV, No. 2 (2008), pp. 523-534. A testimonianza del ruolo esercitato dalle *Epistulae* paoline sul suo pensiero, agli inizi del 1497 Ficino iniziò a commentare pubblicamente le Lettere nel duomo di Firenze, pianificando anche la stampa di un commento integrale. E' tuttavia pervenuta solo l'esegesi parziale della Lettera ai Romani, che si interrompe a Rom 5:12. Cfr. FICINO, *Opera*, pp. 427-472; PAUL O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Olschki, Firenze, 1937, I, p. lxxxii; ID., *Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years*, Olschki, Firenze, 1987, p. 123; JÖRG LAUSTER, *Marsilio Ficino as a Christian Thinker*, in *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, cit., pp. 45-69, in part. pp. 46-47; MAUDE VANHAELEN, *Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497): An Anti-Savonarolan Reading of Vision and Prophecy*, in *The Rebirth of Platonic Theology*, for Michael J. B. Allen, ed. by James Hankins and Fabrizio Meroi, Olschki, Firenze, 2013, pp. 205-233.

<sup>412</sup> *Settenario*, p. 86r e pp. 92r-93r. Nel *De raptu Pauli* le tre virtù sono tuttavia le teologali, fede, speranza e carità; ottenendole l'anima potrà compiere sette viaggi nei cieli, fino a giungere alla perfetta contemplazione di Dio.

<sup>413</sup> Sull'intreccio di simboli, allegorie ed emblemi relativo alla cabala cristiana durante il XVI secolo, che, oltre ai testi, coinvolse anche la pittura e l'arte delle incisioni, cfr. PATRIZIA CASTELLI, *Simboli ed emblemi della cabbalà cristiana nel Rinascimento*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, cit., pp. 135-165.

<sup>414</sup> *Settenario*, p. 99r.

numeri Farra fa spesso riferimento ai concetti della tradizione cabalistica, quasi sempre relativi alle sefirot ed alle loro valenze. Un passaggio nodale del testo come il capitolo sulla morte comporta d'altra parte un ampio ricorso anche ad altre discipline. Viene infatti nuovamente coinvolta l'arte alchemica, già parzialmente trattata nel primo libro, dedicato a Mercurio. In questo modo Farra propone un'altra volta una digressione di natura alchemica. L'arte regia viene addirittura connessa al processo di elevazione spirituale, avendo come presupposto delle sue operazioni lo stesso principio celeste del corpo etereo, veicolo dell'anima<sup>415</sup>:

*Perciò Gebero nella Somma dell'Alchimia voleva, che il principio dell'arte chimica, o de metalli, che non è altro, che questo spirito ethereo, fosse dall'Alchimista primariamente conosciuto in se stesso [...] fra i minerali l'argento vivo ombra, e imagine di questo vero Mercurio, amorosamente s'amalgama, e s'unisce con l'oro, nel quale esso mercurio celeste, e mirifico, com'ì dissi, più ch'in tutti gli altri metalli copioso si ritrova*

Il mercurio celeste, la cui acquisizione si rivela capitale nella pratica dell'alchimia, è pertanto della stessa natura dell'etere, il più elevato e puro dei cieli. Possiamo avvertire in questa digressione il tentativo da parte di Farra di tracciare una sintesi tra le diverse discipline di perfezionamento spirituale a disposizione dell'uomo. Egli cita inoltre uno dei classici della letteratura alchemica, la *Summa Perfectionis*

---

<sup>415</sup> *Ibidem*, p. 123r.

attribuita a Geber, nome latinizzato dell'alchimista Jabir ibn Hayyan, in realtà opera di un anonimo del XIII secolo<sup>416</sup>.

Naturalmente il procedimento alchemico rappresenta anche una metafora dell'*itinerarium animae* verso la realtà divina. Come il mercurio celeste si estrae dai minerali, così l'anima deve per necessità allontanarsi dal corpo fisico; eppure secondo la dottrina dopo la Resurrezione *non sempre staranno l'anime senza i corpi loro e però finalmente s'auranno da riunire con essi*. La promessa dell'immortalità corporea è ancora confermata, nella tradizione cabalistica, dal Luz, una piccola e indistruttibile concrezione ossea che dimora all'interno del corpo<sup>417</sup>:

*Scrive l'autore della porta di luce truouarsi nel nostro corpo un piccolo osso rotondo, che per fuoco, ne per acqua, ne per tempo si distrugge, e però, ch'intorno ad esso si farà la riformatione del nostro corpo [...] Non tutti dormiremo, dice l'Apostolo Paulo, ma tutti saremo cangiati [...]*

Così, secondo uno schema interpretativo assai diffuso nell'intera letteratura della cabbala cristiana, un elemento della mistica ebraica viene invocato a supporto di un dogma di fede, in questo caso il dogma della Resurrezione dei corpi. Nel libro dedicato ai due generi

---

<sup>416</sup>William Newman ha identificato l'autore della *Summa Perfectionis* nel francescano Paolo da Taranto, attivo nell'Italia meridionale durante la seconda metà del XIII secolo. Cfr. WILLIAM R. NEWMAN, *New Light on the Identity of Geber*, in *Sudhoffs Archiv*, vol. 69 (1985), pp. 79-90; ID., *The Summa Perfectionis of Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation, and Study*, Brill, Leiden, 1991; MICHELA PEREIRA, *Paolo da Taranto al crocevia dell'alchimia medievale*, in *I francescani e le scienze. Atti del XXXIX Convegno internazionale (Assisi, 6-8 ottobre, 2011)*, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (CISAM), Spoleto, 2012, pp. 141-185. Più in generale, sulla tradizione alchemica presso i Francescani cfr. CHIARA CRISCIANI, *Note sull'alchimia francescana nel sec. XIII*, in *Atti del XXV Congresso nazionale di Filosofia*, Roma, 1980, pp. 214-220; EAD., *Alchimia e potere: presenze francescane (secoli XIII-XIV)*, in *I Francescani e la politica*, 2 voll., a cura di A. Musco, Ed. Officina di studi medievali, Palermo, 2007, I, pp. 223-235.

<sup>417</sup>*Settenario*, pp. 139v-140r.

di morte, la cabala e l'alchimia vanno interpretate in relazione moto ascensionale dell'anima; i contenuti di tali discipline-ed è il caso del *Luz* e del mercurio celeste, nei rispettivi passi-illustrano sia la necessità del ricongiungimento della mente umana alle realtà spirituali, sia la struttura eminentemente neoplatonica del cosmo che costituisce la cornice di questo processo. Nel libro resta in ogni caso assai indicativa la presenza delle digressioni alchemiche, indice di una volontà di sintesi tra cabala cristiana ed alchimia che iniziava a trovare espressione proprio in alcuni autori del XVI secolo<sup>418</sup>.

---

<sup>418</sup> I testi del sacerdote veneto Giovanni Agostino Panteo, che esercitarono una considerevole influenza anche su John Dee (1527-1608), il celebre matematico, astrologo ed occultista britannico, mettono in evidenza la prima sintesi nota tra cabbala cristiana ed arte alchemica. Cfr. GIOVANNI AGOSTINO PANTEO, *Ars transmutationis metallica*, Johannes Tacuinus, Venetiis, 1519; ID., *Voarchadumia contra Alchimiam: Ars distincta ab Archimia, et Sophia*, Johannes Tacuinus, Venetiis, 1530; L. THORNDIKE, *History of Magic...*, cit., V, pp. 537-540. Sulla letteratura della *Cabala chymica* si vedano FRANÇOIS SECRET, *Notes sur quelques alchimistes italiens de la Renaissance*, in *Rinascimento* 13 (1973), pp. 197-217; ID., *Palingenesis, Alchemy and Metempsychosis in Renaissance Medicine*, in *Ambix* 26 (1979), pp. 81-92; ID., *Hermétisme et Kabbale*, Bibliopolis, Napoli, 1992; PETER J. FORSHAW, *Cabala Chymica or Chemia Cabalistica—Early Modern Alchemists and Cabala*, in *Ambix* 60, No. 4 (2013), pp. 361-389.

## Omero, o furore e profezia

Il sesto e penultimo libro, dedicato ad Omero, si apre con la celebrazione della legge divina, nella quale si esprime la vera sapienza, condivisa da platonici, sapienti ebrei e cabalisti. Si tratta secondo l'autore della stessa Legge che Mosè ricevette da Dio sul Sinai, secondo il *Timeo* insegnata alle anime prima che *descendessero alla generatione*<sup>419</sup>. Una Legge orale, da identificare con la stessa dottrina della cabbala, trasmessa a Mosè insieme alla *Torah*. Farra spiega che per i platonici il cosmo si articola in base tre ordini, detti rispettivamente della Provvidenza, del Fato e della Natura. Nella ricerca di connessioni tra la cabala e la filosofia neoplatonica emerge l'apporto della tradizione apofatica di Dionigi Areopagita, quale *trait d'union* in grado di conciliare, in seno alla dottrina cristiana, la concezione dell'*En Soph* con quella del *Deus absconditus*<sup>420</sup>:

*In se stesso non può in alcuna maniera essere descritto, ma ne anco inteso, e perciò diceva il medesimo a Mosè, posteriora mea videbis, quasi volesse dire, la faccia non può essere da te conosciuta, si come non è occhio fuor d'Iddio, che la vegga. Da qui è ch' Orfeo ne gl'hinni lo chiamò Notte, e Dionisio Areopagita Caligine della quale intese altamente, come in tutti i sacri e mirabili componimenti suoi [...]*

Come in altri passi del *Settenario*, dal confronto tra i diversi rivoli di un'unica, *prisca sapientia*, risalta in qualità di concetto unificante

---

<sup>419</sup> *Settenario*, p. 142r.

<sup>420</sup> *Ibidem*, p. 144v.

l'ineffabilità di Dio, confine ultimo entro il quale linguaggio simbolico viene compreso, e che si esprime secondo declinazioni diverse, dall'orfica *Notte* alla dionisiana *Caligine*<sup>421</sup>. E' insomma l'avvicinamento alla teologia negativa, alla dimensione inattingibile del divino, a definire i limiti entro cui possano attenersi le riflessioni dell'opera. A tale riguardo si possono richiamare gli studi di Michel de Certeau, le cui analisi hanno chiarito come nell'età del Rinascimento la teologia mistica, trovando la propria collocazione accanto alla teologia scolastica ed alla teologia positiva, si sia in gran parte fondata sul linguaggio apofatico dell'Areopagita<sup>422</sup>.

E tuttavia, di fronte al fuoco ineffabile del *Deus absconditus* Farra torna immediatamente a rivolgersi alla sintesi armonica di proporzioni e misure formata dalle intelligenze angeliche e celesti, e dalle sefirot o *Numerationi*. Opera che schiude porte al linguaggio e all'esperienza mistica, secondo appunto formule che il Cinquecento conosce, Il *Settenario* resta comunque rigidamente ancorato alla sua materia simbolica, attraversata da un interesse erudito per i segni ed i legami tra i diversi ambiti del sapere, che impedisce all'esposizione una deriva esclusivamente ascetica, come pure soltanto filosofica e teologica. Lo slancio mistico che disegna l'itinerario dell'anima a Dio percorre insomma come in filigrana i sette libri che compongono

---

<sup>421</sup> *Ibid.*

<sup>422</sup> Cfr. JOHN MONFASANI, *Pseudo-Dionysius the Areopagite in mid-Quattrocento Rome*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Kristeller*, ed. by James Hankins, John Monfasani, and Frederick Purnell Jr., Binghamton (NY), 1987, pp. 189-219 (con ampia bibliografia); MICHEL DE CERTEAU, *La Fable mystique, (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, tome I, Gallimard, Paris, 1982; trad. it. ID., *Fabula mistica, XVI-XVII Secolo*, a cura di Silvano Facioni, Milano, Jaca Book, 2008, pp. 111-121; BERND ROLING, *Locutio Angelica*, cit. ; MICHEL DE CERTEAU, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI e XVII)*, a cura di Carlo Ossola, Olschki, Firenze, 1988. Come sottolinea de Certeau, durante il XVI secolo fioriscono le pubblicazioni e le ristampe dei commenti al *corpus* dionisiano, che conoscono pertanto una diffusione senza precedenti. Cfr. anche CHRISTINE VAN DYKE, *Misticism*, in *The Cambridge history of medieval philosophy*, cit., vol. 2, pp. 720-734, in part. pp. 725-728; CHRISTIAN TROTTMANN, *Lectures de Denys et enjeux des trois controverses renaissantes docte ignorance, théologie mystique et vies active ou contemplative*, in *Le Pseudo-Denys à la Renaissance. Actes du colloque de Tours, 27-29 mai 2010*, dir. Stéphane Toussaint et Christian Trottmann, Honoré Champion, Paris, 2014, pp. 93-125.



l'opera, senza tuttavia mai interrompere la minuziosa ricognizione delle fonti classiche e testamentarie. In questa sesta parte del *Settenario* torna tuttavia centrale, secondo l'annuncio fatto dallo stesso titolo, il tema dei divini furori, nella forma di una vera e propria possessione divina<sup>423</sup>:

*Giove, ch'appresso ai Platonici è tolto per la Mente divine, rapisce e incita in furore Apolline Mente dell'anima del mondo, e capo, e guida delle Muse; questo poi rapisce alcuna delle Muse, questa Musa incita l'anima del poeta a se sottoposta, e questa finalmente, si come perpetuamente vive, quasi ne propri figliuoli, ne i versi suoi, rapisce l'interprete [...]*

La descrizione del furore poetico ricostruisce, nella catena generatrice del suo influsso, la gerarchia neoplatonica che procede dal *Nous*, l'intelletto, simboleggiato da Giove, all' Anima del mondo, rappresentata in Apollo, per giungere fino alla Musa, ovvero alla singola anima celeste preposta al poeta<sup>424</sup>, causa immediata della sua ispirazione e del rapimento mistico. E' indubbio che nella visione di Farra il furore poetico abbia un carattere marcatamente mistico; lo prova l'equivalenza tra l'estasi dei poeti e quelle descritte dai cabalisti, che *questa medesima rapina descrivono, ma fatta co' l mezo de gli spiriti Angelici*<sup>425</sup>. Spingendosi poi alle cause del furore poetico, il giureconsulto alessandrino ritorna alle sette sorti di tranquillità, o condizioni naturali dell'animo favorevoli all'elevazione spirituale<sup>426</sup>:

---

<sup>423</sup> *Settenario*, pp. 149r-150r.

<sup>424</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 148r: "[...] *le Muse altro non sono, che l'Anime delle spere Celesti...*".

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 150r.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 150v. Vedi *supra*, n. 37.

*Per la perfettione di questo ragionamento resta da sapere, che questa rapina Poetica è cagionata principalmente da quelle sette tranquillità dell'animo, ch'io raccontai nel Discorso de' miracoli d'amore, e specialmente dall'ultima, cioè dall'ammirazione; perciocchè tratto il buon poeta in stupore dalla nobiltà d'alcun oggetto facilmente s'accende, e concita in furore [...].*

## Filosofia simbolica e compimento del Settenario

L'itinerario tracciato da Farra culmina nell'ultimo libro sulla filosofia simbolica<sup>427</sup>, un ricco compendio-si tratta in effetti della sezione più estesa di tutta l'opera-dove vengono passati in rassegna i simboli ed i segni alfabetici delle antiche tradizioni ebraiche e pagane, fino a giungere alle imprese propriamente dette. Dopo la spoliatura necessaria cui è andata incontro l'anima nelle tappe precedenti, si assiste pertanto all'acquisizione di un nuovo linguaggio, un idioma sacro, nel quale le imprese, ma anche altri simboli, istituiscono la rappresentazione dei *Sacratissimi archetyipi*, pensieri appartenenti alla stessa *Mens divina*. Un percorso ascensionale, costruito per un verso sull'alternanza tra la liturgia sacra e la comprensione delle realtà di ordine spirituale, per l'altro-*ex platonico more*-sul graduale abbandono della natura corporea più grossolana e degli istinti, in direzione di un continuo affinamento delle facoltà mentali.

Dunque ad elevare l'anima nell'ultima parte del tragitto è l'avvicinamento ai tesori ed alle risorse di una sapienza primordiale, che si declina in una successione di simboli, lettere ed alfabeti, dall'ebraico ai geroglifici egizi, fino agli stemmi araldici, alle corone ed alle imprese. Questa ultima sezione del *Settenario* prevede dunque un ampliamento delle modalità cognitive dell'anima, la quale, oltre ai rapporti numerici ed armonici, incontra la mediazione di immagini e figure simboliche. Un notevole spazio viene riservato ai metodi ermeneutici della cabbala. Convinto che l'ultimo depositario della *prisca sapientia* diffusa tra le prime civiltà sia il popolo ebraico, Farra descrive le lettere dell'alfabeto ritenuto più antico, illustrandone il

---

<sup>427</sup> *Settenario*, p. 157r.

valore numerico, ed i suoi tre principali metodi esegetici<sup>428</sup>. Fa poi seguito una rassegna sui geroglifici egizi, comparati ai simboli ed alle allegorie presenti nelle Scritture; in particolare il segno della colomba viene interpretato come un'immagine dell'intelletto umano, ed il suo volo come la fuga dell'anima verso Dio<sup>429</sup>. La sezione relativa alla sapienza pitagorica offre invece un'accurata disamina su sentenze, numeri e simboli; mentre la *tetractys* ed i quattro numeri che la compongono vengono posti alle fondamenta della struttura del cosmo, *perfettione, e comprensione di tutte le cose*<sup>430</sup>:

*Uno dunque e Due fanno il Tre numero primo incomposto, il quale alla sua origine riguardando, e se stesso moltiplicando dice Una fiata due volte due, e quindi nasce un'altra volta la TETRACTY fonte d'ogni natura, e comprensione di tutti i numeri: percioche riducendo 1.2.3.4 dalla potentia all'atto, se ne produce il Dieci, idea di tutte le cose [...]*

I frequenti rimandi alla decade delle sefirot negli altri libri confermano d'altra parte l'importanza del numero dieci, mediante il quale si coglie la trama di rapporti e proporzioni che innerva il cosmo nella sua totalità. E' dunque nella connessione enciclopedica di elementi mistici, numeri e concetti propri del neoplatonismo rinascimentale che si coglie la cifra caratteristica del *Settenario*. Farra volge tuttavia la ricerca quasi spasmodica-che è l'intera ricerca di un'epoca-dei segni e dei simboli della sapienza primordiale, avvallati dalla sacralità delle Scritture, alla composizione delle imprese. Ma il nuovo metodo, l'impresa, in se stessa-come si è visto-un modello conoscitivo dalle

---

<sup>428</sup> *Ibidem*, pp. 165v-177v.

<sup>429</sup> *Ibid.*, pp. 181v-182r.

<sup>430</sup> *Settenario*, p. 212v.

applicazioni assai disinvolve, in un periodo che vede progressivamente sfumare le distinzioni precedenti tra i diversi ambiti dei saperi<sup>431</sup>, è dominato dal suo stesso contenuto, una narrazione intorno alle facoltà dell'anima o della mente dell'uomo secondo un *itinerarium* mistico di chiara impronta neoplatonica.

---

<sup>431</sup> Sull'ampio tema della riorganizzazione del sapere nell'età del Rinascimento, si vedano, a titolo introduttivo, GILBERT N. WARD, *Renaissance concepts of method*, Columbia University Press, New York, 1960; ANGELO CRESCINI, *Le origini del metodo analitico. Il Cinquecento*, Del Bianco, Udine, 1965; CESARE VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano, 1968; ANTHONY GRAFTON and LISA JARDINE, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe*. Duckworth, London, 1986.

## Comparazione tra la luna e l'anima

La sezione del settimo libro dedicata alla teologia ed ai simboli orfici comprende un confronto tra la luna e l'anima dell'uomo. Entrambe nella *scala entis* occupano d'altra parte-secondo la visione dell'autore, condivisa dalla tradizione filosofica e cosmologica che giunge dal medioevo<sup>432</sup> -un posto intermedio, essendo la luna posta tra il sole e la Terra, tra l'intelletto ed il corpo invece l'anima. Si rivela pertanto un'operazione quasi immediata associare tra loro gli elementi che compongono le due triadi. Il legame tra il luminare notturno e l'anima è per Farra stretto al punto che la luna può dirsi anima sensibile, e l'anima luna spirituale<sup>433</sup>. Di conseguenza il ciclo lunare simboleggia perfettamente il rapporto tra l'anima e l'intelletto; il periodo di oscuramento del nostro satellite indica le funzioni vegetative e sensitive dell'anima, che prevalgono nell'uomo quando la mente viene avviluppata dall'opacità del corpo. Le fasi lunari danno invece luogo ai sette diversi aspetti astrologici del pianeta, una coppia di quadrature, due trigoni, altrettanti sestili e l'opposizione, in base agli intervalli armonici stabiliti dall'astrologia tolemaica<sup>434</sup>. Essi trovano corrispondenza nei moti dell'anima razionale; in altri termini, gli aspetti positivi si riflettono nella temperanza e nella continenza, virtù celebrate nella *Repubblica* platonica<sup>435</sup>, mentre i negativi si riverberano nei loro opposti. Dunque nei vincoli tra gli aspetti

---

<sup>432</sup> Cfr. SCOTT L. MONTGOMERY, *The Moon and the Western Imagination*, The University of Arizona Press, Tucson, (AZ), 1999; *Medieval Views of the Cosmos*, ed. by E. Edson and E. Savage-Smith, Bodleian Library, Oxford, 2004; MARCO GHIONE, *La letteratura sul viaggio lunare dall'età classica al mondo moderno*, in *Nuova Informazione Bibliografica* 4 (2018), pp. 663-684.

<sup>433</sup> *Settenario*, p. 201r.

<sup>434</sup> *Ibidem*, pp. 199v-200r. Nell'elenco Farra omette di citare l'aspetto della congiunzione, che tuttavia descrive.

<sup>435</sup> Rispettivamente σωφροσύνη ed ἐγκράτεια. Cfr. PLATONE, *Repubblica* IV, 430e-431b.

astrologici della luna, rapporti armonici ben determinati, e le virtù dell'anima emerge la natura del suo influsso sulla psiche dell'uomo<sup>436</sup>:

*Ma veggiamo in che guisa i medesimi aspetti ne i movimenti dell'anima si producano; e tutto quello, che da essi venga cagionato, e prodotto. Nell'anima, che parte dalla copula intellettuale, e discende all'immistione dell'attioni corporali, alcuna fiata impera la ragione, e il senso ubidisce senza constrasto alcuno, e della luce intellettuale alcuna parte risplende nelle operationi del corpo, e questo aspetto chiamano i Platonici Temperanza [...]*

Altri due fenomeni astronomici in grado simboleggiare gli stati dell'anima sono le eclissi del sole e della luna. Sempre secondo una metafora che tende ormai a sfumare la reale distinzione tra il corpo celeste e l'anima<sup>437</sup>, nel primo evento, la terra si interpone tra il sole e la luna, privando il luminare notturno di ogni luce<sup>438</sup>:

*[...] così parimente sempre che tra l'intelletto, e l'anima si traspone la terra corporale, il che avviene all'huomo sempre che la ragione è totalmente dominata dal senso; si fa l'eclisse di essa anima, laquale nell'oscurità, e immonditia corporale involta perde totalmente ogni luce intellettuale, e essa e tutte le attioni sue rimangono oscurissime [...]*

---

<sup>436</sup> *Ibid.*, pp. 200r-200v.

<sup>437</sup> Cfr. *Identità e impresa rinascimentale*, cit., p.33.

<sup>438</sup> *Settenario*, p. 201v.

Tuttavia possono verificarsi anche eclissi di luna parziali. Questi eventi comportano soltanto un limitato oscuramento dell'anima, alla quale capita di sperimentare solo in parte la *natura ferina* dei sensi. A differenza della lunare, l'eclisse di sole esprime invece una condizione dell'anima del tutto ribaltata; questa volta è infatti la luna-anima a interpersi tra il sole dell'intelletto e la terra, sede dei sensi materiali. E' la Terra pertanto a restare priva di luce, segnando il rapimento dell'anima verso la luce intellettuale, ricevuta senza mediazioni, e la sua separazione dalle catene che la legano al corpo. Questo rapimento mistico viene ricondotto alla *mors osculi* o *binsica*, ripresa da Pico in una delle sue *Conclusiones*<sup>439</sup>; in altri termini una forma di estasi che avrebbero conosciuto al termine della loro vita Mosè, Aronne e gli altri patriarchi<sup>440</sup>, come pure i padri del deserto<sup>441</sup>. Il rimando ai patriarchi, ed in particolare a Mosè, riporta inoltre al commento di Ficino sul *De mystica theologia* dionisiano, nel quale l'ineffabilità del divino descritta da Dionigi viene comparata con l'ascesa di Mosè sul Sinai in Esodo 19-24<sup>442</sup>.

---

<sup>439</sup> *Conclusio xiii secundum opinionem propriam, in Conclusiones*, p.128: “*Qui operatur in Cabala sine admixtione extranei, si diu erit in opere, morietur ex binsica [...]*”. La *mors osculi* compare anche in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento...sopra una canzona d'amore composta da Girolamo Benivieni, in De Hominis dignitate, Heptaplus, de ente et Uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, 1942, pp. 557-558.

<sup>440</sup> Sulla *mors osculi* cfr. EDGARD WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1958, trad. it. ID., *Misteri pagani nel Rinascimento*, Adelphi, Milano, 1971, pp. 189-193; CHAIM WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, cit., pp. 153-160; SAVERIO CAMPANINI, *Ancora sulla “morte di bacio” e la sua fortuna tra Rinascimento e Barocco*, in *Materia Giudaica*, XVII-XVIII (2013), pp. 99-108. Per un esame delle fonti ebraiche e talmudiche di tale motivo, sorte intorno all'esegesi del Cantico dei Cantici, cfr. MENAHEM RECANATI, *Perush 'Al ha-Torah (Commentario al Pentateuco)* Venezia, Giustiniani, 1545, ff. 77va-78vb; GERSONIDE, *Commento al Cantico dei cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate: edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r)*, a cura di Michela Andreatta, Olschki, Firenze, 2009; MICHELA ANDREATTA, *Filosofia e cabbalà nel commento al Cantico dei Cantici*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, cit., pp. 69-91.

<sup>441</sup> *Settenario*, p. 202v.

<sup>442</sup> Cfr. FICINO, *Opera*, cit., pp. 1013-1018; MICHAEL J. B. ALLEN, *Dove le ombre non hanno ombre. Marsilio Ficino e l'ascesa al Sinai*, in *Rinascimento* 49 (2009), pp. 15-26; ID., *Marsilio Ficino's Last Great Achievement: his Commentaries on the Mystical Theology and the Divine Names of Dionysius the Areopagite*, in *Rinascimento* 54 (2014), pp. 51-67.



## Impresa e Operazione dell'intelletto

Nelle restanti sezioni dell'ultimo libro, dedicate rispettivamente a simboli, numeri, detti pitagorici, corone, medaglie ed imprese, Farra si occupa in misura più contenuta della natura dell'anima e della sua ascesa verso la contemplazione divina. Se infatti la rassegna sulle imprese si pone ormai al culmine di un progressivo cammino ascensionale, Farra sceglie di non pronunciarsi con chiarezza sul perfezionamento che queste figure apporterebbero all'anima dell'uomo, insistendo piuttosto sulle loro funzioni. Come vedremo, vengono esaminati minuziosamente invece i segni e simboli di un repertorio quasi sterminato, grazie ad un'impostazione che, se per un verso appartiene alla letteratura su emblemi ed imprese, per l'altro richiama il tenore mistico prevalente nell'opera. Lo si avverte anche nella lunga digressione sulla corona di Naucrati, dove la vicenda mitica di Erostrato di Naucrati, del suo naufragio e del ritorno in patria<sup>443</sup> viene trasfigurata nel cammino dell'anima per tornare al mondo intelligibile, sua autentica dimora<sup>444</sup>:

*Erostrato è simbolo dell'animo heroico, e nobile: questi parte da Cipro per ritornarsi alla patria, cioè, si lieva e disgiugne dalla vita*

---

<sup>443</sup> Erostrato di Naucrati, mercante, aveva acquistato a Cipro una piccola immagine votiva di Afrodite. Durante il viaggio di ritorno, poiché una violenta tempesta si stava abbattendo sulla nave, si mise a pregare la piccola effigie della dea. Afrodite lo esaudì, facendo spuntare rami profumati di mirto e conducendo l'imbarcazione intatta al porto di Naucrati. Cfr. ATENEO, *Deipnosophistae* XV, 18.

<sup>444</sup> *Settenario*, p. 245v.

*sensuale, e dalle dellitie corporali per tornare al mondo intelligibile vera, e eterna patria degli animi nostri.*

Altri aspetti dello stesso mito vengono illustrati sempre riferendosi al percorso dell'anima dal piano sensibile allo spirituale<sup>445</sup>:

*Porta Herostrato seco partendo da Cipro la picciola immagine di Venere; percioche l'animo ascendente dalla materia allo splendore intellettuale, e divino, ha seco, ch'ad ascendere lo invita, e corrobora, una scintillante imagine della bellezza prima, e ideale, la quale non ha Herostrato quando discende a Cipro, percioche alhor che l'animo s'immerge nei sensi, perde quasi quel divino lume, che l'Sommo opefice gl'impresse [...]*

Punto di approdo continuo dell'esposizione di Farra è quindi la *riduttione* che dal titolo fino all'ultima parte del trattato ritorna, in quanto *elevatione dello spirito nostro alla Divinità*<sup>446</sup>. L'ultimo passaggio della filosofia simbolica contempla dunque l'impresa, definita mediante un elenco di ventidue punti o regole, in analogia con lo stesso numero di lettere comprese nell'alfabeto ebraico. Insieme composizione simbolica ed operazione dell'intelletto, l'impresa viene classificata da Farra, in base alla seconda delle sue regole, in tre forme. La prima e più elevata, costituita da sole parole, corrisponde al piano ideale; la seconda, espressa da figure, al celeste, mentre l'ultima, unione di figura e parola, e quindi impresa secondo l'accezione letteraria più condivisa, rappresenta l'umano<sup>447</sup>.

---

<sup>445</sup> *Ibidem*, p. 246r.

<sup>446</sup> *Settenario*, p. 171r.

<sup>447</sup> *Ibidem*, pp. 270v-271r.

Analogamente all'uomo, l'impresa si compone di cinque parti; il concetto o intenzione dell'autore, le parole del motto, il rapporto o proporzione tra il motto e la figura, che corrisponde allo spirito vitale, il significato della figura, e infine la figura stessa<sup>448</sup>. La corrispondenza tra il microcosmo umano e l'impresa indica la sua funzione di ricettacolo dell'identità stessa dell'uomo, e di immagine agente, in grado di imprimere la volontà del suo autore, una funzione d'altra parte tipicamente descritta nella letteratura del genere<sup>449</sup>. L'impresa è pertanto la forma espressiva più elevata di cui dispone l'anima dell'uomo, veicolo e significante che media tra l'anima purificata e gli archetipi della mente divina, come Farra suggerisce attraverso la sua interpretazione del mito orfico di Dioniso lacerato dai titani<sup>450</sup>:

*Ma ecco la conformità delle imprese con i Dionisiaci. La nostra parte rationale, che tiene il luogo di Dionisio, ha le sue membra, cioè i concetti, e i discorsi imagini delle prime Idee, questi a persuasione di Tifone, cioè, della fantasia, sono lacerati, e divorati da i Titani, cioè della memoria.*

A loro volta i Titani sono fulminati da Giove, simbolo dell'intelletto. In altri termini i ricordi e le immagini conservati nella memoria vengono elevati dall'intelletto, tramite il confronto con gli archetipi eterni, ai quali sono ricondotti. L'ardore di questo ultimo slancio cognitivo fa dell'impresa un'*operatione dell'intelletto*, in sostanza un atto mentale che consente all'anima di accedere alla contemplazione

---

<sup>448</sup> *Ibid.*, pp. 271r-271r.

<sup>449</sup> Cfr. L. BOLZONI, *The Memory Theatre of Giulio Camillo...*, cit., e *supra*, n. 35.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 270r. Cfr. anche A. MAGGI, *Identità e impresa...*, cit., pp. 39-40. Maggi insiste sull'equivalenza tra la contemplazione dell'impresa e l'esperienza mistica.

della realtà divina, secondo un anelito che ricorda per certi aspetti la concezione dei *furores bruniani*<sup>451</sup>. Si tratta dell'esito di un'ascesa in cui l'anima e le facoltà intellettive dell'uomo ricapitolano le proprie cognizioni ed esperienze risalendo alla loro sorgente, i modelli eterni impressi nella Mente divina.

---

<sup>451</sup> Cfr. MICHELE CILIBERTO, *Dalla Sapienza al furore*, in ID., *Umbra profunda: studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1999, pp. 155-192; A. MAGGI, *The Language of the Visible: the "Eroici Furori" and the Renaissance Philosophy of "Imprese"*, cit.; ID., *Il rapporto tra 'anima' e 'corpo': le connotazioni etiche nell'Impresa rinascimentale*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica: antichi e moderni*, a cura di Eugenio Canone, Olschki, Firenze, 2015, pp. 191-220.

## Conclusioni

Nella sua ricca esposizione, il trattato di Farra offre una sintesi tra le istanze della cabala cristiana e le impostazioni di fondo del neoplatonismo del Rinascimento. Temi cari al pensiero ficiniano e propri della tradizione cabalistica affiorano infatti con grande frequenza, anche se l'approfondimento speculativo risulta quasi sempre contenuto, oppure temperato dalle nutrite digressioni che rinviano al mito classico ed alle Scritture. Spesso mediata dal filtro dei concetti cabalistici, la riflessione sui numeri e sulle loro proprietà viene posta al servizio del tema di fondo dell'intera opera, il processo di ascesa e purificazione dell'anima. In tale prospettiva risulta essenziale il recupero della liturgia compiuto da Farra, che proprio al quarto libro, sezione centrale del testo, evidenzia la necessità della mediazione eucaristica. Sotto questo profilo Farra appare come il continuatore di una tendenza presente già *in nuce* nel pensiero di Ficino, ma culminata con gli apporti dei cabalisti cristiani. Questa linea di pensiero intende interpretare i testi biblici e religiosi facendo ricorso ad elementi derivati da altre tradizioni sapienziali, ed alle istanze teoriche della tradizione platonica<sup>452</sup>.

E tuttavia l'opera di Farra, soprattutto in alcuni passi, ed anche nell'ultimo libro, sembra indicare l'insopprimibile esigenza di un distacco, oltre che dal dominio dei sensi, anche dalle regole del linguaggio ordinario. Simboli, numeri, ed appunto imprese sono l'oggetto privilegiato di una contemplazione che suggerisce l'ingresso

---

<sup>452</sup> Cfr. MOSHE IDEL, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, in *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, cit., pp. 137-158; JAMES HANKINS, *Religion and the Modernity of Renaissance Humanism*, in *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. by Angelo Mazzocco, Brill, Leiden, 2006, pp. 137-153. Sull'influenza della tradizione ebraica e della cabbala sul pensiero di Ficino cfr. GUIDO BARTOLUCCI, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Torino, Paideia, 2017.

ad un piano più elevato della realtà sensibile, e che si compie attraverso il loro intervento, secondo precisi rapporti proporzionali, o determinati vincoli numerici. Ne consegue che, in base ai principi applicati nel testo, ogni affinità numerica, simbolica o figurativa riporta le catene di similitudine che collegano tra loro gli enti. Dunque il perfezionamento delle facoltà dell'anima si effettua anche grazie all'apprensione di queste analogie da parte della mente dell'uomo.

Non per questo, tuttavia, il ruolo dell'impresa riesce ad esprimersi come l'esito finale e necessario dell'*iter* tracciato. Al contrario, proprio nell'ultimo libro, il tema dell'*ascensio animae* resta sovente in secondo piano, essendo riportato solo in via indiretta ai simboli ed alle imprese. Pertanto, anche se nelle ultime pagine del *Settenario* Farra giustifica la completezza del suo settimo libro, prevenendo ogni critica in merito<sup>453</sup>, nell'economia generale dell'opera lo spazio riservato alle imprese risulta piuttosto esiguo, mentre le riflessioni sull'elevazione dell'anima occupano un ruolo centrale. Ogni capitolo provvede infatti a descrivere un momento costitutivo e necessario dell'*ascensio* spirituale. È allora possibile cogliere il vero fulcro dell'opera nel cammino condotto nei primi sei libri.

In base a questa chiave di lettura, la stessa descrizione delle imprese non può che trarre il proprio valore dal percorso che la precede e giustifica. E dunque nell'insieme delle sue stazioni, secondo il disegno che sorregge l'intero trattato, il cammino dell'intelletto umano costituisce l'espressione più evidente della sua natura. La mediazione cognitiva, si riflette infatti sempre in un'appropriazione ontologica, ovvero nella salita di un grado sulla *scala entis* che conduce al divino.

---

<sup>453</sup> *Settenario*, pp. 277v-278v. Peraltro, nella difesa di Farra è possibile scorgere l'ammissione indiretta di come, almeno sul piano dei contenuti, la trattazione delle imprese non sia posta al centro dello schema complessivo dell'opera. Cfr. *Ibid.*, pp. 277v-278r: "[...] Forse ch'in questa ultima parte del *Settenario* appartenente alle *Imprese* diranno, che molto poco si tratti di esse, le quali, si come danno il titolo all'opera, così dovevano ottenere il luogo principale, e come anima di tutto questo componimento spargersi per tutti i suoi membri, di maniera che niuno ne rimanesse, il quale da loro non prendesse lo spirito, la forma, e l'essere".

## Capitolo IV

### Anima e armonia. Il platonismo pitagorizzante delle *Hebdomades* di Fabio Paolini

#### Fabio Paolini. Profilo biografico

Fabio Paolini nacque intorno al 1550<sup>454</sup> a Tricesimo, nei pressi di Udine, in una famiglia di letterati ed umanisti. Sia il padre Alessandro, pubblico professore di umanità, sia i fratelli Federico, Gianbattista e Lodovico coltivavano l'apprendimento delle *humanae litterae*. Dopo gli studi condotti sotto la guida paterna, Paolini frequentò le lezioni di greco di Bernardino Partenio. Completarono la sua formazione gli insegnamenti di Antonio Riccobono e Francesco Robortello<sup>455</sup>, tra i massimi studiosi e divulgatori della *Poetica* di Aristotele. Molto

---

<sup>454</sup> Liruti tiene ferma la data al 1535. Cfr. GIAN GIUSEPPE LIRUTI, *Notizie delle vite ed opere scritte da' letterati del Friuli*, vol. III, Gallici, Udine, 1780, pp. 352-372. Accogliendo gli esiti delle ricerche di Richard Palmer, Fabio Vendruscolo determina invece nel 1550 l'anno di nascita. Cfr. *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*, Vol. 2, *L'Età Veneta*, a cura di C. Scalon, C. Griggio, U. Rozzo, Forum Editrice, Udine, 2009, pp. 1922-1925, s.v. *Paolini Fabio*; <http://www.dizionariobiograficodeifriulani.it/paolini-fabio/> (ultimo accesso 05/12/2019); RICHARD PALMER, *The Studio of Venice and its graduates in the sixteenth century*, LINT, Trieste, 1983, p. 42, p. 49 e p. 151.

<sup>455</sup> Francesco Robortello (1516-1567), umanista e professore di filosofia, retorica, latino e greco pubblicò il primo grande commentario sulla *Poetica*, le *In librum Aristotelis De Arte Poetica explicationes*. Nelle sue opere Robortello elaborò un'interpretazione sistematica ed innovativa dei classici. Cfr. FRANCESCO ROBOTELLO, *In librum Aristotelis De Arte Poetica explicationes. Qui ab eodem Authore ex manuscriptis libris multis in locis emendatus fuit...*, Florentiae, 1548; GIAN GIUSEPPE LIRUTI, *Notizie delle vite ed opera scritte...*, cit., vol. II, Venezia 1762, pp. 413-483; *DBI, Robortello Francesco*, a cura di Matteo Venier, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma, 2016; *Robortello Francesco*, a cura di Sergio Cappello, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*, cit.; <http://www.dizionariobiograficodeifriulani.it/robortello-francesco/> (ultimo accesso 05/03/2020); MARCO SGARBI, *Francesco Robortello (1516-1567): Architectural Genius of the Humanities*, Routledge, London, 2019.

probabilmente il suo *cursus studiorum* proseguì a Padova, conseguendo tuttavia la laurea in filosofia presso lo studio di Venezia nel 1588. Nello stesso anno, alla morte di Partenio, ottenne, forse grazie all'appoggio di influenti senatori della Serenissima, la cattedra di greco presso la Scuola della Biblioteca di San Marco e quella di latino al collegio notarile. In quel periodo la Biblioteca Marciana insieme alla Scuola di Rialto rappresentava una delle istituzioni più prestigiose della cultura lagunare<sup>456</sup>.

Nel 1586 Paolini licenzia la prolusione *De Graecis literis cum latinis coniungendis*<sup>457</sup>, relativa alla proposta di insegnare contemporaneamente greco e latino, mentre un anno più tardi pubblica una raccolta di cento favole di autori classici. Espressione del vivo interesse per la retorica sono invece la lezione *De doctore humanitatis*, pubblicata nel 1588, e le riedizioni integrate dei commenti di Marcantonio Marcoragio al primo libro del *De oratore* di Cicerone (1587)<sup>458</sup> ed alla *Retorica* di Aristotele (1591). Proprio il commento al *De oratore* suscitò l'interesse di Giuseppe Scaligero, che sotto lo pseudonimo di Ivone Villiomaro dell'Aremorica attaccò ferocemente l'opera. Paolini, usando il nome di Chianeo Oligenio, formulò una rapida controreplica, con vari riferimenti al settenario che precorrono il suo capolavoro, le *Hebdomades*<sup>459</sup>. Assai attivo nella

---

<sup>456</sup> Sulla Scuola di San Marco, di spiccate tendenze platoniche, al contrario della Scuola di Rialto, di impronta aristotelica, si vedano OLIVIER LOGAN, *Culture and Society in Venice, 1470-1790: The Renaissance and its Heritage*, trad. it. *Venezia. Cultura e società 1470-1790*, Il veltro, Roma, 1980, pp. 103-122; BRUNO NARDI, *Saggi sulla Cultura Veneta del Quattro e Cinquecento*, Antenore, Padova, 1971, pp. 31-34.

<sup>457</sup> FABIO PAOLINI, *De Graecis literis cum Latinis coniungendis*, Venetiis: apud Ioannem Baptistam Somaschum, 1586.

<sup>458</sup> *M. Antonii Maioragii, Commentarius in dialogum, seu lib. primum de Oratore ad Q. fratrem M. Tullij Ciceronis. Nuper adeo in eloquentiae studiosorum gratiam...* Venetiis, 1587.

<sup>459</sup> (FABIO PAOLINI) *Responsio ad epistolam calumniatoris, sub nomine Yvonis Villiomari Aremorici scriptam in Fabium Paulinum Utinensem. Auctore Chianeo Oligenio*, Venezia, 1587. Daniel Pickering Walker, s.v. *Chiamei Oligenij*, ha erroneamente scorto nel *nomen* di Paolini un ulteriore esponente dell'Accademia degli Uranici. Cfr. DANIEL P. WALKER, *Spiritual and demonic magic, from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, London, 1958, trad. it. *Magia spirituale e magia demonica da Ficino a Campanella*, Aragno, Torino, 2002, p. 176, nota 194.



vita culturale cittadina, dopo alcuni incontri informali che già dal 1585 si erano tenuti presso la sua abitazione<sup>460</sup>, nel 1587 Paolini fonda insieme ad altri gentiluomini ed eruditi veneziani l'Accademia degli Uranici. L'istituzione, che riprese i contributi ermetici e neoplatonici di Ficino, venne consacrata alla musa Urania, patrona dell'astronomia e della geometria. Il motto dell'Accademia era invece il virgiliano *Mens agitat molem*, inscritto nell'immagine dell'ottava sfera<sup>461</sup>. Alcune riunioni degli Uranici erano tenute presso la stessa dimora di Paolini. Allo stesso anno risalgono le lezioni che compongono l'opera più nota e complessa del filosofo veneto, le *Hebdomades sive Septem de Septenario libri*, dedicate al Serenissimo Collegio della Repubblica. La data in cui si concluse l'esperienza degli Uranici non è certa: contro l'opinione degli altri studiosi che fanno cessare l'Accademia nel 1593, Grantley McDonald, sulla base dell'orazione di Pietro Cresci, sostiene che almeno fino al 1599 fosse in attività<sup>462</sup>. L'umanista di Tricesimo ebbe però anche modo di partecipare alla costituzione della Nuova Accademia di Venezia, nel 1593, figurando tra i nove fondatori.

Nel settembre dello stesso anno Paolini ottenne una seconda laurea in medicina presso l'ateneo di Bologna, un anno dopo aver curato l'edizione di una coppia di commenti a Galeno. Si apre in questo modo una seconda fase nella vita intellettuale di Paolini, che vede al centro dei suoi interessi le scienze mediche. L'anno della licenza

---

<sup>460</sup> Nel testo, Paolini definisce la propria dimora *musarum sacrarium*. Cfr. FABIO PAOLINI, *Hebdomades*, Venetiis, apud Franciscum Franciscum senensem, 1589, p. 4, p. 119 e p. 143.

<sup>461</sup> Secondo Daniel Pickering Walker il motto dell'Accademia costituisce un'allusione al concetto neoplatonico dell'Anima del mondo. Cfr. DANIEL P. WALKER, *Magia spirituale e magia demonica...cit.*, p. 177.

<sup>462</sup> Cfr. GRANTLEY McDONALD, *Music, Magic, and Humanism in Late Sixteenth-Century Venice: Fabio Paolini and the Heritage of Ficino, Vicentino, and Zarlino*, in *Musical Riddles in the Renaissance, Journal of the Alamire Foundation* 4 (2012), pp. 222-248, in part. pp. 225-226; *Discorso, ouero lettione di Pietro Cresci Anconitano, sopra un sonetto in lode del celebre luogo di Valchiusa: Recitata da lui nell'Accademia de gli Vranici in Venetia, oue con nuoui pensieri si tratta dell'eccellenza del Verso; & del Sonetto, & della miseria de' Poeti si discorre*, Ferrara, 1599.

medica è infatti lo stesso della pubblicazione di una *praelectio* agli *Aforismi* di Ippocrate, cui fa seguito la revisione di un commento al *Canone* di Avicenna. Tra il 1596 ed il 1597 si occupa dell'edizione della settima giuntina di Galeno, mentre nel periodo che corre tra il 1598 ed il 1599 assume l'incarico di priore del Collegio medico veneziano. Nel 1603 licenzia le sue *Praelectiones Marcie*, contenenti un ampio commento, di circa seicento pagine, alla peste di Atene secondo la descrizione di Tucidide. Durante gli ultimi anni, Paolini ottiene la nomina di pubblico revisore delle opere pubblicate a Venezia<sup>463</sup>. Nel 1604, anno della scomparsa, l'edizione veneziana dell'*Anatomia* di Vesalio viene integrata dalla presenza di tre tavole di anatomia antica vergate da Paolini stesso<sup>464</sup>.

---

<sup>463</sup> GIUSTO FONTANINI, *Biblioteca dell'eloquenza italiana con le annotazioni del Sig. Apostolo Zeno*, Venezia, Pasquali, 1753, p.440.

<sup>464</sup> Cfr. IAN MACLEAN, *Logic, Signs and Nature in the Renaissance. The Case of Learned Medicine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 63, n. 115 e p.252.

# L'armonia del settenario nelle *Hebdomades*

## 1. Struttura dell'opera

Composte dalle lezioni che Paolini tenne ai membri degli Uranici presso la Biblioteca di San Marco e l'Accademia stessa, le *Hebdomades* si articolano in sette libri di sette capitoli ciascuno, per un totale di quarantanove. Il cenacolo cui appartenevano Paolini ed i suoi sodali sorge in un contesto culturale ben preciso, nel quale si avverte la decisa influenza di un'istituzione, l'Accademia Venetiana o della Fama, chiusa su ordine del Senato veneziano nel 1561<sup>465</sup>. Fondata nel 1557 dall'umanista e diplomatico Federico Badoer, esponente di spicco di una delle maggiori famiglie del patriziato lagunare, nei suoi soli quattro anni di esistenza l'Accademia proponeva sia un nuovo ideale politico per la Repubblica sia un programma di *renovatio* dell'intero sapere, basato su una profonda riorganizzazione enciclopedica, attraversata da influenze neoplatoniche ed ermetiche. Tra gli ispiratori delle dispute che

---

<sup>465</sup> Sull'Accademia della Fama cfr. MICHELE MAYLANDER, *Storia delle accademie d'Italia*, Cappelli, Bologna, 1930, vol. V, pp. 444-446; PAUL LAWRENCE ROSE, *The Accademia Venetiana. Science and Culture in Renaissance Venice*, in *Studi Veneziani*, XI (1969), pp. 191-242; PIETRO PAGAN, *Sulla Accademia Venetiana o della Fama*, in *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti*, tomo CXXXII (1974), pp. 359-392; LINA BOLZONI, *L'Accademia Veneziana: splendore e decadenza di una utopia enciclopedica*, in *Università, Accademie e Società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, a cura di Laetitia Boehm ed Ezio Raimondi, Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 117-168; MANFREDO TAFURI, *Venezia e il Rinascimento*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 172-185; LINA BOLZONI, «Rendere visibile il sapere»: *l'Accademia Veneziana fra modernità e utopia*, in *Italian Academies of the Sixteenth Century*, ed. by D. S. Chambers and F. Quiviger, The Warburg Institut, London, 1995, pp. 61-78; VALERIA GUARNA, *L'Accademia veneziana della Fama (1557-1561). Storia, cultura e editoria*, Vecchiarelli, Roma, 2018.

animavano le iniziative degli accademici, si distinse anche Francesco Patrizi da Cherso, membro attivo dello stesso sodalizio<sup>466</sup>.

È dunque a valle di questa determinante esperienza per la cultura veneta del Cinquecento che occorre collocare le orazioni di Paolini presso l'Accademia degli Uranici, e la stesura delle *Hebdomades*. Nel testo, l'autore si propone di celebrare le virtù del numero sette e la leggendaria figura di Orfeo tramite il commento ad un verso dell'*Eneide*, dedicato al mitico cantore greco<sup>467</sup>: *Obloquitur numeris septem discrimina vocum*. Tale richiamo è sufficiente a inscrivere Paolini nella fortunata tradizione rinascimentale che si interroga intorno all'esistenza di una *prisca theologia*, un'antica religione del mondo sostenuta dai grandi sapienti dei tempi remoti<sup>468</sup>. Marsilio Ficino nella *Teologia platonica* precisa la successione dei loro nomi, tra i quali spiccano Ermete Trismegisto, Zoroastro, ed appunto Orfeo<sup>469</sup>, già oggetto di intense rielaborazioni nella cultura cristiana

---

<sup>466</sup> Oltre ad una notevole inclinazione verso gli interessi scientifici, l'Accademia disponeva di un proprio programma editoriale, che prevedeva, oltre alla traduzione dell'*Asclepius* e del *Pimander*, l'edizione in volgare del *De Harmonia mundi*. Cfr. M. TAFURI, *Venezia e il Rinascimento*, cit., pp. 179-181.

<sup>467</sup> Virgilio, *Aen.* VI, 646.

<sup>468</sup> Per una rapida introduzione al tema, intorno al quale esiste ormai una letteratura notevole, si rinvia a WOUTER J. HANEGRAAFF, *Tradition*, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., pp. 1125-1135. Sulle fortune della *prisca theologia* nella Firenze rinascimentale si vedano invece MARIA MUCCILLO, *Platonismo, ermetismo e «Prisca theologia»*. *Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Firenze, 1996; CESARE VASOLI, *Prisca theologia e scienze occulte nell'umanesimo fiorentino*, in *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, a cura di Gian Mario Cazzaniga, Einaudi, Torino, 2010, pp. 175-205; ID., *Il mito dei 'prisci teologi' come ideologia della 'renovatio'*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte, Lecce, 1999, pp. 11-50; MARTIN MULSOW, *Ambiguities of The Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism*, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 65, N. 1 (2004), pp. 1-13; STÉPHANE TOUSSAINT, *Alexandrie à Florence. La Renaissance et sa prisca theologia*, in Charles Méla, Frédéric Mori (dir.) *Alexandrie la divine*, La Baconnière, Genève, 2014, vol. II, pp. 971-990. Sulla complessa relazione, nel quadro del pensiero rinascimentale, tra *prisca theologia* e *philosophia perennis*, indirizzi speculativi affini ma differenti, si vedano invece WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Philosophia Perennis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998; WOUTER J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 7-12; C. MORESCHINI, *Rinascimento cristiano*, cit., pp. 232-233.

<sup>469</sup> Cfr. DANIEL P. WALKER, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953), pp. 100-120; rist. in ID., *The ancient theology: studies in Christian Platonism from the fifteenth to the eighteenth century*, Cornell University Press, Ithaca (N. Y.), 1972, pp. 22-41.

tardoantica e durante il medioevo<sup>470</sup>, oltre ai più tardi Pitagora e Platone. Gli antichi sapienti o filosofi costituiscono un numero piuttosto vario di autori, unificato dall'appartenenza ad una tradizione coesa, i cui tre filoni principali sono costituiti dall'ermetismo, identificato come la prima filosofia egizia, dalla cabbala, il cuore esoterico della religione ebraica, e dalla corrente platonica, comprendente i filosofi pitagorici e gli autori neoplatonici. In tale contesto, il cristianesimo viene avvertito come l'erede ed il necessario compimento di questa ininterrotta catena sapienziale.

Le riflessioni di Paolini prendono corpo proprio su questo sfondo, dominato da una convinta ricerca della *prisca sapientia*, volta ad attingere il sapere primordiale ormai in gran parte perduto. Dunque una ricerca che viene condotta intorno a un grande mago e sapiente, Orfeo, attraverso la mediazione del testo virgiliano. In tale scelta è altrettanto significativa la figura di Virgilio, simile ormai a quella di un profeta ed un mago in virtù della tradizione che, almeno a partire dalla tarda età classica, era abbondantemente fiorita intorno a lui. Virgilio viene così inserito a pieno titolo nella successione dei *prisci theologi*. Già i *Saturnalia* di Macrobio celebrano la sapienza di Virgilio, mentre sui testi del sommo poeta latino, grossomodo nella stessa epoca, si era diffusa una pratica oracolare, denominata *sortes Vergilianae*, che consisteva nel ricavare responsi da pagine delle sue opere, aperte casualmente. Nel corso del medioevo il grande poeta latino viene idealizzato come un sapiente dotato di cultura universale,

---

<sup>470</sup> Sulla fortuna della figura di Orfeo nella letteratura medievale, in particolare nel suo ruolo di cantore e musicista, si vedano JOHN B. FRIEDMAN, *Orpheus in the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1970; ELEANOR IRWIN, *The Song of Orpheus and the New Song of Christ*, in *Orpheus: The Metamorphoses of a Myth*, ed. by John Warden, University of Toronto Press, Toronto, 1982, pp. 51-62; PETER DRONKE, *La persistenza dei miti musicali greci attraverso la letteratura mediolatina*, in *Musica e Storia* VI 1 (1998), pp. 55-80; ALESSANDRA DI PILLA, *Orfeo nella cultura cristiana tardo-antica: spunti dalla bibliografia recente*, in *Zetesis. Rivista di cultura greca e latina*, XXXV n. 2 (2015), pp. 6-20.

ed anche un potente mago<sup>471</sup>. Sulla scorta di questa diffusa tradizione, che l'autore ha ben presente, Paolini costruisce un'esegesi poetica che fa del ricorso all'aritmologia ed al simbolismo, spesso fondato sulla mitologia classica, il proprio strumento privilegiato.

Nel suo sviluppo, l'opera di Paolini chiama in causa diversi temi del neoplatonismo ficiniano e rinascimentale, dagli effetti magici della musica ai vincoli che congiungono l'anima alle realtà sovracelesti ed agli influssi planetari. Il fatto che le *Hebdomades* debbano la propria genesi ad una serie di lezioni rivolte ai membri di un'accademia spiega in gran parte come l'esposizione, spesso interrotta da una serie di digressioni notevole anche per i canoni della trattatistica cinquecentesca, possa a volte risultare scoordinata e poco organica. Tuttavia, nel disegno complessivo dell'opera, l'intento di celebrare Orfeo, il mago e musicista antico a cui si legava una conoscenza tramandata da tempo immemorabile, si coniuga espressamente alla volontà di esaminare i vincoli armonici che legano tra loro gli enti del mondo, soprattutto in relazione al settenario. L'armonia del cosmo, specialmente secondo la chiave interpretativa delle relazioni numeriche che lo attraversano, è dunque l'oggetto privilegiato della speculazione di Paolini.

Diciotto anni dopo il trattato di Alessandro Farra, una nuova opera viene pertanto consacrata al numero sette. A tale prospettiva viene dato risalto già dalle prime righe del testo. Fin dal proemio l'autore dichiara che il verso di Virgilio sarà oggetto delle sue interpretazioni

---

<sup>471</sup> Per un'ampia ricognizione delle fonti medievali sul Virgilio *magus* e sapiente cfr. FABIO STOK, *Virgil between the Middle Ages and the Renaissance*, in *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 1, 2 (1994), pp. 15-22, e l'ancora essenziale DOMENICO COMPARETTI, *Virgilio nel Medio Evo*, 2 voll., Vigo, Livorno, 1872. Aneddoti sulla vita del Virgilio mago compaiono frequentemente in opere della letteratura medievale a carattere enciclopedico, come il *De naturis rerum* di Alexander Neckam, gli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury e lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais. Cfr. MARCO ALBERTAZZI, *Enciclopediae medievali*, La Finestra, Lavis, 2013<sup>3</sup>, pp. 48-60.

condotte secondo il settenario, *numerus intelligentiae*<sup>472</sup>. Ancora nelle prime pagine, ha il proprio esordio l'indagine di natura aritmologica che sorregge l'interno impianto delle *Hebdomades*<sup>473</sup>:

*Quod etiam videtur peropportune in mentem mihi venisse, vel cecidisse, cum quod septimus hic numeratur annus nempe septimus, et octuagesimus supra millesimum, et quingentesimum, quorum annorum notulae arithmeticae praeterea si separatim subducantur, tria efficiunt perfectissime septenaria 1, 5, 8, 7, nempe 21.*

Paolini riconduce al sette, tramite il suo multiplo ventuno, anche le quattro cifre dell'anno 1587 in cui pronuncia le orazioni in seguito trascritte nelle *Hebdomades*. La somma dei numeri che compongono l'anno dà infatti per risultato ventuno, triplo multiplo di sette. L'ossessione per i calcoli aritmologici applicati ad ogni termine, non sempre feconda sul piano speculativo, è del resto una delle cifre stilistiche del trattato. Ancora nel proemio, tuttavia, si chiarisce la disposizione dell'opera, perfettamente organica, dal momento che ogni libro in cui l'opera è scandita esamina il rapporto tra il numero sette ed un determinato dominio della conoscenza umana. La struttura interna delle *Hebdomades* privilegia una ripartizione enciclopedica in quattro discipline, che rivisita il tradizionale curriculum scolastico composto da arti del trivio e del quadrivio<sup>474</sup>. Così nel primo libro si

---

<sup>472</sup> *Hebdomades, cit., Proemium*, p. 4: "Mi sono dunque imbattuto, in modo davvero opportuno, in questa conclusione: sommando le cifre dell'anno millecinquacentottantasettesimo, 1, 5, 8, 7, si ottiene precisamente il triplo settenario, 21".

<sup>473</sup> *Ibidem*, p.5.

<sup>474</sup> Durante il Rinascimento, i primi tentativi verso una riorganizzazione enciclopedica del sapere si devono al *De inventione dialectica*, in tre libri, di Rodolfo Agricola, al *De expetendis et fugiendis rebus* di Giorgio Valla, stampato postumo nel 1501 a Venezia, ed al *Panepistemon*, prolusione che introduce il corso di Angelo Poliziano sull'*Etica Nicomachea* presso l'Accademia fiorentina, nell'anno accademico 1490-1491. Cfr. PAUL LAWRENCE ROSE, *The Italian Renaissance of Mathematics. Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Genève, 1975, pp. 46-50; FIORELLA BRANCACCI, *L'enciclopedia umanistica e la*

esplora la relazione del settenario con l'arte oratoria, nel secondo con la musica, nel terzo con la sapienza dell'animo umano, o più precisamente con l'anima e gli accordi armonici che la strutturano. Il quarto sviluppa invece il legame del numero sette con la scienza astrologica, mentre il quinto esamina i suoi rapporti con gli aspetti simbolici dell'aritmetica, ovvero con l'aritmetica ideale. Spetta invece agli ultimi due libri, sesto e settimo, chiarire i legami del numero sette rispettivamente con i misteri della scienza naturale e con la teologia.

La sequenza in cui vengono esaminate le varie discipline indica pertanto come Paolini abbia modificato l'impostazione canonica; le arti del trivio vengono infatti accorpate insieme nel primo libro, sotto la voce *De poetica atque oratoria facultate*, mentre il quadrivio è organizzato in base alla triplice divisione del *De Institutione Musica* di Boezio. Coronano l'opera, illustrando discipline evidentemente più vicine al divino, il sesto libro sugli arcani naturali e l'ultimo sulla teologia.

---

*musica. Il Panepistemon di Angelo Poliziano*, in *Rinascimento* 33 (1993), pp. 93-109; JEAN-MARC MANDOSIO, *Filosofia, arti e scienze: l'enciclopedismo di Angelo Poliziano*, in *Poliziano nel suo tempo*, Franco Cesati, Firenze, 1996, pp. 135-165; CESARE VASOLI, *I tentativi umanistici cinquecenteschi di un nuovo "ordine" del sapere*, in ID., *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, pp. 398-415; ANTHONY GRAFTON, *On the Scholarship of Politian and Its Context*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 40 (1977), pp. 150-188; ROMANO NANNI, *La tecnica nel «Panepistemon» di Angelo Poliziano*, in *Physis* 44 (2007), pp. 349-76; ROBERTA TUCCI, *Giorgio Valla e i libri matematici del De expetendis et fugiendis rebus: contenuto, fonti, fortuna*, tesi di dottorato, Università di Pisa, Pisa, 2008; DANIELA MARRONE, *Tassonomia umanistica nel 'Panepistemon' di Angelo Poliziano: la "divinatio" nella classificazione delle discipline*, in *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, hrsg. von H. Seng, Winter, Heidelberg, 2013, pp. 129-48.



## 2. Teoria musicale

Esaminando l'architettura complessiva delle *Hebdomades*, benché all'indagine sull'anima dell'uomo sia dedicato il terzo libro, emerge con una certa evidenza come le riflessioni su questo tema, più o meno mediate, siano presenti nell'intero testo. Per ogni disciplina esposta, lo studio dell'animo umano e delle sue affezioni e facoltà appare infatti inestricabilmente connessa alle analisi ed alle digressioni sui numeri. Il tema dell'anima si coniuga pertanto quasi sempre ai rapporti di proporzione, numerici ed armonici, che essa intrattiene con gli elementi naturali, il cosmo, gli influssi celesti, e le stesse attitudini mentali e corporee. Disciplina paradigmatica per evidenziare questa serie di connessioni è la teoria della musica, alla quale Paolini dedica il secondo libro delle *Hebdomades*.

Come dimostra l'influenza della tripartizione boeziana in tre generi, all'interno del trattato di Paolini la teoria musicale occupa un ruolo di primo piano. E' peraltro noto come l'umanista veneto fosse in ottimi rapporti con Gioseffo Zarlino (1517-1590), compositore e teorico della musica, ed ideatore della moderna armonia tonale<sup>475</sup>. Proprio un passo delle *Hebdomades* descrive un pranzo in gondola dell'autore con Zarlino. Il simposio vide anche la partecipazione di Fabrizio Cecchoni, Lorenzo Massa e Bernardino Partenio<sup>476</sup>, già mentore di Paolini nell'apprendimento della lingua greca. Nonostante l'amicizia e la frequentazione di Zarlino, Paolini dimostra tuttavia di essere legato

---

<sup>475</sup> Cfr. GIOSEFFO ZARLINO, *Le Istitutioni Harmoniche. Nelle quali oltre le materie appartenenti alla Musica, si trovano dichiarati molti luoghi di poeti, d'historici, & di filosofi*, Venezia, 1558; ID., *L'Istitutioni armoniche*, a cura di Silvia Urbani, Treviso, Diastema, 2011. La teoria armonica di Zarlino, che riconosce negli intervalli acustici rapporti riferibili ad un ordine naturale, si basa sulla relazione tra modo maggiore e minore, costituiti rispettivamente dalla nota generativa al grave e da quella all'acuto.

<sup>476</sup> *Hebd.*, p. 274.

a una concezione della musica più antica del suo tempo, ostile alle innovazioni polifoniche introdotte intorno alla metà del Cinquecento<sup>477</sup>. Secondo l'opinione dell'umanista veneto, la pratica musicale dei moderni sarebbe responsabile dello smarrimento del valore morale insito nella più antica, la quale era in grado di muovere l'animo verso la virtù. Un giudizio del resto condiviso anche da altri umanisti del Cinquecento, e da una parte delle autorità ecclesiastiche, che nella sede del Concilio di Trento aveva discusso l'opportunità dell'impiego della polifonia e degli strumenti musicali nella celebrazione della messa<sup>478</sup>. Nel solco della celebre critica platonica, Paolini, si scaglia con particolare violenza contro gli strumenti policordi o poliarmonici<sup>479</sup>:

[...] *ex quo factum est, ut Musica nullo amplius sit animis adiumento, sed in damnum, et pernicem adolescentium, et etiam mulierum sit conversa. Nam omnia, quae a Platone et Aristotile improbantur instrumenta polychorda, παναρμόνια scilicet hac nostra tempestate maximo sunt loco, et precio, omnesque illa cupide amplectuntur [...]*

---

<sup>477</sup> Cfr. CLAUDE V. PALISCA, *Humanism in Italian Renaissance Musical Thought*, Yale University Press, New Haven and London, 1985; ID., *Music and ideas in the Sixteenth and in the Seventeenth Century*, University of Illinois Press, Urbana Champaign-Chicago, 2006, pp. 99-105; ROB C. WEGMAN, *The Crisis of Music in Early Modern Europe, 1470-1530*, Routledge, London and New York, 2005.

<sup>478</sup> La ventiduesima sessione del Concilio, riunitasi a Trento il 17 settembre 1562, stabilendo che la musica liturgica dovesse essere semplice e priva di contaminazioni con motivi profani, consentì di fatto l'uso della polifonia. Cfr. PHILIPPE PICONE, *La question musicale au Concile de Trente*, in *Le Jardin de Musique* V, 2, *Musique et réformes religieuses aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, dir. par Théodora Psychoyou (2008), pp. 49-60; CRAIG A. MONSON, *The Council of Trent Revisited*, in *Journal of the American Musicological Society*, 1v/1 (2002), pp. 1-37; CLAUDE V. PALISCA, *Music and ideas in the Sixteenth and in the Seventeenth Century*, cit., pp. 99-105; EDITH WEBER, *Le concile de Trente et la musique: De la réforme à la contre-réforme*, Honore Champion, Paris, 1982.

<sup>479</sup> *Hebd.*, p. 92: "Perciò accade che la Musica non doni più alcun sollievo agli animi, ed anzi li danneggi, costituendo un pericolo per i giovani ed anche per le donne. Infatti nella nostra epoca tutti gli strumenti policordi o poliarmonici, disprezzati da Platone ed Aristotele, sono tenuti nel più grande riguardo, e tutti li apprezzano con passione".

L'innovazione polifonica era insomma stata capace di generare una vera e propria *querelle*, che vedeva contrapposti i sostenitori dell'antica teoria musicale ai partigiani della nuova musica policorde. Nel suo attacco alla polifonia dei contemporanei, Paolini dimostra di condividere le idee di Nicola Vicentino (1511-1572), compositore e teorico della musica, secondo il quale il canone eufonico degli antichi costituiva il riferimento obbligato di ogni pratica ed esecuzione armonica<sup>480</sup>. Secondo Vicentino gli effetti della polifonia moderna, pur se arditi o elaborati, non erano in grado di mantenere alcun legame con la musica celeste. E' dunque per Vicentino l'analogia e la simpatia con i cieli, da cui le intelligenze planetarie e cosmiche emanano le loro perfette influenze, a costituire il metro cui doveva omologarsi la pratica musicale. Si tratta di un discorso che riprende, sia pure con alcune sfumature e divergenze, il tema ficiniano della musica celeste<sup>481</sup>. Il modello insuperato di una musica improntata sulle armonie dei cieli poteva allora che essere Orfeo, che la tradizione classica riconosceva come musicista e cantore eccelso. Paolini si occupa di trattare l'argomento nel primo capitolo del secondo libro delle *Hebdomades*, interamente dedicato all'arte dei suoni. Secondo l'autore la musica possiede un triplice segreto, ancora una volta celato nei versi dell'*Eneide* che rappresentano, insieme al settenario, il

---

<sup>480</sup> Nel 1551 Vicentino ebbe un acceso dibattito con il musicista portoghese Vicente Lusitano, nel quale riconduceva l'intera musica ai tre generi della musica greca antica, enarmonico, diatonico e cromatico. Cfr. NICOLA VICENTINO, *L'antica musica ridotta alla moderna pratica*, Barre, Roma, 1555; trad. ingl. ID., *Ancient Music Adapted to Modern Practice*, ed. by Claude V. Palisca, Yale University Press, New Haven and London, 1996.

<sup>481</sup> Cfr. GARY TOMLISON, *Music in Renaissance Magic, Toward an Historiography of Others*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1993, pp. 101-144; JACOMIEN PRINS, *Echoes of an Invisible World: Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*, Brill, Leiden, 2014. Più in generale, sull'antico concetto della *Musica Universalis* o Armonia delle sfere, che a partire dal pitagorismo attraversa l'intero corso del pensiero occidentale, si vedano RUDOLF HAASE, *Geschichte des harmonikalen Pythagoreismus*, E. Lafite, Vienna, 1969; JOSCELYN GODWIN, *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*; Inner Traditions International, Rochester (VT), 1993; BRUCE STEPHENSON, *The Music of the Heavens: Kepler's Harmonic Astronomy*, Princeton University Press, Princeton, 1994; C. RIEDWEG, *Pitagora*, cit., pp. 78-80 e pp. 201-207; *Sing Aloud Harmonious Spheres: Renaissance Conceptions of Cosmic Harmony*, ed. by Jacomien Prins and Maude Vanhaelen, Routledge, Abingdon/New York, 2017.

motivo ricorrente delle sue analisi. L'umanista veneto riporta quindi il primo di questi tre segreti ai *septem discrimina vocum* del verso virgiliano, ed ai sette intervalli musicali dell'ottava<sup>482</sup>. La gamma delle successioni armoniche non può essere ulteriormente ampliata, anzi si ripete all'ottava più alta, poiché, in base al canone dell'antica teoria musicale greca, le partizioni della prima ottava corrispondono alla successione di note della seconda<sup>483</sup>.

Sono ancora tuttavia le affinità ricavate dai numeri, nell'esposizione di Paolini, a giustificare il senso di questa elementare suddivisione del canone armonico. Proprio come le note, sette sono le qualità della voce umana, acuta, grave, circonflessa, densa, tenue, lunga e breve. L'autore ha inoltre modo di osservare che presso i Greci i sette intervalli dell'ottava erano contrassegnati dalle sette vocali, mentre i teorici del medioevo applicavano i sei moduli dell'esacordo. Tra le cinque vocali latine e le sei note esiste tuttavia un'evidente discrepanza, che l'autore giustifica grazie a una citazione del *Recanetum de musica aurea* di Stefano Vanneo<sup>484</sup>. Vanneo spiega che i latini impiegano due volte la vocale *a* nelle note *fa* e *la*, a causa della preminenza della prima lettera tra gli altri suoni vocalici. Il rinvio ad un autore del Rinascimento come Vanneo non deve comunque trarre in inganno: nella sua disamina Paolini privilegia le fonti antiche, principalmente il *De Institutione musica* di Boezio, di cui si serve anche per ricordare come presso i Greci la corda più alta della lira veniva chiamata *Hypate*, appellativo di Zeus. Il secondo arcano delle

---

<sup>482</sup> Secondo Grantley McDonald l'esame dei sette intervalli musicali condotto da Paolini si fonda sul capitolo dedicato all'ottava del *De musica theorica* di Ludovico Fogliano. Cfr. LUDOVICO FOGLIANO, *De musica theorica*, Antonium & fratres de Sabio, Venezia, 1529, f. 16v; GRANTLEY MCDONALD, *Music, Magic, and Humanism in Late Sixteenth-Century Venice*, cit., p. 229. L'Accademia Veneziana, della quale faceva parte Zarlino, teneva in grande stima l'opera di Fogliano, al punto da averne progettato una riedizione.

<sup>483</sup> Sulla teoria musicale greca cfr. MARTIN L. WEST, *Ancient Greek Music*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1992; trad. it. ID., *La musica greca antica*, Milella, Lecce, 2007, pp. 325-373.

<sup>484</sup> STEFANO VANNEO, *Recanetum de musica aurea*, Roma, 1533.

musica è, per Paolini, nuovamente contrassegnato dal numero sette, dal momento che consiste nella divisione dell'arte musicale in altrettanti generi. Grazie alle preziose indicazioni di Zarlino, Paolini afferma di aver scoperto la ripartizione della musica in sette generi nelle opere di Aristosseno e di Alipio<sup>485</sup>. L'incertezza delle nozioni di teoria musicale in possesso di Paolini torna evidente quando egli deriva l'ottava dalla somma di diapente e diapason, e non di diatessaron e diapente, come invece riporta in una citazione corretta, proveniente dal testo di Vicentino.<sup>486</sup> Fonte di continui rimandi ed autentico filo conduttore della ricchissima trattazione, la chiave aritmologica del numero sette si impone decisamente sulle ambigue analisi musicali dell'umanista di Tricesimo. Una nuova analogia si dipana poi tra le sette regole della mano guidoniana, metodo mnemotecnico in uso dal medioevo per aiutare i cantori nella lettura a prima vista,<sup>487</sup> le sette articolazioni del comma armonico ed i sette generi di metrica descritti da Marziano Capella nel suo *De nuptiis*<sup>488</sup>. Citando ancora l'autorità di Zarlino, di cui tuttavia omette la teoria musicale, basata sul senario, Paolini precisa che anche il moderno metodo di accordatura degli strumenti comporta la divisione della corda in sette parti. Il terzo mistero della musica è infine ricondotto all'*Obloquitur*, il verbo con cui si apre il verso di Orfeo. Secondo Paolini, il significato di questo termine indica il valore mimetico della pratica musicale.

Sulla scorta di alcuni passi platonici, l'umanista di Tricesimo evidenzia il carattere imitativo della musica, che nella sua massima

---

<sup>485</sup> Paolini riuscì a consultare entrambi i trattati, inediti e redatti in greco, grazie all'amico Zarlino. Cfr. *Hebd.* pp. 61-62: "*Hanc vero Musicae partitionem accepit ab Aristoxeno in 2.de Musica, eadem adhibuit Alipius Musicus in sua Isagoge, quos ambos nuper mihi praeclarissimus in hac arte vir Zarlinus Graecos legendos praebuit [...]*".

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>487</sup> Cfr. CECILIA PANTI, *Filosofia della musica. Tarda antichità e Medioevo*, Carocci, Roma, 2008, p. 163.

<sup>488</sup> *Hebd.*, p.63.

espressione assume a proprio paradigma la voce umana. Paolini così si collega all'arte oratoria, ed all'armonia sottesa alle sue regole, e tuttavia il legame tra suono e voce viene soprattutto evidenziato nella lettera o, di cui il filosofo veneto rileva la duplice grafia, rotonda od ovale. La o rotonda indica il movimento del suono proprio dell'orazione, sempre continuo, mentre l'ovale il movimento della musica, distribuito secondo intervalli. Il moto circolare della voce, che Paolini riprende da Vitruvio e Boezio, la apparenta invece ai circoli perfetti delle sfere celesti<sup>489</sup>. In questo modo viene ancora una volta esaltato il legame tra le facoltà umane e le virtù dei cieli.

---

<sup>489</sup>*Hebd.*, pp. 107-108.

### 3. Rapporti armonici dell'anima

Dopo l'analisi dell'arte della musica, costantemente intrecciata al settenario, si impone uno dei nuclei teorici dell'intero testo, relativo all'anima dell'uomo ed ai suoi rapporti armonici. Paolini dedica l'intero terzo libro delle *Hebdomades* all'aritmologia dell'anima ed alle consonanze musicali e numeriche attribuite alle sue facoltà. Nell'indagine condotta dal filosofo di Tricesimo, i primi rapporti ad essere individuati mettono in evidenza la connessione tra l'anima, il corpo ed i tre intervalli pitagorici fondamentali, diapason, diatessaron e diapente<sup>490</sup>:

*Verum non hoc solum modo corpus, et anima conficiunt diapason, sed mutato quoque ordine, nam et in anima est diapente, et in corpus rursus diatessaron. Nam (ut mutato ordine ab anima incipiamus) illa conficit diapente [...] hinc quatuor animae ponuntur a Platonis, physica, idest naturalis, qua vivunt etiam plantae, vitalis, ut in vermibus, sensualis cui parent animantia rationis expertia, et rationalis, qua nos vivimus potissimum [...]*

L'anima è pertanto distinta in quattro gradi, secondo una scala gerarchica facilmente apprezzabile nei viventi, che procede dalle piante fino all'uomo. La funzione del quaternario spinge inoltre Paolini a condividere un frammento di Dicerco, nel quale si fa

---

<sup>490</sup> *Hebd.*, pp. 117-118: "Dunque non solo l'anima ed il corpo concorrono a formare il diapason, ma invertendo l'ordine, nell'anima opera il diapente, mentre nel corpo il diatessaron. Infatti, se in base al nuovo ordine, si procede dall'anima, essa soggiace al diapente [...] Pertanto i Platonici pongono quattro generi di anima; la fisica o vegetativa, per mezzo della quale vivono le piante, la vitale, che agisce nei vermi, la sensitiva, propria degli animali dotati di intelletto, e la razionale, dalla quale principalmente dipendiamo".

discendere l'armonia dell'anima dai quattro elementi<sup>491</sup>. Questo legame viene tuttavia velocemente ritrattato, poiché Paolini stabilisce il carattere di elemento misto, e non primario, dell'aria<sup>492</sup>. L'anima si associa soprattutto alle proprietà del ternario, rinviando così direttamente all'armonia del mondo celeste, governata dal tre e dai suoi multipli, *ut ex hac ternarii materiali harmonia nobis paretur ascensus ad supercoelestem harmoniam*<sup>493</sup>. In questo passaggio è possibile cogliere un richiamo alla speculazione zorziana del *De Harmonia mundi*, la quale celebra il ternario ed i suoi multipli passando in esame le realtà sopracelesti<sup>494</sup>. Al quaternario è ricondotto invece il primo termine del verso virgiliano, *Obloquitur*, essendo possibile scomporlo in otto sillabe. Questa associazione è giustificata da in base ad un'astrusa dimostrazione, che intende rivelare la presenza del ternario, del quaternario e dei tre intervalli pitagorici nel verso dell'*Eneide*.

Paolini prosegue quindi attraverso una lunga digressione intorno alle principali autorità platoniche, Plotino, Platone stesso, Plutarco e Ficino, con la quale evidenzia la centralità del settenario in relazione alle parti ed alle funzioni dell'anima. All'obiezione per cui, secondo il *Sofista* platonico, essendo i sommi generi delle idee cinque, essere, moto, quiete, identico e diverso, l'anima si dovrà suddividere secondo lo stesso numero, l'autore replica facendo osservare come sia necessario aggiungere anche il limite e l'illimitato, *terminum et infinitudinem*, analogamente a quanto propone Cristoforo Marcello nel suo *De anima traditionis opus*, sulla scorta delle osservazioni di

---

<sup>491</sup> *Ibidem*, p. 118. La citazione è ripresa probabilmente dall'opera di Pietro Bongo. Dicearco di Messina (350-290 a.C.), fu un filosofo e geografo appartenente alla scuola peripatetica. Sull'armonia dell'anima in Dicearco cfr. FRITZ WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Heft I *Dikaiarchos*, Schwabe & Co. Verlag, Basel, 1967<sup>2</sup>, fr. 12 a, b, c, d, pp. 44-46 (commento).

<sup>492</sup> *Hebd.*, pp. 118-119.

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>494</sup> Cfr. DHM, 1, 3, 2.



Ficino nel suo commento al *Timeo*<sup>495</sup>. In tal modo la partizione armonica dell'anima, la quale evidentemente si conforma ai sommi generi delle idee, secondo una corrispondenza che nel passo, come in altri momenti dell'opera, il filosofo di Tricesimo lascia pressoché sottintesa, risponde ancora al settenario. Dunque, in base ad una successione digradante, che procede partendo dall'attributo più elevato fino al meno nobile, le sette facoltà dell'anima sono unità, intelligenza, volontà, facoltà critica, immaginazione, *vis connectendi* e capacità procreatrice; ad ognuna di esse si associa quindi uno dei sommi generi. La disposizione in sette intervalli armonici accomuna i cieli alla struttura dell'anima, offrendo questa volta un'analogia di tipo geometrico. Paolini infatti equipara *circuli atque globi animae* ai sette cerchi delle sfere celesti, mentre l'impianto generale dell'anima riconduce nuovamente alla progressione in forma di lambda del *Timeo*<sup>496</sup>. Al numero platonico ventisette, che simboleggia la totalità, viene quindi ricondotta l'espressione *obloquitur numeris discrimina*, in base alla somma delle lettere che la compongono. Lo sforzo dell'umanista di Tricesimo nel mettere costantemente in corrispondenza il verso virgiliano con la simbologia dei numeri si applica anche riconducendo a cinquantaquattro, totale dei numeri della serie platonica, la somma delle lettere del verso e delle sillabe che lo compongono. Il risultato sarebbe cinquantatré, ma Paolini aggiunge ancora un'unità, in modo da ottenere l'equivalenza precisa.

Al fine di esaminare le diverse strutture armoniche che reggono l'anima, oltre all'autorità dei platonici, Paolini si serve anche degli *Harmonica* di Tolomeo, uno dei trattati più completi della teoria musicale ellenica, già ripreso da Pico nelle sue *Conclusiones*

---

<sup>495</sup> *Hebd.*, p. 125; DeAO, pp. 260v-261r. L'associazione dipende dallo schema proposto da Ficino nel suo *Compendium in Timaeum*. Cfr. FICINO, *Opera*, cit., II, p. 1460; TAMARA ALBERTINI, *Intellect and Will in Marsilio Ficino...*, cit., in part. pp. 220-221.

<sup>496</sup> PLATONE, *Timaeus*, 34c-36d.

*secundum Mathematicam Pythagorae.*<sup>497</sup> Grazie al recupero delle teorie tolemaiche sull'armonia, presente anche negli scritti di Marcello e Zorzi, l'anima razionale viene associata all'ottava o diapason, le sue parti o virtù al diapente, mentre l'anima vegetativa e la sensitiva al diatessaron. L'anima nel suo complesso risuona invece come il bisdiapason, od ottava doppia.

Il terzo libro culmina al quinto capitolo con il tentativo di dimostrare l'armonia sottesa all'anima razionale. Per rivelare la sua natura ordinata, Paolini estende l'analisi aritmologica frequentemente applicata al verso di Virgilio, al nome dei membri dell'Accademia, Uranici, riportando ognuna delle lettere che lo compongono, ed alcune loro combinazioni, ad un significato particolare. Mediante una torsione interpretativa notevole passa poi a considerare le Muse in numero non di nove, ma di sette, come i *discrimina vocum* sui quali è incentrato l'intero testo. Meno forzato e più originale si presenta invece alla conclusione del libro lo studio dei sette numeri o ritmi che reggono il corpo e l'anima dell'uomo. La riflessione di Paolini sul tema si apre con una distinzione importante:<sup>498</sup>

*Sciendum igitur, quod numerus apud Latinos duo complectitur, quae apud Graecos separatis, et propriis nominibus appellantur. Nam significat ἀριθμὸν, qui est ille numerus Arithmeticus, quo numeramus, et rhythmum ρυθμὸν, de superiori, quoniam inferius multa dicentur, nullum a nobis hoc loco fiet verbum, neque de hoc cum supra de*

---

<sup>497</sup> *Hebd.*, pp. 131-133. Cfr. CLAUDIO TOLOMEO, *Armonica con il commentario di Porfirio*, cit.; PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones secundum Mathematicam Pythagore* 8, 9, 10.

<sup>498</sup> *Ibidem*, pp. 149-150: "Occorre sapere che il numero presso i Latini esprime due significati, che in greco si indicano con due termini differenti: uno rimanda al numero aritmetico, ἀριθμὸν, con il quale effettuiamo i calcoli, mentre l'altro al ritmo o ρυθμὸν. Poiché ne tratteremo ampiamente in seguito, al momento non ci occuperemo del primo, nemmeno a proposito dei numeri. Faremo invece alcune brevi considerazioni sul ritmo".

*numeris loquebamur, intelliximus, sed de rythmo (de quo polliciti sumus) pauca dicamus.*

Procedendo da una tradizione che nel medioevo godeva di una certa fortuna, a partire dal *De Musica* di Agostino<sup>499</sup> e dalle *Etimologie* di Isidoro, la differenza tra numero e ritmo consente a Paolini di esaminare ogni successione ordinata di movimento in quanto tale. Oggetto dell'attenzione dell'umanista di Tricesimo è ora quindi soltanto la simmetria di un certo moto, o di una determinata frequenza, espressa in un numero, senza tuttavia che venga interpretato in base al valore delle sue analogie. Paolini individua sette generi di ritmo, quattro attinenti al corpo, tre all'animo. Rientrano nella prima categoria la danza, insieme ai ritmi ed ai segni dell'attività fisiologica, ovvero la valutazione del polso, secondo il doppio movimento di contrazione e distensione delle arterie, e la respirazione. Nella seconda invece si esprimono l'arte musicale, la retorica e la poesia.

Rispettando l'ordine stabilito dal filosofo di Tricesimo, si inizia dalla musica, poiché il suono è l'espressione ritmica colta per prima dalla mente tramite l'udito. L'esame del canto o ritmo armonico, espressione del ritmo musicale basata sulla quantità delle sillabe, permette di passare alla trattazione della poesia e della metrica. Paolini resta fermamente nel solco della tradizione agostiniana: il metro è l'applicazione al ritmo, *legitima pedum connexio*, di una ulteriore *ratio* o misura<sup>500</sup>. L'ultima arte in cui si esprime il ritmo è secondo Paolini l'oratoria. Anche i ritmi dell'arte retorica, al pari dei

---

<sup>499</sup> AGOSTINO, *De Musica* III, 1, 1-2; trad. it. SANT'AGOSTINO, *La Musica*, a cura di Maria Bettetini, La Vita Felice, Milano, 2017, pp. 230-233. Sulle implicazioni filosofiche e teologiche del concetto di *numerus* in Agostino si veda ERIC PRZYWARA, *Analogia entis: Metaphysik*, Kösel und Pustet, München, 1932; trad.it. ID., *Analogia entis. Metafisica: la struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

<sup>500</sup> AGOSTINO, *De Musica* V, 1,1; trad. it. ID., *La Musica*, cit., p. 396.

poetici, vengono regolati da determinate sequenze di piedi e di intervalli. Nella sua breve rassegna dell'arte retorica, il filosofo di Tricesimo avanza una nuova divisione del ritmo in tre generi; oltre la simmetria di un determinato moto o movimento, viene individuato un ritmo secondo la memoria, ed un ritmo in base all'intervento delle facoltà mentali e dei sensi interni<sup>501</sup>. La descrizione delle armonie che sottendono l'anima razionale ed il corpo dell'uomo si compie pertanto avendo verificato l'importanza dei ritmi studiati nella teoria musicale, nell'arte oratoria ed anche nella medicina. Dunque digressioni che in apparenza sembrano allontanarsi dal tema del libro, essendo relative a discipline particolari, costituiscono invece prova dei nessi tra l'anima e le sue facoltà, e tra questa ed il corpo fisico, espressioni concrete di una *sapientia* che si rivela innanzitutto armonia razionale dell'anima<sup>502</sup>.

---

<sup>501</sup> *Hebd.*, pp. 160-164.

<sup>502</sup> *Ibidem*, p. 140.

# Armonie celesti ed Anima del mondo

## 1. Astrologia e musica delle sfere

L'esame dell'astrologia e delle armonie celesti costituisce l'oggetto del quarto libro. Rispetto ad altre sezioni delle *Hebdomades*, in questa parte l'esposizione appare più ordinata e coerente. L'autore procede infatti fin dall'esordio a tracciare un riassunto dei sette capitoli, con i relativi temi trattati. In realtà esiste una certa disparità nei contenuti: i capitoli dal quinto al settimo, che propongono un'articolata indagine sulle facoltà magiche attribuite ad Orfeo, in grado di mutare la natura di piante e rocce, costituiscono un nucleo teorico separato. Riserviamo pertanto la loro trattazione al paragrafo seguente.

Supremo mago e cantore, nell'opera di Paolini spetta ad Orfeo anche il titolo di grande astronomo, tanto da aver introdotto la scienza dei cieli in Grecia. Analogamente a quanto scrive Ficino<sup>503</sup>, la stessa lira di Orfeo rappresenta con le sue corde i sette cieli, ed il suono che ne scaturisce l'armonia tra le diverse sfere celesti. Dopo aver brevemente criticato la posizione contraria di Aristotele, che nel *de Coelo* nega l'esistenza di un'armonia celeste<sup>504</sup>, Paolini procede ad esaminarne i particolari rapporti. Convengono infatti all'ordine geometrico ed armonico le relazioni che si stabiliscono tra i pianeti, trigono, quadratura e sestile. Le stesse distanze tra le sfere planetarie si

---

<sup>503</sup> Secondo quanto afferma Paul Oskar Kristeller, i testi nei quali Ficino sviluppa più approfonditamente le sue riflessioni sulla teoria musicale sono il *De Amore*, o *Commentarium in Convivium Platonis*, la lettera *De Rationibus Musicae*, ed il *Compendium in Timaeum*. Cfr. PAUL OSKAR KRISTELLER, *Music and Learning in the Early Italian Renaissance*, in *Journal of Renaissance and Baroque Music*, Vol. 1, N. 4 (1947), pp. 255-274.

<sup>504</sup> Cfr. *Hebd.*, p. 171.

dispongono secondo gli intervalli armonici prodotti dal diapason<sup>505</sup>. Per esaminare questa grandiosa immagine cosmologica, compendio dell'armonia universale, Paolini utilizza sostanzialmente il modello di musica celeste avanzato da Nicomaco da Gerasa nel suo *Enchiridion harmonices*<sup>506</sup>, mentre i riferimenti cosmologici ed astronomici sono forniti dalla *Cosmographia* di Francesco Barozzi<sup>507</sup>. Oltre alla naturale impostazione tolemaica, Paolini riprende dal modello di Nicomaco il criterio di generazione dei suoni, in base al quale le sfere celesti più rapide producono un suono più acuto, a differenza delle più lente, dal moto delle quali derivano invece le note gravi. Questi due fenomeni corrispondono a una divisione di tutte le sfere celesti in due tetracordi, il primo dei quali corre tra la Luna ed il Sole, il secondo dalla Luna a Saturno. Entrambi concorrono a formare lo stesso sistema armonico, di origine orfica, composto da sette corde ed altrettanti intervalli, i quali formano due tetracordi congiunti. L'esistenza di un'ottava sfera, il cielo delle stelle fisse, non muta affatto il quadro cosmologico dell'autore, saldamente centrato sul settenario. Pitagora infatti faceva corrispondere l'ottava sfera ad un'ottava corda, la *proslambanomenos*, mentre il filosofo di Tricesimo ritiene una simile associazione dannosa all'equilibrio cosmico composto dai due tetracordi. La soluzione consiste nel ricorso all'autorità di Macrobio; nel suo commento al ciceroniano *Somnium Scipionis*, l'autore latino afferma che due delle otto sfere celesti possiedono la stessa forza, e risuonano all'unisono<sup>508</sup>.

---

<sup>505</sup> *Ibidem*, p.179.

<sup>506</sup> Cfr. *Greek Musical Writings*, cit.

<sup>507</sup> FRANCESCO BAROZZI, *Cosmographia in quatuor libros distributa*, Venetiis, ex Officina Gratosi Perchacini, 1585. Sull'opera scientifica di Francesco Barozzi, astronomo, matematico ed umanista che nella cornice del neoplatonismo rinascimentale difendeva una concezione qualitativa della matematica, cfr. PAUL LAWRENCE ROSE, *A Venetian Patron and Mathematician of the Sixteenth Century: Francesco Barozzi (1537-1604)*, in *Studi Veneziani* I, Giardini, Pisa, 1977, pp. 119-177; MANFREDO TAFURI, *Venezia e il Rinascimento*, cit., pp. 203-

208.

<sup>508</sup> MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis* II, 4, 9, in ID., *Commento al sogno di Scipione*, cit., p. 462: "Octo sunt igitur, quae moventur, sed septem soni sunt, qui concinentiam de volubilitate conficiunt: propeterea quia Mercurialis, et Venereus orbis pari ambitu comitati Solem, viae eius tamquam Satellites obsequuntur [...]".

Secondo Paolini queste due sfere celesti, che insistono sulla stessa corda, sono da individuare in Mercurio e Venere<sup>509</sup>:

*Nam intelligendum est, quod dicat Mercurii, Venerisque globos, quorum unam esse vim dicit, unum tantum sonum efficere, ea tamen ratione, qua in mese per sinaphen duo tetrachorda iunguntur, quare unus illis tantum musicus sonus comparari debet, quod significat Macrobius interpres.*

La percezione di questa divina armonia resta tuttavia proibita alle orecchie dell'uomo. Paolini si interroga su questa impossibilità di ascolto, esaminando a riguardo quattro possibili cause. La prima viene individuata nell'intensità dello stesso suono dei cieli, inudibile per l'orecchio umano, e la seconda nella mancanza di un suono opposto all'armonia, il quale, agendo per contrasto, permetta quindi di riconoscerla. La terza dipende dall'abitudine: proprio come i fabbri avvezzi al rumore delle incudini che battono, o i marinai allo strepito delle onde, al nostro udito mancherebbe la percezione di questa armonia di fondo, che resta in definitiva soffocata da ogni altro tipo di rumore. La quarta, infine, deriva semplicemente dalla distanza che separa l'uomo dal cielo, evidentemente tanto grande da rendere proibitivo l'ascolto delle melodie del firmamento.

Dopo aver passato in rassegna le quattro diverse cause che dovrebbero spiegare l'impossibilità di mettersi in ascolto, l'autore precisa che questo genere di consonanza non è destinato all'udito degli uomini comuni, essendo percepibile soltanto attraverso gli orecchi purificati

---

<sup>509</sup> *Hebd.*, p. 178: "Bisogna comprendere quanto si afferma sulle sfere di Mercurio e di Venere, le quali hanno forza e suono identici, poiché nel mese si congiungono secondo i due tetracordi. Per questo motivo, secondo Macrobio, risuonano allo stesso modo".

della mente. In virtù del loro spirito elevato, alcuni grandi maestri del passato, come Pitagora, Platone ed Apollonio di Tiana, dovevano infatti aver potuto udire l'armonia celeste nella sua interezza. In questa analisi è certo degno di nota come l'esposizione astronomica di Paolini non riesca a rendersi mai estranea a riflessioni di ordine armonico, tracciando una sintesi tra astronomia e principi armonici nella quale la prima è largamente subordinata ai secondi.



## 2. L'accesso all'*Anima mundi*

Che l'oratoria e la musica siano per Paolini discipline gemelle, essendo entrambe capaci di attrarre l'influenza dell'*Anima del mondo*, è un'acuta osservazione di Daniel Pickering Walker, a partire dalla quale è possibile valutare il ruolo delle due arti nel pensiero dell'autore delle *Hebdomades*. In *Spiritual and demonic magic*, il suo seminale contributo sulla magia del Rinascimento, Walker, certo una delle figure che più hanno aiutato a ripensare la storia culturale della prima età moderna, dedica un ampio capitolo alle *Hebdomades*<sup>510</sup> ed all'ambiente degli Uranici. Nelle numerose digressioni del testo, unificate dal settenario, Walker scorge alcune influenze di fondo, dal recupero della filosofia ficiniana, comune del resto a molti contemporanei di Paolini, alla presenza di alcuni riferimenti alla teoria magica di Tritemio, la cui conoscenza era piuttosto diffusa in determinati circoli umanistici<sup>511</sup>. In modo più estensivo, l'orientamento di Paolini verso la ricerca dell'*Anima mundi* tradirebbe anche un ritorno alla tradizione magica ed astrologica del tardo medioevo, proprio grazie alla mediazione di autori come Tritemio ed Agrippa<sup>512</sup>. Secondo Walker, attraverso le numerose corrispondenze fondate sul settenario, Paolini professa la credenza in una forma di magia planetaria; in altri termini, nell'interpretazione dello studioso

---

<sup>510</sup> Cfr. *Magia spirituale e magia demoniaca...*, cit., pp. 172-196.

<sup>511</sup> Cfr. KLAUS ARNOLD, *Johannes Trithemius (1462-1516)* F. Schoningh, Wurzburg, 1971; NOEL L. BRANN, *The Abbot Trithemius (1462-1516): The Renaissance of Monastic Humanism*, Brill, Leiden, 1981; ID., *Trithemius and magical theology*, cit.; R. AUERNHEIMER-F. BARON, *Johannes Trithemius: Humanismus und Magie im vorreformatorischen Deutschland*, Profil, Munich, 1991.

<sup>512</sup> Tritemio nel *De septem secundeis* tratta delle sette intelligenze planetarie tramite le quali Dio governa il mondo. Ad ognuna di esse è poi assegnato un'era di dominio. Cfr. JOHANNES TRITHEMIUS, *De septem secundeis, id est, intelligentijs, sive spiritibus orbes post Deum moventibus*, H. Hoeltzel, Nürnberg, 1522. La prima edizione affidabile in latino venne tuttavia pubblicata nel 1567 a Colonia presso i tipi di Johannes Birckmann.

inglese, la centralità del numero sette sarebbe da ricondurre principalmente alle analogie con i sette pianeti<sup>513</sup>.

Nell'ambiente degli Uranici, dove non tutti i membri aderivano incondizionatamente al pensiero neoplatonico, l'orazione di Isidoro Rotta, dal forte sapore pichiano, appare assai vicina alle posizioni di Paolini. Rotta, predicatore francescano, in perfetta continuità con il pensiero di Agostino e di gran parte della riflessione medievale, vede nell'anima umana il riflesso della Trinità divina, attraverso la triplice unità di intelletto, memoria e volontà<sup>514</sup>. Egli propone inoltre un'analogia tra la scala gerarchica degli enti, divisa in sei gradi, pietre, piante, bruti, uomini, angeli e Dio, e le sei facoltà dell'anima, essenza, vita, senso, ragione, intelligenza e memoria, attribuendo a quest'ultima il ruolo preminente<sup>515</sup>:

*Hora vedete, che con l'essenza rappresenta la Pietra, con la vita la Pianta, col Senso il Bruto, con la ragione l'Uomo, con l'intelligenza l'Angelo, con la memoria Dio. Eccovi dunque nella memoria l'immagine di Dio.*

Un elenco, dunque, incentrato questa volta sul sei, e piuttosto diverso da quello proposto da Paolini nel terzo libro delle *Hebdomades*. Il ruolo mediatore dell'uomo, anello di congiunzione tra il piano delle idee, il mondo celeste ed il terrestre, è invece riflesso nella gematria del nome di Adamo, composto da aleph, lettera che indica il piano divino, da leth, attribuita al mondo celeste, e mem, relativa al mondo corruttibile<sup>516</sup>. E tuttavia le affinità con il pensiero di Paolini sembrano

---

<sup>513</sup> *Magia spirituale e magia demoniaca...*, pp. 177-178.

<sup>514</sup> ISIDORO ROTTA, *Oratione della Grandezza dell'Uomo*, Venetia, 1587, pp. 14r-16v.

<sup>515</sup> Cf. ID., *Oratione della Grandezza dell'Uomo*, cit., p. 16v.

<sup>516</sup> *Ibidem*, p. 7v.

piuttosto evidenti, segno che la mediazione, di stampo neoplatonico ed ermetico, tra le facoltà dell'anima e gli enti spirituali e celesti fosse uno dei temi più cari ad alcuni membri degli Uranici.

Va rilevato come il platonismo di Rotta, e soprattutto quello di Paolini, siano sorretti dal convinto ricorso ad un determinato numero di discipline, ed ai rapporti armonici che ne costituiscono l'essenza. Nel suo preciso esame delle armonie che sorreggono il cosmo, la filosofia di Paolini dimostra di non essere una mera riproposizione del platonismo del primo Rinascimento. Lo provano del resto le minuziose indagini che Paolini conduce sulla musica e sulla natura dell'anima, improntate, come si è visto, a cogliere i nessi aritmologici che legano tra di loro gli enti e le facoltà umane. Si avverte quasi il tentativo di cogliere attraverso una nuova scienza armonica, fatta di accordi e rapporti numerici, le qualità che percorrono le potenze del cosmo, e le loro relazioni, dagli enti spirituali fino alle realtà del mondo sublunare. Sotto tale profilo l'antecedente più illustre è senza dubbio il *De Harmonia mundi* zorziano. Del resto anche Walker, pur avendo evidenziato le notevoli affinità tra la teoria magica di Paolini e quella ficiniana, rileva:<sup>517</sup>

*Con maggiore enfasi rispetto a Ficino, Paolini sottolinea il ruolo della musica nel provocare influssi planetari di maggiore entità, mentre sottolinea con minor vigore la preparazione soggettiva dello spirito al fine di renderlo più ricettivo agli influssi. Inoltre, la magia di Paolini mira decisamente in alto, più in alto delle stelle, aspirando a ricevere aiuti di natura miracolosa dall'anima mundi.*

---

<sup>517</sup> *Magia spirituale...* cit., p. 183.

Per comprendere la natura della teoria astronomica e armonica di Paolini sugli influssi celesti, è allora necessario esaminare gli ultimi capitoli del quarto libro. La digressione dell'autore intorno all'Anima del mondo ed alla magia planetaria si apre grazie ad un quesito che interroga la vicenda mitica di Orfeo: l'autore si chiede in che modo Orfeo, mago e cantore, possa essere riuscito a provocare la metamorfosi di piante e rocce. La risposta dell'umanista di Tricesimo consiste nel ricondurre questo potere, attraverso sette cause, alla facoltà animatrice universale dell'*Anima mundi*. Durante la sua relazione all'accademia, tale intervento, come registra l'autore stesso, produsse l'accesa reazione dell'uranico Ottavio Amalteo, convinto sostenitore di Aristotele<sup>518</sup>. Il filosofo di Tricesimo, continuando a fondarsi sulla ragione numerica del settenario, riporta, come si è detto, le straordinarie metamorfosi compiute dalla lira di Orfeo a sette cause: l'armonia del suono, il canto, le influenze celesti colte dall'astrologia, i rapporti numerici e geometrici, la disposizione naturale, la magia e la composizione mista delle sostanze. In realtà il capitolo si diffonde generosamente sull'influsso esercitato dagli astri su animali, minerali e piante, fino ad elencare un impressionante repertorio di *curiositates* che investono gli effetti del cielo, delle stelle, del sole e della luna sull'agricoltura, la vita e le conformazioni e caratteristiche di animali e vegetali. Nella sua rassegna, oltre agli imprescindibili autori classici, Paolini cita il medico e astrologo Antoine Mizauld (1510-1578), ed i suoi *Paradoxa rerum coeli*<sup>519</sup>. Rinviando lo studio delle sette cause al seguente, il sesto capitolo tratta quindi i quattro principi che

---

<sup>518</sup> *Hebd.*, p.184: "acris coorta esset disceptatio inter duo praeclarissima literarum lumina Valerium Marcellianum Platonicum, qui meae sententiae propugnationem susceperat, et Octavium Amaltheum Peripateticae familiae acerrimum defensorem, licet Platonice quoque fit literis, et quasi sacris initiatus".

<sup>519</sup> Antoine Mizauld (1510-1578), medico ed astrologo, si occupò anche di filosofia naturale, coltivando lo studio degli eventi prodigiosi e inspiegabili. Cfr. LYNN THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., V, pp. 299-301; VI, pp. 127-128; HIRO HIRAI, *Lecture néoplatonicienne d'Hippocrate chez Fernel, Cardan et Gemma*, in *Pratique et pensée médicales à la Renaissance*, éd. par Jacqueline Vons, De Boccard, Paris, 2009, pp. 241-256.

determinano l'armonia e le corrispondenze tra gli enti del mondo sublunare ed il cielo, come la forza vitale che anima minerali e pietre. Vengono descritti in successione, infatti, l'influenza celeste, la soggezione degli enti terrestri a tale influsso, l'esistenza in tutte le cose di principi armonici, *semina harmoniae* o *igniculi latentes*, capaci di rispondere simpateticamente a determinate analogie, e la vita dei minerali, che rivela l'intervento dell'Anima del mondo<sup>520</sup>. Dunque anche le pietre, i sassi, e le arene partecipano del grande spirito vitale che anima ogni cosa, il quale si diffonde in ogni materia secondo una determinata proporzione e misura, dando così luogo ad una varietà di effetti<sup>521</sup>. La direzione dell'influsso segue un moto discendente, capace di propagare lo spirito animatore dal cielo alla terra, attraverso l'ineludibile mediazione delle sfere celesti<sup>522</sup>. A titolo di *exempla* vengono esaminate alcune pietre, come la selenite, affine alla luna per forma e colore, ed attratta magneticamente dallo stesso luminare; un rapporto analogo determina l'attrazione dell'ambra gialla, la gemma eliaca, verso il sole. Nella ripresa del motivo già ficiniano della magia planetaria, Paolini procede allora alla ricerca di un nucleo armonico e numerico, in modo da poter scegliere il tono necessario a captare l'influsso celeste e planetario che si desidera dirigere. Come in altri numerosi passi delle *Hebdomades*, Paolini recupera le teorie di Ficino, in questo caso riproponendo fedelmente la dottrina dello *spiritus*, il veicolo sottile che trae origine dal vapore del sangue, e funge da sostanza mediatrice tra l'anima ed il corpo dell'uomo<sup>523</sup>.

---

<sup>520</sup> *Hebd.*, p. 192.

<sup>521</sup> *Ibidem*, pp. 194-195. Paolini dipende direttamente dalla concezione ficiniana dell'*Anima mundi*. Il *locus classicus* è un celebre passo del *De vita*, nel quale Ficino celebra la vitalità universale che pervade il cosmo. Cfr. FICINO, *Opera*, p. 531: "*Neque in mundo vivente toto quicquam reperitur tm deforme, cui non adsit anima, cui non insit et animae munus. Congruitates igitur eiusmodi formarum ad rationes animae mundi Zoroaster divinas illices appellavit, quas et Synesius magicas esse illicebras confirmavit*".

<sup>522</sup> *Hebd.*, p. 203.

<sup>523</sup> *Ibidem*, pp. 202-203.

Si tratta di una concezione le cui origini risalgono alle dottrine mediche dell'antichità. Il concetto prende forma durante l'epoca della scienza ellenistica, nel fertile ambiente scientifico di Alessandria di Egitto. Secondo la dottrina elaborata dai medici ed anatomisti alessandrini, in particolare da Erasistrato di Chio (310-250 a.C), lo spirito naturale presente nel corpo, lo *pneuma physikon*, si genera mediante l'assimilazione del cibo da parte del fegato. Parte dell'aria inalata dai polmoni passa invece attraverso la vena polmonare, che la dirige nel ventricolo sinistro del cuore, dal quale sotto forma di *pneuma zotikon*, o spirito vitale, viene immessa nella circolazione arteriosa. Grazie alle arterie carotidee gli spiriti passano poi ai ventricoli cerebrali, che li trasformano in spirito animale o *pneuma psychikon*<sup>524</sup>. La stessa triplice distinzione viene brevemente richiamata da Paolini nel terzo libro<sup>525</sup>. Giunti nei ventricoli più interni dell'encefalo, gli spiriti animali riprendono la loro circolazione incanalandosi nella spina dorsale e quindi percorrendo l'intero sistema nervoso. Dal momento del loro passaggio ai nervi, che la fisiologia ellenistica considera canali cavi al pari delle vene e delle arterie, gli spiriti dirigono la sensibilità corporea e l'intero movimento dell'organismo, permettendo la contrazione dei muscoli. Questa dottrina viene recepita da Galeno nelle sue opere, con alcune significative differenze<sup>526</sup>.

---

<sup>524</sup> Cfr. HEINRICH VON STADEN, *Herophilus: the Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Sulla fortuna filosofica del concetto nel pensiero antico si vedano GERARD VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à St. Augustin*, Editions de l'Institut de Philosophie, Paris-Louvain, 1945; STEPHANE TOULOUSE, *Les théories du véhicule de l'âme. Genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme*, Thèse de doctorat, École pratique des hautes études, Paris, 2001; A. P. BOS, *The soul and its instrumental body*, Brill, Leiden/Boston, 2003.

<sup>525</sup> *Hebd.*, pp. 116-117. Paolini definisce gli spiriti medici *facultates* o *potentiae*.

<sup>526</sup> Una delle principali differenze con il sistema elaborato da Erasistrato consiste nella diversa funzione delle arterie, che Galeno riporta alla circolazione sanguigna, e non all'esclusivo trasporto degli spiriti vitali, come riteneva erroneamente il medico alessandrino.

Con lievi modifiche, il modello sulla circolazione del pneuma rimane al centro delle speculazioni di medici e filosofi naturali per tutto il Medioevo, fino al pieno XVII secolo. La presenza degli spiriti vitali, elementi attivi della fisiologia umana, capaci di spiegare fenomeni fisici come la sensibilità o il movimento corporeo, resta profondamente ancorata alla teoria medica della prima età moderna<sup>527</sup>. Nella tradizione medica, questi corpi sottili di natura aerea o vaporosa vengono anche detti spiriti medici, per differenziare tali sostanze dai significati del termine *spiritus* di più largo impiego, che generalmente denotavano una facoltà dell'anima, oppure l'anima stessa<sup>528</sup>. Ancora sul finire del Cinquecento, Domenico Bertacchi, professore di medicina a Ferrara e Genova, giustificava l'azione degli spiriti medici con una serie di osservazioni fondate sull'esperienza clinica<sup>529</sup>. Nel XVI secolo si affaccia però in alcuni autori, soprattutto a causa della sovrapposizione tra il significato medico e quello religioso del termine *spiritus*, la tendenza ad identificare spirito ed anima. Questo nuovo

---

<sup>527</sup> Per una recente indagine sugli spiriti vitali nella medicina e nella filosofia naturale della prima età moderna si mostrano fondamentali i contributi di Hiro Hirai. Cfr. HIRO HIRAI, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance de Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Brepols, Turnhout, 2005; ID., *Lecture néoplatonicienne d'Hippocrate chez Fernel, Cardan et Gemma*, cit. Per una bibliografia essenziale sull'ampio tema, si vedano invece ROBERT KLEIN, *La forme et l'intelligible*, Gallimard, Paris, 1970; trad. it. ID., *La forma e l'intelligibile*, Einaudi, Torino, 1975; MICHAEL J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteers*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1981, pp. 250-251; ID., *The Platonism of Marsilio Ficino. A study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1984, pp. 100-103; IOAN P. COULIANO, *Eros et Magie à la Renaissance (1484)*, Flammarion, Paris, 1984; trad. it. ID., *Eros e magia nel Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano, 1995, in part. pp. 333-345; EUGENIO GARIN, *Il termine "spiritus" in alcune discussioni fra Quattrocento e Cinquecento*, in ID., *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma, 1989, pp. 295-303; CRISTINA DESSÌ, *Marsilio Ficino, Jean Fernel e lo 'spiritus'*, in *Filosofia, Scienza, Storia. Studi in onore di Alberto Pala*, a cura di Antonio Cadeddu, Franco Angeli, Milano, 1995, pp. 203-219; TEODORO KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino: il Consilio contro la pestilenza*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2007, pp. 96-102; CLAUDIO MORESCHINI, *Dal pneuma ermetico allo spirito cristiano*, in *Studi Classici e Orientali* 61 (2015), pp. 451-460.

<sup>528</sup> Daniel Pickering Walker ha evidenziato il problema della sovrapposizione dei due significati del termine nella storia della filosofia e della medicina, durante il Medioevo e l'età moderna. Si veda ID., *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Bibliopolis, Napoli, 1986, pp. 14-19. Cfr. anche JAMES J. BONO, *Medical spirits and the medieval language of life*, in *Traditio*, 40 (1984), pp. 91-130.

<sup>529</sup> DOMENICO BERTACCHI, *De Spiritibus libri quator*, Venetiis, apud Bernandum Iuntam, 1584.

orientamento apre la via ad un processo di progressiva materializzazione dell'anima stessa, la quale, acquisendo le caratteristiche dello spirito, perde gli elementi di unità e immortalità che la contraddistinguevano<sup>530</sup>. Sotto un altro aspetto, sul piano macrocosmico, si assiste invece-ed è un processo compiuto negli scritti di Michele Serveto ed Henry More-all'identificazione tra *Anima Mundi* e spirito del mondo, che si accompagna ad una concezione panteistica in cui è un unico agente cosmico, senza mediazioni, ad irradiare nell'intero universo la vita sensibile e psichica<sup>531</sup>. Riprendendo quasi alla lettera il concetto ficiniano di *spiritus*, Paolini si mostra ben lontano da tali linee di pensiero; ne sono prove sia la convinta esegesi aritmologica con cui procede nel testo, sia la netta distinzione tra numeri ideali e numeri quantitativi, desunta dalle *Enneadi*<sup>532</sup>. In definitiva, tuttavia, le varie declinazioni in cui si dirigono gli influssi celesti, e le stesse cause della magia metamorfica di Orfeo, pur nella loro varietà, si spiegano con quanto l'autore afferma sulla prima, la musica<sup>533</sup>:

*Vel etiam, ea de causa id factum possumus dicere, quod animam Mundi a summo illo Opifice harmonicis numeris compositam, excitaret harmonia, qua valde illa delectatur, adeo ut cum illa in omnibus insit rebus, et vigeat, ut Platonici omnes volunt [...]*

---

<sup>530</sup> DANIEL P. WALKER, *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, cit., pp. 223-224.

<sup>531</sup> Cfr. DANIEL P. WALKER, *Il concetto di spirito...*, cit., pp. 25-33.

<sup>532</sup> *Hebd.*, p. 232.

<sup>533</sup> *Ibidem*, p. 201: "Sulla stessa causa possiamo inoltre affermare questo: l'Anima del mondo, composta di numeri armonici dal Sommo Artefice, è attratta dall'armonia, cui si lega intensamente, al punto da trovarsi insieme ad essa in tutte le cose, come tutti i Platonici affermano [...]".



È l'Anima del mondo, composta da rapporti armonici e numerici ben ordinati, a dirigere gli influssi e le consonanze alle quali partecipa ogni ente, *secundum illas ipsas rationes, seu proportiones, quibus in quibusque rebus inest*. Questa dichiarazione tuttavia non esaurisce l'analisi di Paolini, che nel settimo capitolo passa dettagliatamente in rassegna gli effetti di ognuna delle sette cause della magia orfica, arricchendo le sue analisi con un nutrito repertorio di osservazioni astrologiche e naturalistiche<sup>534</sup>. L'Anima del mondo è una realtà armonica perfettamente proporzionata, il cui dominio è di stretta competenza dell'*arythmetica idealis*, l'aritmetica ideale, esposta nel quinto libro, ed applicata scrupolosamente attraverso i suoi calcoli e metodi pressoché ad ogni pagina. Nella gerarchia del cosmo, per arrivare a diffondersi ad un livello ontologico inferiore, l'*Anima mundi* agisce tramite lo *spiritus mundi*, l'analogo macrocosmico dello *spiritus*, cui nell'uomo compete la mediazione tra anima e corpo<sup>535</sup>:

*Sicut in nobis animae nostrae virtus per spiritum adhibetur membris, quid est vapor quidam sanguinis [...] sic virtus animae mundi per suum spiritum diffunditur, hic autem spiritus animalis semper ab anima mundi quasi interioris vitae propago spirat, et pullulat, effector*

---

<sup>534</sup> Contro questa concezione si scaglia violentemente il gesuita Martin Antonio del Rio, professore di teologia a Lovanio. Nella seconda edizione dei suoi *Disquisitionum magicarum libri sex*, del Rio critica estensivamente le *Hebdomades*, confutando Paolini su singoli punti, come l'idea della presenza di una forza occulta nei numeri e l'esaltazione della musica di Orfeo, giudicate *poetarum illa et Platoniorum deliria*. Cfr. MARTIN ANTONIO DEL RIO, *Disquisitionum magicarum libri sex*, 3 vols., Apud Ioannem Albinum, Mainz<sup>2</sup>, 1603, vol. 1, pp. 33-39. Per una ricostruzione della critica di del Rio cfr. D. P. WALKER, *Magia spirituale e magia demoniaca...*, cit., pp. 252-253; G. McDONALD, *Music, Magic, and Humanism in Late Sixteenth-Century Venice*, cit., pp. 236-240. Intorno alla figura di del Rio ed alla sua opera si consultino *Martin Del Rio: Investigations into Magic*, ed. and trans. by Peter G. Maxwell-Stuart, Manchester, 2000; JAN MACHIELSEN, *Martin Delrio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

<sup>535</sup> *Ibid*, p. 202: "Proprio come la virtù della nostra anima si infonde in noi per mezzo dello spirito, un vapore esalato dal sangue [...] allo stesso modo l'Anima del mondo si diffonde grazie al suo spirito. Proprio come fosse l'estensione della sua vitalità interiore, questo spirito, da alcuni chiamato quintessenza, sempre spira e si propaga da essa, attuando, preservando e nutrendo ogni cosa".

*omnium, et servator, et omnium alimentum, quinta essentia dicitur a quibusdam.*

Dunque tale spirito macrocosmico possiede le stesse virtù del suo omologo umano, e come quest'ultimo rappresenta, secondo le dottrine mediche ippocratico-galeniche, lo strumento necessario al moto, così l'intervento del primo è indispensabile per il movimento del cosmo. Lo *spiritus* risulta composto di quintessenza o sostanza celeste, in base all'equivalenza già espressa da Ficino, e ribadita nel *Settenario* di Farra<sup>536</sup>. Esaminando nel loro complesso gli ultimi due capitoli del quarto libro, appare evidente come manchi ogni riferimento esplicito ad una prassi magica, che resta adombrata soltanto nell'intervento della lira di Orfeo. Sospendendo tale attività nell'incerta dimensione tra mito e storia remota, è probabile che Paolini abbia deciso di mettersi al riparo da accuse e critiche, presenti anche in seno agli Uranici, come del resto testimonia l'opera stessa. Peraltro Paolini tempera di frequente i rimandi a pratiche ed attività magiche con i responsi sul tema dei Concili ed delle autorità ecclesiastiche. E' il caso della telestica, l'arte magica di animare le statue<sup>537</sup>: [...] *quod tamen nefas esse credere, id nam fieri potuisse negant Theologi (ut D. Thomas) persimplicem stellarum influxum*; o, ancora, delle virtù attive dei talismani planetari<sup>538</sup>:

---

<sup>536</sup> Il *locus classicus* dove Ficino identifica lo *spiritus* con la quintessenza è il terzo libro del *De vita*. Cfr. FICINO, *Opera*, pp. 531-533. Si veda anche *Settenario*, cit., p. 16r. Nelle *Hebdomades* il *Settenario* di Alessandro Farra viene citato quattro volte; cfr. *Hebd.*, pp. 18, 20, 264, 302.

<sup>537</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>538</sup> *Ibid.*, pp. 207-208: "Essendo dunque forme alquanto adatte a ricevere la virtù celeste, come riportano i testi di tutti gli antichi filosofi (in qualità di cultori del vero, in accordo con i teologi, riteniamo tali credenze al pari di vane illusioni, e sogni)".

*Quod autem figurae aptissimae essent ad coelestium vim devocandam, omnium veterum Philosophorum scripta testantur (licet nos veritatis cultores meras esse nugas cum Theologis, et somnia credamus).*

L'obiettivo è mettere al riparo la complessa rete di affinità, cause e corrispondenze tratta dall'analisi del verso di Virgilio da ogni possibile concessione ad una attività magica tale da poter prevedere l'intervento di spiriti o demoni<sup>539</sup>. E tuttavia la ricca esegesi delle metamorfosi orfiche collega le forze vitali, terrestri e celesti, rette dall'Anima del cosmo, attraverso una serie di concordanze, il cui mezzo elettivo è l'armonia della musica, strumentale e vocale, con i suoi toni. Poiché tali *rationes* vengono espresse e determinate in base ai legami previsti dall'astrologia e dalla teoria della magia, la loro operatività ed efficacia, pur non essendo apertamente ribadite, divengono conseguenze necessarie.

Come si è già precisato, Walker scorge la traduzione pratica delle teorie di Paolini in un'attività oratoria volta a captare le forze celesti<sup>540</sup>. Secondo Walker il significativo interesse di Paolini verso l'oratoria indicherebbe l'impiego da parte dell'umanista di Tricesimo di una vero e proprio modello di retorica magica, incentrato sugli influssi dei sette pianeti. Il profondo interesse di Paolini nei confronti

---

<sup>539</sup> La lettura delle *Hebdomades* si colloca peraltro all'inizio del periodo di riforme che vede la revisione e riorganizzazione della censura ecclesiastica, tra i pontificati di Sisto V e Clemente VIII. Cfr. VITTORIO FRAJESE, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Morcelliana, Brescia, 2006; GIGLIOLA FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura*, Il Mulino, Bologna, 1997; *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, ed. by Gigliola Fragnito, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

<sup>540</sup> *Magia spirituale... cit.*, pp. 189-192, in part. pp. 191-192: "Se sono sulla strada giusta nel ritenere che Paolini attribuisca all'oratoria una funzione esattamente simmetrica a quella della musica e nel supporre che egli applichi le teorie magiche ficiniane all'oratoria anziché alla musica, allora diventano evidenti i motivi dell'importanza attribuita al numero sette nella sua oratoria, e quali gruppi di oggetti abbiano la capacità di attirare l'anima mundi e infondere una forza celeste all'orazione". Identica la posizione della Yates, che riprende le analisi di Walker: cfr. FRANCIS A. YATES, *The Art of Memory*, Routledge and Kegan Paul, London, 1966, pp. 167-168; trad. it. EAD., *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1993, pp. 154-156.

dell'arte retorica, che percorre la sua intera attività intellettuale, risalta del resto anche dallo spazio che vi dedica nel primo e terzo libro. Non per questo, tuttavia, l'ipotesi di Walker può essere accolta senza riserve. È discutibile specialmente la congettura secondo la quale per Paolini l'oratoria, in qualità di arte magica ed armonica, sarebbe addirittura da anteporre alla musica. Persino nella trattazione della teologia, nel settimo libro delle *Hebdomades*, il filosofo di Tricesimo propone l'equivalenza di questa disciplina con la musica, citando l'autorità di alcuni dottori della Chiesa, come Rabano Mauro<sup>541</sup>:

*Nec longe reperita deberi videt haec interpretatio, quod Musicam ad Religionem significandam, resque divinas traducamus, cum passim id a sacris fieri Doctoribus videamus, et Christiana ipsa pietas a multis illorum Musica interdum appelletur, ut Rabbanus Maurus [...]*

Pertanto è la musica, scienza dei toni, degli accordi e delle armonie, e non l'arte dell'eloquenza, a rappresentare nella prospettiva di Paolini la disciplina più vicina alle nobili verità delle religioni. La stessa indagine sull'anima dell'uomo, condotta attraverso lo stretto parallelismo con gli accordi musicali, ne rappresenta un'ulteriore conferma.

Dunque, per quanto il testo derivi da una serie di lezioni di Paolini presso gli Uranici, parti esse stesse, ovviamente, della sua arte oratoria, il principale filo conduttore dell'opera è fornito dallo studio delle relazioni armoniche, simboliche ed aritmologiche del settenario, più vicine nella loro espressione alle questioni che ancora

---

<sup>541</sup> *Hebd.*, p. 363: "Non sembri dunque fuori luogo la nostra rappresentazione della Religione e delle cose Sacre con la Musica; a volte l'abbiamo trovata in alcuni Dottori della Chiesa, i quali chiamano Musica la stessa Virtù Cristiana, come fa Rabano Mauro[...]"

coinvolgevano la teoria musicale cinquecentesca che ad ogni disciplina retorica.

### 3. L' arte della memoria e la musica astrale

Nell'epoca della pubblicazione delle *Hebdomades* il dominio dell'attività oratoria comprendeva anche la disciplina della mnemotecnica, secondo la versione astrologica esposta da Giulio Camillo Delminio nelle sue opere. La mnemotecnica od arte della memoria rappresenta un elemento chiave della cultura cinquecentesca; procedendo dall'antica disciplina di età classica, si presenta come un'arte in grado di riformare l'intera conoscenza, facendo di simboli, figure geometriche e diagrammi il suo specifico ambito di interesse. Va tuttavia precisato come nella prima età moderna il potenziamento delle facoltà dell'anima, lungi dall'essere prerogativa della sola arte mnemonica, si estendesse ad un ampio reticolo di tecniche e discipline, secondo modalità di volta in volta diverse<sup>542</sup>.

È il motivo di Ermogene, il retore greco del terzo secolo che elaborò alcuni dei modelli più diffusi di stile oratorio, a collegare le riflessioni sul settenario all'*ars memoriae* di Giulio Camillo Delminio. Un commentario dello stesso Paolini al *De Ideis* di Ermogene sarebbe infatti andato perduto<sup>543</sup>. Riferimenti a Delminio sono del resto ripetuti anche nelle pagine delle *Hebdomades*<sup>544</sup>. Secondo Walker, l'influenza di Delminio giunge a Paolini grazie alla mediazione del

---

<sup>542</sup> A titolo introduttivo, su un argomento la cui letteratura è ormai sterminata, cfr. *La cultura della memoria*, cit.; LINA BOLZONI, *La stanza della memoria*, Einaudi, Torino, 1995; MARY J. CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1990; MARY J. CARRUTHERS, JAN M. ZIOLKOWSKI, *The Medieval Craft of Memory: An Anthology of Texts and Pictures*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003; PAOLO ROSSI, *Clavis universalis*, cit.; FRANCIS A. YATES, *L'arte della memoria*, cit.

<sup>543</sup> Si veda FABIO PAOLINI, *De Graecis literis cum latinis coniungendis*, cit., p. 22v.

<sup>544</sup> *Hebd.*, pp. 27, 422, 429.

suo maestro di greco, Bernardino Partenio<sup>545</sup>. Nel trattato, al quarto capitolo del primo libro, l'oratoria viene ricondotta alle sette *formae dicendi* di Ermogene, ciascuna affine ad una sfera celeste, secondo uno schema già proposto da Giulio Camillo Delminio<sup>546</sup>. Così la chiarezza è assegnata alla Luna, mentre la verità è attribuita a Saturno. L'arte oratoria è poi definita da una metafora dell'eloquenza, che Paolini recupera dall'*Eracle* di Luciano: lunghe catene, fatte d'oro o di un altro metallo nobile, avvincono le orecchie gli uditori alla lingua di Ogmios, l'Ercole celtico<sup>547</sup>. La metafora per il filosofo di Tricesimo compendia la capacità dell'oratoria di mescolare le *formae dicendi*. L'esercizio dell'eloquenza può tuttavia spingersi oltre, fino a captare i modelli divini e celesti della sua arte, *semina* ed *exempla* presenti nell'Anima del mondo<sup>548</sup>:

[...] *quia anima mundi [...] totidem habet rationes rerum, et semina divinitus sibi data, quot exempla, et species sunt in mente divina, per quae has inferiores in rebus species gignit, et hinc fluxa haec divinis illis e regione singulis singula respondent, et possunt illarum etiam*

---

<sup>545</sup> *Magia spirituale...*, cit., p. 193; BERNARDINO PARTENIO, *Della imitazione poetica*, Venezia, 1560. Nel suo dialogo in cinque libri, ambientato a Murano, Partenio illustra in base al modello oratorio proposto da Delminio i *topoi* dell'espressività poetica.

<sup>546</sup> Cfr. GIULIO CAMILLO DELMINIO, *Discorso sopra Hermogene*, in *Opere complete*, In Venezia, presso il Giolito, 1552.

<sup>547</sup> Ogmios, affine all'irlandese Ogmam, era il dio gallico dell'eloquenza. Luciano nell'*Heracles* lo descrive satiricamente come una forma di Eracle più anziana, dalla pelle molto più scura e raggrinzita. Cfr. LUCIANO, *Heracles* 3, 1-13.

<sup>548</sup> *Hebd.*, p. 47: “[...] Poiché l'Anima del mondo [...] possiede tanti semi e ragioni delle cose, quanti sono i modelli e le forme insiti nella Mente divina, e proprio mediante le forme inferiori della stessa esercita il suo influsso fecondo, in modo che tutte le ragioni emanate corrispondano ai loro modelli eterni, e, qualora vi siano perfettamente accordate, possano riuscire ad attrarre le loro virtù. Dunque, proprio come una torcia di zolfo, esposta al fuoco, subito genera la fiamma, così la mente dell'ottimo oratore, se adeguatamente accordata al suo modello divino, ne ottiene l'influsso, al punto che l'intera virtù dell'idea scorre e pervade la mente che l'ha validamente accolta”. Delminio contribuì notevolmente alla rivisitazione della retorica, ed in particolare della topica, istituendo una vera e propria arte esegetica, in grado di enucleare e rielaborare i temi fondamentali di un'opera o di un testo. In questo modo, nell'ottica di

Delminio, la retorica diviene una scienza universale a pieno titolo, capace di connettere i significati del linguaggio con le strutture del cosmo. Cfr. *Trattato della imitazione*, in GIULIO CAMILLO DELMINIO, *L'idea del teatro e altri scritti di retorica*, a cura di D. Chiodo e R. Sodano, RES, San Mauro Torinese, 1990, pp. 167-93; JOHN MONFASANI, *George of Trebizond*, cit., pp. 324-325.

*vires, si se illis apte conformarint, illicere, tamquam igitur sulphurea fax ad ignem exposita flammam repente concipit, ita optimi Oratoris mens, si divinum commode subsequatur exemplar vim trahit affectione, et in optime affectam, aptamque mentem tota ipsa ideae virtus affatim redundat, et influit.*

Come una torcia accesa dalla fiamma, così la mente dell'Oratore può assumere le forme divine dell'eloquenza. Paolini comunque precisa immediatamente dopo come un'arte divina sia pure la musica, dal momento che, fondandosi *per temperatam sonorum admixionem, multa fieri divinis proxima*<sup>549</sup>. Riesce pertanto difficile, nel quadro della teoria psicologica tracciata da Paolini, assegnare il primato all'arte oratoria, disciplina in ogni modo capace di attrarre e convogliare le virtù dell'Anima del mondo. Certo il modello ideale di alcune accademie cinquecentesche, peraltro ispirate al neoplatonismo ficiniano, consisteva in uno stretto connubio tra musica, metro poetico e *performance* teatrale, come dimostrano l'esperienza della parigina *Académie de Poesie et Musique* di Jean Antoine de Baïf<sup>550</sup> e di altri ambienti che nei territori della Serenissima, dall'Istria alla Dalmazia, si mostravano animati da interessi analoghi, come l'Accademia Palladia a Capodistria e l'Accademia dei Concordi a Ragusa<sup>551</sup>.

Una attenta lettura delle *Hebdomades* ci suggerisce inoltre che la magia doveva avere per l'umanista veneto un ruolo più esteso, non confinato quindi alla capacità di incanalare le *virtutes* dei cieli

---

<sup>549</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>550</sup> Nato a Venezia e di madre veneziana, Jean Antonie de Baïf (1532-1589), poeta e membro del circolo della *Pléiade*, per tutta la vita mantenne un profondo legame con la città lagunare. Cfr. FRANCES A. YATES, *The French Academies of the Sixteenth Century*, The Warburg Institute, University of London, London, 1947, pp. 77-94.

<sup>551</sup> Cfr. IVANO CAVALLINI, *L'Accademia Palladia tra musica, filosofia e teatro*, in *Musica, cultura e spettacolo in Istria tra Cinquecento e Seicento*, Olschki, Firenze, 1990; ID., *Le muse in Illiria: l'Accademia dei Concordi a Ragusa (Dubrovnik), e i ragionamenti sulla musica di Nicolò Vito di Gozze e Michele Monaldi*, in ID., *I due volti di Nettuno. Studi su teatro e musica a Venezia e in Dalmazia dal Cinquecento al Settecento*, LIM, Lucca, 1994, pp. 45-80.



superiori e dell'Anima del mondo. Ne rappresenta un'evidenza il sigillo dedicato a Sisto V, nelle pagine che concludono il quarto libro, dove l'allusione alla sua valenza magica non comporta alcuna considerazione intorno all'arte oratoria od alla retorica<sup>552</sup>. A ben vedere, l'ipotesi di Walker che abbiamo già presentato, nell'equiparare o anteporre il valore dell'orazioni al potere magnetico della musica, riposa sull'interpretazione che lo stesso studioso avanza riguardo la musica astrologica di Ficino, secondo cui il testo e le parole che la strutturano prevalgono sulla componente sonora. Infatti, dal momento che l'uso delle parole consente un pieno esercizio del razioicinio e delle facoltà intellettuali, è solo grazie ad esso che si rende possibile captare ed attrarre gli influssi celesti<sup>553</sup>. Sull'insufficienza di questa congettura si possono avanzare varie riserve, a proposito delle quali rinviamo alle osservazioni di Gary Tomlinson<sup>554</sup>. Di certo l'idea di un primato del testo e delle parole sull'armonia musicale non trova a nostro parere accoglienza neppure tra le pagine del trattato di Paolini. La forte affinità delle *Hebdomades* con i temi cari al neoplatonismo ficiniano non consente tuttavia di valutare il trattato come una semplice ripetizione di istanze e concetti già offerti da Ficino.

---

<sup>552</sup> Il quarto libro si conclude con l'elogio del pontefice Sisto V e la curiosa dedica di un sigillo alla sua persona. Si veda *Hebdomades*, pp. 223-224. Cfr. MINO GABRIELE, *Una medaglia Magica: l'amuleto di Raffaello Aquino*, in ID., *Il primo giorno del mondo*, cit., pp. 271-361. Peraltro nella stessa Accademia degli Uranici, nel 1590, Muzio Sforza tenne una prolusione sul desiderio di Sisto V di riconquistare il Santo Sepolcro. Cfr. *Oratione del Sig. Mutio Sforza alla Santità di N. Sig. Sisto V fatta da lui nel tempo, che uscì grido, ch'esso Pontefice Mass. voleva ricoverare il S. Sepolcro dal Turco per danari...* in *Tre orationi del S. Mutio Sforza fatte da lui in diversi tempi, intorno a diversi soggetti come nella fronte di ciascheduna si legge*, Venezia, 1590; SALVATORE RADAELLI, *L'Accademia degli Uranici: la musica delle accademie veneziane*, in *Musica e Storia* 6, vol. 2 (1998), pp. 327-48.

<sup>553</sup> *Magia spirituale...*, pp. 21-38.

<sup>554</sup> Cfr. GARY TOMLINSON, *Music in Renaissance Magic*, cit., pp. 101-105 e pp. 132-134. Cfr. anche ANGELA VOSS, *Orpheus Redivivus: The Musical Magic of Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino, his theology, his philosophy, his legacy*, cit., pp. 227-242. Di simile tenore le conclusioni di Grantley McDonald, che evidenziano la piena ripresa da parte di Paolini della teoria magica e musicale ficiniana, espressa nel terzo libro del *De Vita*. Cfr. ID., *Music, Magic, and Humanism in Late Sixteenth-Century Venice*, cit., pp. 233-235.

Come si è detto, ad ogni snodo argomentativo delle *Hebdomades*, l'insistenza sulla chiave aritmologica del settenario rappresenta infatti un motivo che, al pari di altri, avvicina Paolini, più che alla tradizione ficiniana, allo zorziano *De Harmonia mundi*. Come si è chiarito, l'impalcatura complessiva del capolavoro di Zorzi si fonda su fitte e precise corrispondenze numeriche<sup>555</sup>, che sovente chiamano in causa l'armonia musicale. Nella sua prodigiosa impresa di sintesi, il *De Harmonia* rielabora e legittima anche la sapienza aritmologica della *gematria*, ormai pienamente introdotta dai cabalisti cristiani nei canali europei di circolazione del sapere. Dunque tra l'opera di Paolini e il capolavoro del frate e teologo veneto intercorrono alcune importanti analogie. Infatti, benché Paolini eviti di citare direttamente il *De Harmonia*, forse a causa del suo inserimento nell'Indice, e quindi di conseguenti problemi con la censura in caso di un riferimento aperto<sup>556</sup>, le *Hebdomades* si collocano rispetto al trattato di Zorzi, su di una linea di continuità ideale, almeno in riferimento alla grandiosa armonia cosmica che regge il creato ed alle *rationes* che articolano numericamente cause ed effetti sia nel mondo sublunare, sia nel piano celeste. In rapporto a quest'ultimo punto, probabilmente a causa del maggiore influsso della cabbala-e quindi del calcolo gematrico-sull'opera, occorre osservare come nel *De Harmonia mundi* i numeri godano di uno *status* ontologico più forte e ribadito, mentre tra le pagine delle orazioni trascritte da Paolini il sette, e in misura minore altre cifre, svolgano in prevalenza funzioni relazionali e cognitive, capaci di rendere palesi i vincoli che legano tra loro le facoltà dell'anima e gli enti del cosmo.

---

<sup>555</sup> Cfr. CESARE VASOLI, *Il tema architettonico e musicale della «Harmonia mundi»*, cit. in part. pp. 203-205. Nel contributo Vasoli mette in risalto l'influenza di Zorzi sull'opera di Paolini.

<sup>556</sup> Così suggerisce anche Salvatore Radaelli. Cfr. ID. *L'Accademia degli Uranici*, cit., p. 342, n.78.

Riconosciuta questa differenza, l'elemento che accomuna maggiormente il grandioso edificio speculativo di Zorzi alle indagini di Paolini resta il legame tra anima e numero. Oltre alla comune discendenza dal neoplatonismo di matrice ficiniana, il numero sorregge le riflessioni psicologiche di entrambi gli autori, in modo continuo e ininterrotto nell'opera di Paolini, e nel segno di costanti riferimenti al settenario, secondo una più ampia varietà di relazioni armoniche, geometriche e proporzionali, invece, nell'opera di Zorzi<sup>557</sup>, le quali peraltro, a motivo della loro ricchezza speculativa, attendono di essere ancora esplorate a fondo.

---

<sup>557</sup> Cfr. C. VASOLI, *Il tema musicale e architettonico...*, cit., pp. 201-202.

## Numeri, misteri della natura e teologia. Richiami platonici e armonia tolemaica

Nell'economia generale dell'opera di Paolini, la quinta parte viene espressamente dedicata all'aritmetica, alla quale, tra le altre discipline del quadrivio, spetta la posizione più elevata. Il motivo della sua importanza risiede nella precisa distinzione tra l'aritmetica volgare od ordinaria e la divina: a quest'ultima compete l'esame delle realtà celesti ed incorporee, presenti in *mente Dei*. Nel corso del trattato, la divina scienza dei numeri viene di fatto continuamente applicata, facendo ricorso all'interpretazione e al simbolismo aritmologico. Largamente impiegata da pitagorici e platonici, secondo Paolini l'aritmetica ideale appartenne anche a poeti come Virgilio ed Omero, che nascosero la sua presenza nelle loro opere. L'epica cela così alcuni degli insegnamenti dell'aritmetica divina, come l'attribuzione dei numeri pari agli dei celesti, e l'assegnazione dei dispari agli dei inferi:<sup>558</sup>

*Hinc emanata illa Poetarum celeberrima Mysteria, ut imparis superis  
tribuatur Diis, unde dixit Maro – numerus Deus impare gaudet – et  
par diis inferis, quod videmus optime servasse illa duo praeclarissima  
Poetarum lumina, quae saepius repeto Homerus, et Maro.*

---

<sup>558</sup> *Hebd.*, p. 236: “Da qui provengono i celebri misteri dei Poeti; i numeri dispari appartengono agli dei celesti-come recita Virgilio, Dio ama il dispari-ed i pari agli inferi. Ecco le dottrine dei due poeti più celebri, Omero e Virgilio, che spesso riprendo”.

Naturalmente a prevalere è l'indagine sul settenario, il più eccellente tra i numeri, dalle infinite proprietà, tra le quali l'essere composto dal tre e dal quattro, dal numero dispari e dal pari. In questa particolare indagine non mancano numerose citazioni delle opere di Piero Bongo, il massimo studioso di mistica numerica dell'età moderna, il quale nel 1583, appena tre anni prima della lettura delle *Hebdomades*, aveva licenziato alle stampe il primo volume della sua opera, il *De mystica quaternarii numeri significatione*<sup>559</sup>. Pur essendo sorretta dal suo tipico metodo rapsodico, fatto di associazioni forzate e quasi accidentali tra numeri, parole e lettere, oppure tra numeri, concetti ed eventi, la riflessione matematica di Paolini, di chiara impronta cabalista e neopitagorica, risente comunque del dibattito dell'epoca. Infatti pochi anni prima, nel 1560, la pubblicazione a Padova del *Commento* di Proclo al primo libro degli *Elementi* di Euclide, ad opera di Francesco Barozzi<sup>560</sup>, aveva saputo generare ampie discussioni su natura, fondamenti e valore conoscitivo delle discipline matematiche. Il libro di Paolini risente di questa influenza sia nei molteplici riferimenti al *Commento* di Proclo, sia nell'aperta riconducibilità della geometria all'aritmetica, sostenuta sulla base di una personale interpretazione del testo del filosofo neoplatonico<sup>561</sup>. Sotto questo profilo Paolini si discosta decisamente dalle *Dimostrazioni armoniche* di Gioseffo Zarlino, pubblicate a Venezia nel 1571<sup>562</sup>. Redatte nella

---

<sup>559</sup> Cfr. PIETRO BONGO, *De mystica quaternarii numeri significatione*, Ventura, Bergamo, 1583.

<sup>560</sup> Cfr. *Procli Diadochi...in Primum Euclidis Elementorum librum Commentariorum ad universam mathematicam disciplinam...A Francisco Barocio Patritio Veneto*, Patavii, Gratosus Perchacinus, 1560; GIULIO CESARE GIACOBBE, *Francesco Barozzi e la "Quaestio de certitudine mathematicarum"*, in *Physis*, XIV (1972), pp. 337-374; ANNARITA ANGELINI, *Il "doppio ritratto" di Francesco Barozzi. La traduzione del Commento di Proclo a Euclide*, in *Philosophia*, 3 (2011), pp. 53-77.

<sup>561</sup> Cfr. *Hebdomades*, pp. 230-231, 236, 237. Cfr. SALVATORE RADAELLI, *L'Accademia degli Uranici: la musica delle accademie veneziane*, cit., in part. pp. 341-342.

<sup>562</sup> Cfr. GIOSEFFO ZARLINO, *Dimostrazioni harmoniche*, Francesco dei Franceschi Senese, Venezia, 1571; MICHAEL FEND, *Zarlino Versuch einer Axiomatisierung der Musiktheorie in den "Dimostrazioni Harmoniche"* (1571), in *Musiktheorie* 4 (1989), pp. 100-112; PAOLO GOZZA, *Desiderio di Nazione Lombardo da Pavia e la teoria musicale del Rinascimento*, in *Il Saggiatore Musicale* 1 (1994), pp.129-148; ID., *Number to Sound: Introduction*, in *Number to*

forma di un dialogo in cui si attesta l'accordo tra argomenti umanistici, teoria musicale e metodo euclideo, le *Dimostrazioni* tradiscono la decisa influenza della traduzione di Barozzi, e più in generale delle scienze dimostrative. Il commento procliano, d'altra parte, offre passi relativi alla relazione armonica tra misure ed anima del tutto affini alla filosofia delle *Hebdomades*, in particolare riguardo alla cognizione delle armonie celesti da parte dell'anima dell'uomo, impressa in lei fin da prima della nascita<sup>563</sup>. Analogamente, le digressioni di Paolini nei domini della teoria musicale, della scienza dell'anima e dell'astrologia convergono verso alcune proporzioni armoniche comuni, la più rilevante delle quali è senza dubbio il settenario.

Oltre al tema, squisitamente pitagorico e neoplatonico, delle forti affinità tra teologia e matematica, la subordinazione della geometria all'aritmetica rappresenta una posizione adottata da diversi matematici del tempo. Pochi anni dopo la pubblicazione del lavoro di Paolini, Adriaan van Rommen nell'*Apologia pro Archimede*<sup>564</sup> e Johann Heinrich Alsted, prima nel *Methodus admirandorum mathematicorum*<sup>565</sup>, quindi nell'*Encyclopaedia*, ribadiscono infatti la

---

*Sound: the Musical Way to the Scientific Revolution*, ed. by Paolo Gozza, Kluwer, Dordrecht, 2000, pp. 1-63, in part. pp. 29-31.

<sup>563</sup>PROCLUSO, *Commentarius in Euclidem*, 21, 14. Sull'influenza del commento procliano ad Euclide nell'ambito del pensiero rinascimentale cfr. STANISLAS BRETON, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Beauchesne, Paris, 1969; ANNICK CHARLES SAGET, *L'Architecture du divin. Mathématiques et philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, Paris, 1982; GIUSEPPE CAMBIANO, *Proclo e il libro di Euclide*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Jouvence, Roma, 1985, vol. I, pp. 265-279.

<sup>564</sup>ADRIAAN VAN ROOMEN, *In Archimedes circuli dimensionem expositio et analysis: apologia pro Archimede ad & Josephum Scalizerum*, Wurzburg, 1597. Non manca chi ha intravisto nella *universalis mathesis* ricercata da van Roomen e da altri matematici a lui coevi un'anticipazione del metodo cartesiano. Cfr. PAUL BOCKSTAELE, *Between Viète and Descartes: Adriaan van Roomen and the "Mathesis Universalis"*, in *Archive for History of Exact Sciences*, Vol. 63, 4 (2009), pp. 433-470; JEAN PALKOSKA, *The a priori in the Thought of Descartes: Cognition, Method and Science*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2017, pp. 180-189.

<sup>565</sup>JOHANN HEINRICH ALSTED, *Methodus admirandorum mathematicorum completens novem libris matheseos universae*, Herborn, 1613. Sul pensiero di Johann Heinrich Alsted (1588-1638), teologo calvinista, nutrito da una profonda vocazione religiosa millenaristica, e nel contempo strenuamente impegnato alla ricerca di una riforma enciclopedica del sapere, si vedano PERCIVAL R. COLE, *A Neglected Educator: Johann Heinrich Alsted*, Sydney, 1910;

preminenza dell'aritmetica sulla geometria, arrivando a scorgere nel suo dominio il nucleo fondante di tutte le altre discipline matematiche. Paolini, pur condividendo con i due matematici l'attribuzione di un ruolo basilare all'aritmetica, se ne discosta per il carattere puramente qualitativo delle sue analisi. Le speculazioni sull'aritmetica divina, dominio ben differenziato dall'aritmetica volgare, ripropongono infatti la distinzione pichiana tra aritmetica formale e materiale<sup>566</sup>. La prima, nel pensiero del Mirandolano, introduce alla teologia e alla profezia naturale; non è quindi fortuito, come sottolinea Salvatore Radaelli, che proprio questa sezione preceda i libri dedicati ai misteri della natura ed alla teologia, rispettivamente il sesto ed il settimo<sup>567</sup>. I moti dell'animo vengono invece trattati nell'ultimo capitolo del libro, e messi in relazione al settenario, anche se il loro numero complessivo è dodici, a partire dalla letizia, cui Paolini dedica lo spazio più ampio, poiché la collega alle apoteosi della Roma imperiale<sup>568</sup>. Le altre passioni vengono poi inserite in due sequenze, nella prima delle quali figurano sentimenti negativi considerati variazioni dell'odio, ovvero afflizione, ira, indignazione e crudeltà, mentre appartengono alla seconda amore, pietà, innocenza, memoria, diligenza, perfezione e quiete. Benché la trattazione si presenti più originale rispetto al precedente, nel libro successivo l'autore sembra riproporre riflessioni e analogie già formulate nei capitoli centrali del testo. Oggetto delle valutazioni di Paolini sono questa volta gli esseri animati, le realtà

---

CESARE VASOLI, *Unità e struttura logica delle scienze negli 'schemi' enciclopedici di Johann-Heinrich Alsted*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, pp. 413-438; ID., *L'enciclopedismo del Seicento*, Bibliopolis, Napoli, 2005, pp. 21-29; HOWARD HOTSON, *Johann Heinrich Alsted, 1588-1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2000.

<sup>566</sup> Sull'aritmetica divina ed i numeri formali nel pensiero pichiano cfr. J.- P. BRACH, *Il simbolismo dei numeri*, cit., pp. 9-10; ID., *Mystical arithmetic in the Renaissance: from biblical hermeneutics to a philosophical tool*, in *Mathematicians and their Gods*, cit., pp. 105-120; F. BUZZETTA, *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 219-223.

<sup>567</sup> Cfr. S. RADAELLI, *Le Hebdomades di Fabio Paolini. Filosofia simbolica e simbologia musicale*, in *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"*, LXIV, Olschki, Firenze, 1999, pp. 75-104, in part. p. 90.

<sup>568</sup> *Hebd.*, pp. 284-288.

celesti, gli elementi e l'anatomia dell'uomo. Il libro è così composto da un ricchissima sequela di corrispondenze, che legano i pianeti alle virtù cardinali e teologali, alle parti del corpo umano ed anche agli angeli. A tale riguardo Paolini riprende i nomi delle intelligenze planetarie dal *De Septem secundeis* di Tritemio, citando anche il preciso numero di anni assegnato ad ogni angelo nel governo del mondo<sup>569</sup>.

Nel corso del libro prosegue la minuziosa ricerca del settenario, che investe i domini della filosofia naturale non ancora compiutamente investigati nei passi precedenti. Emerge allora la necessità di scandire per sette la generazione e lo sviluppo degli animali, dagli insetti, ai pesci, agli uccelli fino ai quadrupedi, quindi le facoltà sensoriali ed anche gli elementi della morfologia terrestre, come fiumi, laghi, monti, ed isole<sup>570</sup>. Quella che può apparire una mera ricognizione di fonti, violentemente piegate verso l'analisi numerologica, mette tuttavia in risalto il significativo interesse dell'autore verso la filosofia naturale e l'arte medica, discipline che ebbe modo di coltivare con profitto, come testimoniano la laurea in medicina, la biblioteca, i commenti ai testi medici, ed i rapporti con Eustachio Rudio, professore di pratica medica a Padova, il quale ebbe anche modo di partecipare alle riunioni dell'Accademia. L'ambiente stesso degli Uranici non era estraneo ad interessi di natura scientifica ed empirica, come prova da parte di Rudio la dedica del suo *De Anima* ad Ottavio Amalteo, antico sodale dell'accademia di Paolini<sup>571</sup>.  
Anticipando di pochi giorni le orazioni dello stesso Paolini, Rudio

---

<sup>569</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>570</sup> *Ibid.*, pp. 351-360.

<sup>571</sup> EUSTACHIO RUDIO, *Liber de Anima*, Patavii, Petrum Bertellum, 1611. Riformulando i principi della medicina galenica e della fisica aristotelica, nel *de Anima* Rudio si impegna a riunire tra loro tutti i processi psichici, con la sola eccezione di quelli riconducibili all'anima razionale. Cfr. FABRIZIO BIGOTTI, *Physiology of the Soul. Mind, Body and Matter in the Galenic Tradition of Late Renaissance (1550-1630)*, Brepols, Turnhout, 2018.



aveva in effetti tenuto nel 1587 presso gli Uranici una lezione proprio intorno alla sede degli spiriti vitali nei vari organi del corpo<sup>572</sup>.

La speculazione sulle proprietà numeriche torna a farsi più densa nell'analisi della teologia e delle Scritture, che Paolini effettua nell'ultimo libro. Gli elementi più interessanti di quest'ultima sezione delle *Hebdomades* sono probabilmente forniti dalla volontà di legare la riflessione teologica alla musica ed alle dottrine di due *prisci theologi* come Virgilio ed Orfeo. Lo studio inizia ancora dai *septem discrimina vocum* del verso virgiliano, per giungere ad un'equivalenza che costituisce l'esito dell'intero percorso argomentativo delle *Hebdomades*<sup>573</sup>. L'equivalenza tra musica e religione segna in effetti la consacrazione della scienza armonica a fondamento di ogni sapere, ed a metodo elettivo per raggiungere la conoscenza delle verità più alte. Necessariamente il suo uso più nobile consiste nel riconoscere le proporzioni, i numeri e le analogie di cui sono intessute le Scritture. Lo studio aritmologico dei testi sacri conduce Paolini alla *gematria* ed al computo dei nomi divini, nel quale riscopre il mistero della Trinità. Un numero di grande rilievo è il settantadue, associato a diversi nomi divini della cabbala ma anche al *nomen* sacro più celebre, יהוה, essendo il risultato di una particolare somma tra i gruppi di lettere che lo compongono<sup>574</sup>. A dominare tuttavia, nel testo biblico come nei riferimenti alla storia liturgica, sono ancora i rimandi al sette ed ai suoi multipli.

L'ultimo capitolo delle *Hebdomades* risponde a tre generi di obiezioni che per Paolini possono essere avanzate intorno al suo metodo esegetico<sup>575</sup>. La prima riguarda proprio il modo in cui effettua le sue

---

<sup>572</sup> *Hebd.*, p. 117: “Eadem in tribus partibus potissimum residere existimatur in cerebro, in corde, in hepate, de quo paucis ante diebus eruditissime disputavit ex hoc ipso superiore loco Eustachius Rudius Academicus”.

<sup>573</sup> *Hebd.*, p. 363. Vedi *supra*, n. 81.

<sup>574</sup> *Ibidem*, p. 376.

<sup>575</sup> *Ibid.*, pp. 434-436.

riflessioni, quindi in altre parole la natura aritmologica del suo procedimento dimostrativo, accusato di essere inopportuno e forzato. Paolini risponde a questa critica avvalendosi dell'autorità della tradizione, sostenendo quindi che un tale metodo era ben diffuso nei tempi antichi. La seconda obiezione, simile alla prima, dichiara che nei versi dei primi poeti non esisteva un senso nascosto, tale da implicare riferimenti ed analisi di natura numerica: è piuttosto evidente che in questo caso si chiama in causa la scelta del verso di Virgilio come modulo aureo dell'intera opera, in grado potenzialmente di essere applicato e coinvolto in ogni campo dell'sapere, come la trattazione enciclopedica delle *Hebdomades* dimostra. La terza è invece solo una riformulazione della precedente, poiché insiste su come gli antichi autori non abbiano inteso celare nulla. Le repliche di Paolini questa volta sono ben più articolate. Ricorre ancora una volta infatti ad un argomento di autorità: secondo il filosofo e letterato veneto, nelle opere degli antichi poeti - ma il modello di questa spiegazione riprende in realtà la tripartizione della filosofia propria dello stoicismo, con la teologia al posto della logica<sup>576</sup> - sarebbe presente un triplice ordine di senso, fisico, etico e teologico. Quest'ultimo, che cela i significati più alti, fornisce a Paolini un'ulteriore occasione per ripercorrere in chiave aritmologica le testimonianze dei classici, oltre a quelle delle Scritture, spesso mediate dall'interpretazione cabalistica. Dunque, nello schema enciclopedico tracciato dall'autore, ogni disciplina scopre la propria giustificazione trascendente attraverso l'analisi aritmologica. La teologia non è allora che l'ultimo anello di una settuplicata catena, che corre attraverso i piani dell'essere partendo dalle facoltà cognitive a disposizione dell'uomo. Più in generale, ogni altra scienza trattata, dall'astronomia alla filosofia naturale ed alla medicina - queste ultime

---

<sup>576</sup> L'antico stoicismo, forse riprendendo una teoria precedente attribuita a Senocrate, divideva la filosofia in logica, fisica ed etica. Cfr. SVF II 38.

senza essere oggetto di capitoli o libri autonomi, eppure coinvolte nelle digressioni sull'anima e sui misteri della natura-costituisce uno strumento ben ordinato, capace di cogliere le connessioni armoniche tra gli enti e le ragioni celesti che li governano.

L'originalità di Paolini consiste invece nell'aver pensato ad una aritmetica ideale non rigidamente subordinata a giustificazioni di ordine cosmologico e metafisico, se pur a stretto contatto con esse, e piuttosto *prima inter pares* rispetto alle altre discipline, collocandosi su questo versante su un piano di riflessione comune a matematici ed astronomi della prima età moderna<sup>577</sup>.

---

<sup>577</sup> Una matematica qualitativa che elogia le proprie fonti aritmo-logiche, nel segno rinascimentale della *concordia* tra filosofia neoplatonica e sapienza giudaica. Cfr. *Hebdomades*, pp. 231-238, dove vengono passate in rassegna alcune *auctoritates*, dal Platone del *Filebo* e dell'*Epinomide*, fino al Boezio del *De Institutione Arithmetica*, a Macrobio e Filone.

## Conclusioni

Nel loro ampio intreccio testuale, in perfetta risonanza con le suggestioni del pensiero di Ficino, le *Hebdomades* pongono l'anima dell'uomo all'ultimo termine di una catena di influssi che si spiega su ogni piano dell'essere. I rapporti che fanno dell'anima umana, insieme alle facoltà ed agli attributi che le competono, l'ultima ricevente delle armonie qualitative che regolano l'intera realtà, non approdano tuttavia ad un'indagine sulle sue funzioni, ma sembrano rinviare pressoché di continuo, a loro volta, a rapporti e proporzioni di ordine differente. Allo stesso modo l'anima dell'uomo viene principalmente ricondotta alla partizione in cui è divisa dalla scienza armonica; tale schema, basato sul numero sette, è preferito ad un esame puntuale delle sue facoltà. In altri termini, l'analisi delle potenze dell'anima è sostituita dal loro mero elenco, ordinato dal settenario<sup>578</sup>:

[...] *perfectissima diapason harmonia in generibus animae consurgit, quibus quidem septem generibus Platonici ad demonstrandam planius harmonicam participandi rationem in anima, vires proprias septem gradibus distributas accomodant, quae sunt unitas, intelligentia, voluntas, ratio, imaginatio, vis connectendi, vis generandi; comparantque hoc pacto animae unitatem essentiae ousia, voluntatem infinitudini, intelligentiam termino, imaginationem*

---

<sup>578</sup> *Hebdomades*, p. 182: “[...] La perfetta armonia del diapason sorge nelle facoltà animiche, nelle quali i platonici, per dimostrare apertamente il modulo armonico e partecipativo dell'anima, dispongono sette facoltà, ovvero l'unità, l'intelletto, la volontà, la comprensione, l'immaginazione, la *vis connectendi* e la capacità procreatrice, ed in base a tale disposizione associano l'unità dell'anima all'essenza, la volontà all'infinitezza, l'intelletto al termine, l'immaginazione all'alterità, la comprensione all'identità, la facoltà procreatrice al moto, e la *vis connectendi* alla decisione [...]”.

*alteritati, rationem identitati, generandi vim motui, connectendi vim statui [...]*

Dunque, sotto il profilo della ricerca di un ordine armonico, condotta mediante una rigorosa applicazione dell'aritmologia, che tuttavia non si accompagna ad analisi particolarmente mirate, il lavoro di Paolini sembra costituire l'esito estremo del programma di ricerca zorziano intorno all'*Harmonia mundi*. Le *Hebdomades* restano tuttavia prive della ricchezza speculativa del testo di Zorzi, essendo votate alla costruzione di una lettura dell'uomo e del cosmo basata essenzialmente sulla simbologia numerica, in verità una simbolica specifica, incentrata quasi soltanto sul sette. Va comunque precisato che il testo di Paolini, tra i rimandi e le torsioni esegetiche che spesso lo caratterizzano, dispone anche di passaggi più chiari, nei quali i moduli che legano l'uomo e le sue facoltà al mondo spirituale ed alle intelligenze celesti vengono compiutamente trattati, come negli scritti di altri pensatori del Rinascimento. In tali brani-ed è il caso certamente della sezione finale del quarto libro-si insiste sull'importanza di alcune attività umane, come musica e retorica, arti orfiche, seguendo il disegno mitico che riveste le *Hebdomades*, capaci addirittura di attrarre la virtù animatrici dell'*Anima mundi*<sup>579</sup>.

---

<sup>579</sup> *Hebd.*, pp. 199-201, in part. p. 201: “Astrologus, idemque Musicus vtramque perfectissime callens artem, ita opportune temperaret, & misceret sonos, vt coelestium siderum, quam optime ipse intellegeret, imitaretur harmoniam, & eam ad hanc ita prouocaret, vt eorum omnem in se traheret, ac deuocaret influxum, atque vim, qua fretus quęcunque vellet, pulsando traheret, ac deliniret. Vel dicendum, quodcum optime noscet, qua proportione, & quo concentu vnumquodque esset a natura compositum, cuique stellę pareret, essetque subiectum, musicales rationes eisdem accommodans, & stellis earum ad motum alliceret inanima per vim stellarum, quam in illis latentem externa hac harmonia, quasi produceret [...]”.

## Capitolo V

### Anima e Numero nel tardo Rinascimento.

#### Compendi e trattati aritmologici

### Rinascite e crisi del Platonismo al termine del XVI secolo

Durante il secondo Rinascimento l'indagine sui legami tra l'anima e le proprietà qualitative dei numeri non è separabile dalla più ampia questione legata alle fortune del platonismo, la tradizione filosofica alla quale afferisce. Prima di esaminare le posizioni di singoli esponenti e studiosi della ricerca sui numeri, si rende allora a nostro avviso-necessario tracciare un breve quadro intorno alla ricezione ed alla fortuna della filosofia platonica durante la seconda metà del XVI secolo. Nel dibattito filosofico del periodo, l'importanza degli scritti di Platone e dei filosofi che si richiamano alla sua scuola si articola in una pluralità di temi, che vanno dagli studi nei domini della filosofia naturale e dell'etica, fino all'esame dei metodi della ricerca e dell'ordine di trasmissione del sapere<sup>580</sup>.

---

<sup>580</sup> Sul complesso dibattito intorno alla distribuzione ed alla trasmissione del sapere durante il XVI secolo, si vedano N. W. GILBERT, *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, New York and London, 1960; GUIDO OLDRINI, *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Le Lettere, Firenze, 1997; CESARE VASOLI, *Il Rinascimento. Il metodo e l'ordine del sapere*, in *Storia della scienza*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 2001; [http://www.treccani.it/enciclopedia/il-rinascimento-il-metodo-e-l-ordine-del-sapere\\_%28Storia-della-Scienza%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/il-rinascimento-il-metodo-e-l-ordine-del-sapere_%28Storia-della-Scienza%29/) (ultimo accesso 27/11/2020).

Sempre nello stesso arco di tempo, si verificano notevoli innovazioni anche sul piano dell'insegnamento e della didattica. A partire dall'ultimo quarto del Cinquecento, il platonismo inizia a penetrare anche nelle aule degli atenei italiani: a Pisa, Bologna e Ferrara, ed infine a Roma, vengono effettuati concreti sforzi per istituire cattedre volte allo studio ed all'insegnamento della filosofia platonica<sup>581</sup>. Nell'università di Pisa, in particolare, dal 1576 e per circa un cinquantennio quattro professori si succedono nell'insegnamento delle dottrine platoniche. L'operazione si inserisce a pieno titolo nell'ambito della politica culturale medicea; la famiglia Medici fin dall'epoca in cui Ficino esercitava il suo magistero aveva in effetti unito i propri interessi allo studio ed alla diffusione delle opere di Platone e dei suoi seguaci<sup>582</sup>. Eppure, già dalla metà del Cinquecento, all'interno del dibattito filosofico si stava incrinando il paradigma della *concordia Platonis et Aristotelis*, in virtù dal quale i contrasti tra le istanze del platonismo e quelle dei seguaci di Aristotele e delle sue dottrine venivano spesso mediati. Come si è potuto valutare, pur nel solco di una convinta adesione al platonismo, aderirono a questo orientamento esegetico Francesco Cattani da Diacceto, discepolo diretto di Ficino, ed anche Cristoforo Marcello.

E tuttavia, a partire dalla metà del secolo, proprio tra le pagine di alcuni commenti al *Timeo*, testi che ospitano riflessioni e digressioni sull'anima e sulle sue facoltà e consonanze, in tale schema interpretativo si avverte una breccia. Un considerevole esempio di

---

<sup>581</sup> Cfr. CHARLES B. SCHMITT, *L'introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des universités à la Renaissance*, in *Platon et Aristote à la Renaissance, XVIe Colloque international de Tours*, Vrin, Paris, 1976, pp. 93-104; JAMES HANKINS, *Plato's Psychogony in the Later Renaissance: Changing Attitudes to the Christianization of Pagan Philosophy*, in *Platons Timaeos als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, ed. by Thomas Leinkauf and Carlos Steel, Leuven University Press, Leuven, 2005, pp. 387-406.

<sup>582</sup> Cfr. CESARE VASOLI, *Platone allo Studio Fiorentino-Pisano*, in *Rinascimento XLI* (2001), pp. 39-69; SIMONE FELLINA, *Platone a Scuola: l'insegnamento di Francesco De' Vieri detto il Verino Secondo*, in *Noctua II*, n. 1-2 (2015), pp. 97-181; in part. pp. 108-120.

questo nuovo orientamento esegetico è rappresentato dal commento al *Timeo* redatto da Sebastian Fox-Morzillo. Morzillo, filosofo ed erudito spagnolo, evidenzia alcune differenze inconciliabili tra il pensiero di Platone e le dottrine aristoteliche<sup>583</sup>. Pur ammettendo vari punti di accordo tra i due grandi filosofi classici<sup>584</sup>, come la possibilità di conciliare il loro pensiero con i principali dogmi cristiani, l'autore rileva alcuni elementi contrastanti. Uno di essi è la critica di Aristotele, avanzata in *De Anima* I<sup>585</sup>, alla teoria platonica dell'automovimento circolare dell'anima<sup>586</sup>:

*Sed quoniam moveri animum in cognoscendis rebus Plato dicit frequenter, eumque motum circularem esse affirmat, huic se sententiae obiiciens Aristoteles libro I de Anima, moveri animam in orbem negat, his de causis. [...] Cum enim αὐτοκίνητος a Platone dicitur animus, causam esse quandam movendi corporis intra ipsum intelligit.*

---

<sup>583</sup> Nato in una famiglia di ebrei convertiti, lo scrittore e filosofo Sebastian Fox-Morzillo (1526/28- ca. 1559) studiò latino e greco in Spagna, completando la sua formazione a Lovanio. Rimase nelle Fiandre per il resto della vita. Cfr. SEBASTIAN FOX-MORZILLO, *In Platonis Timaeum Commentarii*, Per Ioannem Oporinum, Basileae, 1554. Sulla figura e l'opera di Fox-Morzillo cfr. JOSÉ LUIS GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, *Las obras del Filósofo Sebastián Fox Morcillo en la bibliofilia española del siglo XVI*, in *Pliegos de Bibliofilia*, 19, (2002), pp. 21-42; ALEJANDRO CANTARERO DE SALAZAR, *Reexamen crítico de la biografía dell'umanista Sebastián Fox Morcillo (c.1526-c.1560)*, in *Studia Aurea*, n. 9, 2015, pp. 531-56; ID., *Sobre el filósofo hispalense Sebastián Fox Morcillo: de comentarista (Timeo, Fedón y República) a imitador de Platón*, in *Ecos y Resplandores helenos en al literatura hispana. Siglos XVI-XXI*. T. Alvarado, T. Grigoriadou y F. García Romedo (eds.), 2018.

<sup>584</sup> A questo proposito il filosofico iberico compose un altro trattato, nel quale le dottrine della fisica aristotelica vengono parzialmente conciliate con la cosmologia platonica. Cfr. SEBASTIAN FOX-MORZILLO, *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione, Libri V*, Lovanii, Apud Petrum Colonaem, 1554.

<sup>585</sup> ARISTOTELE, *De Anima* I.3-4.

<sup>586</sup> SEBASTIAN FOX-MORZILLO, *In Platonis Timaeum Commentarii*, cit., pp. 150-151: “Ma, poiché Platone afferma sovente che negli atti cognitivi l'anima si muove, ed il suo moto è di natura circolare, Aristotele nega che possa muoversi in circolo, confutando questa tesi nel primo libro del *De Anima*, per tali motivi. [...] Infatti Platone definisce l'anima come dotata di un moto autonomo, comprendente in sé una certa causa che garantisce il movimento del corpo”.



La celebre dottrina del *Timeo* sulle partizioni armoniche dell'Anima del mondo viene invece interpretata da Fox-Morzillo in chiave analogica. Le proporzioni matematiche in base alle quali l'anima sarebbe costruita, *quamvis obscurae*, rappresentano per il filosofo spagnolo metafore di cui Platone si serve per far comprendere alcuni concetti di fondo del suo pensiero, come la convivenza tra un'anima eterna ed immortale ed un corpo caduco e soggetto al tempo. Dunque i riferimenti agli accordi numerici e proporzionali rappresentano un modo per delineare più chiaramente l'essenza dell'anima, comunque non riconducibile ad una determinata natura armonica<sup>587</sup> :

*Plato, ut de illo refert Plutarchus, animum definivit intelligibilem substantiam, ex se mobilem: eumque, non harmoniam esse, ut falso quidem putant, sed harmonia quadam partium omnium uti dixit, quemadmodum in sequentibus dicemus. Quamvis enim eius essentiam ex numeris harmonicis compositam dicat, non esse tamen harmoniam intellige, sed naturam quandam magna partium consensione et quasi harmonia constitutam.*

Ancor più marcata è la difesa di Platone condotta da Mattheus Frigillanus di Beauvais nel suo commento al *Timeo*, edito nel 1560<sup>588</sup> . Nella sua lettura del dialogo platonico, Frigillanus, professore di filosofia a Parigi, si spinge fino ad attribuire a Platone una perfetta

---

<sup>587</sup> *Ibidem*, pp. 114-115: "In base a quanto ci racconta Plutarco, Platone ha definito l'anima come una sostanza intelligibile, dotata di movimento autonomo. L'anima tuttavia non è retta dall'armonia, come alcuni sostengono erroneamente, bensì da qualcosa di analogo, presente in tutte le sue parti, come avremo modo di spiegare in seguito. Infatti, anche se Platone afferma che la sua essenza è composta da numeri armonici, non per questo devi ritenerla armonica, bensì costituita dalla grande coesione tra le sue parti, simile in qualche modo all'armonia". L'autore si serve dell'autorità di Plutarco, uno dei filosofi più citati nell'opera insieme a Plotino, Agostino, Macrobio e Proclo.

<sup>588</sup> MATTHEUS FRIGILLANUS, *In Timaeum Platonis ex mediis philosophorum et medicorum spatiis scholia*, Richard, Paris, 1560.

conoscenza della Trinità. Secondo il filosofo parigino, nella dottrina ancora pagana di Platone Padre, Figlio e Spirito Santo sarebbero infatti prefigurati da un altro ternario, composto da Dio, dall' Idea e dalla mente divina<sup>589</sup>. Per Frigillanus l'equiparazione è possibile poiché, sulla base di una linea interpretativa che risale al medioplatonismo ed alla patristica, le idee platoniche vanno identificate con i pensieri insiti nella mente di Dio. Sempre secondo Frigillanus, Platone sarebbe superiore ad Aristotele per il fatto di riportare il mondo ad una prima causa, e quindi alla creazione divina. Altri nodi più problematici del platonismo, come la credenza nella reincarnazione e nell'animazione dei cieli, vengono invece interpretati in via allegorica.

Dal pieno Cinquecento occorre attendere pochi anni per arrivare alla pubblicazione di una delle critiche più accese alla filosofia peripatetica, ancora saldamente al centro dell'istruzione accademica come degli interessi eruditi. L'attacco forse più violento viene sferrato da Francesco Patrizi da Cherso nei quattro tomi delle sue *Discussiones peripateticae*<sup>590</sup>. Già in opere precedenti, i giovanili dialoghi *Della Storia e Della Retorica*, Patrizi si era scagliato contro la concezione aristotelica delle due discipline<sup>591</sup>. Irriducibile avversario del pensiero dello Stagirita, al quale non concede alcuna dignità speculativa, nelle sue *Discussiones* Patrizi attacca ogni suo elemento. La sua confutazione investe in solido la vita e le opere di Aristotele, poiché mira a screditarne anche la figura, partendo dai dati biografici, per

---

<sup>589</sup> Cfr. MATTHEUS FRIGILLANUS, *In Timaeum Platonis...*, cit., p. 8v. A causa di un errore commesso da Christian Gottlieb Jöcher nel suo *Allegemeines Gelehrten-Lexicon*, Frigillanus venne scambiato per uno pseudonimo di Marsilio Ficino, facendo calare così l'oblio sull'autore e la sua opera. Cfr. CHRISTIAN GOTTLIEB JÖCHER, *Allegemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, in Johann Friedrich Gleditschens Buchhandlung, 1750-1751; *L'Europe des humanistes (XIVe-XVIIe siècles)*, ed. par J.-F. Maillard et al., CNRS and Brepols, Paris, 1995, p. 193.

<sup>590</sup> FRANCESCO PATRIZI, *Discussionum peripateticarum Tomi quattuor...*, Basileae, ad Perneam Lecytum, 1581.

<sup>591</sup> FRANCESCO PATRIZI, *Della Historia. Diece dialoghi*, Venetia, appresso Andrea Arrivabene, 1560; ID., *Della retorica. Dieci dialoghi*, Venetia, appresso Francesco Senese, 1562; rist. anast. a cura di Anna Laura Puliafito Bleuel, Conte, Lecce, 1994.

giungere alla sua ricostruzione della storia della filosofia, bollata come un gigantesco plagio<sup>592</sup>. L'impresa teorica di Patrizi raggiunge il suo culmine con la pubblicazione nel 1591 della *Nova de universis philosophia*, trattato in quattro libri con il quale il filosofo di Cherso nutre l'ambizione di sostituire il platonismo all'aristotelismo in qualità di dottrina ufficiale della Chiesa<sup>593</sup>. Avendo scelto di dare alle stampe la sua opera maggiore pochi mesi dopo l'elezione al soglio pontificio di Gregorio XIV, Niccolò Sfrondati, suo antico compagno di studi a Padova, Patrizi intende sfruttare il contesto storico e politico, che ritiene assai favorevole, per tentare di rompere il lungo matrimonio che aveva affiancato la teologia cristiana alla filosofia aristotelica. Nella prefazione, l'autore dedica la *Nova philosophia* al papa e ad undici cardinali, nel segno di un necessario rinnovamento del sapere volto al recupero dell'autentica tradizione filosofica degli antichi.

Frutto di un intenso lavoro didattico e teorico, che impegna Patrizi fin dal momento del suo incarico di docente a Ferrara nel 1577<sup>594</sup>, l'opera è ancora attraversata, al pari di molti scritti precedenti, da una violenta polemica aristotelica, che nondimeno accompagna la *pars construens*, dove l'autore edifica e propone una nuova filosofia naturale ed una nuova metafisica, fondate sulla luce<sup>595</sup>, sullo spazio geometrico e sul concetto di un'unità assoluta che sovrintende ogni cosa. Al centro della speculazione di Patrizi, pur in una sintesi originale, che per diversi aspetti opera alcune cesure con la visione del cosmo propria

---

<sup>592</sup> Cfr. MARIA MUCCILLO, *La dissoluzione del paradigma aristotelico*, in *Le filosofie del Rinascimento*, cit., pp. 506-533, in part. pp. 513-517.

<sup>593</sup> FRANCESCO PATRIZI, *Nova de Universis Philosophia*, Mammarelli, Ferrara, 1591; ID., *Nova de universis philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, a cura di Anna Laura Puliafito Bleuel, Olschki, Firenze, 1993.

<sup>594</sup> Cfr. CESARE VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni, Roma, 1989, pp. 206-212.

<sup>595</sup> Sulla teoria della luce di Patrizi, che l'autore sviluppa nella *Panaugia*, prima sezione dell'opera, si vedano A. A. SPEDICATI, *Sulla teoria della luce in Francesco Patrizi*, in *Bollettino di Storia della filosofia dell'università di studi di Lecce*, V (1977), pp. 244-273; CESARE VASOLI, *Su alcuni temi della "filosofia della luce" nel Rinascimento*, cit.; EUGENE E. RYAN, *The Panaugia of Franciscus Patricius: From Light of the Experience to First Light*, in *Francesco Patrizi. Filosofo platonico al crepuscolo del Rinascimento*, a cura di Patrizia Castelli, Olschki, Firenze, 2002, pp. 181-195.

del pensiero di Ficino<sup>596</sup>, abitano quindi importanti concetti della filosofia neoplatonica, mediati attraverso l'interpretazione rinascimentale e la lettura del *Corpus Hermeticum*. Nel pensiero di Patrizi si rivelano presenti gli aspetti più legati alla componente magica ed ermetica del neoplatonismo rinascimentale ed alla concezione di una *prisca philosophia*, anteriore a Platone, che avrebbe anticipato le verità cristiane, ed alla quale sarebbe necessario fare ritorno. E tuttavia, nonostante gli auspici di Patrizi, che pure ottenne per volontà di papa Clemente VIII una cattedra di filosofia platonica alla Sapienza di Roma, inaugurata il 15 maggio 1592 con una serie di lezioni sul *Timeo*, il disegno di una definitiva rifioritura ed affermazione del platonismo ermetizzante era destinato a consumarsi rapidamente. Gli interventi della censura non si fecero attendere, e già nel novembre dello stesso anno il filosofo di Cherso veniva convocato dalla congregazione dell'Indice e costretto a replicare il mese seguente con un'apologia. Al termine di un procedimento lungo due anni, la proibizione dell'Indice colpì l'opera<sup>597</sup>.

D'altra parte nel 1594 venne edito a Roma un trattato che prendeva di mira proprio il tentativo di conciliare platonismo e cristianesimo, il *De ethnicis philosophis caute legendis*, del filosofo salentino Giovan

---

<sup>596</sup> Nella cosmologia delineata nella sua opera principale, Patrizi sostituisce l'armonia della visione ficiniana del cosmo con un'impostazione maggiormente naturalistica, legata ai principi della luce e dello spazio. Cfr. MARIA MUCCILLO, *Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 615-679; JACOMIEN PRINS, *Echoes of an Invisible World*, cit., pp. 286-296.

<sup>597</sup> Sulle vicende della censura cfr. LUIGI FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma*, II, *La condanna di Francesco Patrizi*, in *Rivista di filosofia*, XLI (1950), pp. 159-173; TULLIO GREGORY, *L'Apologia e le "Declarationes" di Francesco Patrizi*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955, pp. 385-424; MARIA MUCCILLO, *Il platonismo all'Università di Roma: Francesco Patrizi*, in *Roma e lo Studium Urbis, Spazio urbano e cultura del Quattro al Seicento. Atti del Convegno, Roma 7-10 giugno 1989*, Roma, 1992, pp. 200-247; EAD., *Uno sguardo alla Censura della Nova de universis philosophia di Francesco Patrizi*, in *Bruniana e campanelliana*, XXI, 1 (2015), pp. 67-78; SAVERIO RICCI, *Inquisitori, Censori, Filosofi sullo scenario della Controriforma*, Salerno editrice, Roma, pp. 314-350.

Battista Crispo<sup>598</sup>. Il trattato godeva del patrocinio di diversi esponenti della Controriforma, tra i quali il cardinale Roberto Bellarmino. Pochi anni più tardi, l'opera di Crispo viene inserita da Antonio Possevino nella seconda edizione della sua *Bibliotheca Selecta*, un'accurata bibliografia a supporto della *ratio studiorum* gesuita, la quale, seguendo i rigidi canoni postconciliari, proponeva un elenco di libri necessario all'educazione dei giovani cattolici<sup>599</sup>. Salutato come il perfetto rimedio contro le velenose dottrine dei pagani, nel testo di Possevino il *De ethnicis philosophis* ottiene un intero capitolo.

Segno del definitivo tramonto dell'impresa di Patrizi, e del mutato clima nei confronti del neoplatonismo rinascimentale è la pubblicazione, ancora nel 1594, del monumentale commento al *Timeo* redatto dal filosofo e teologo gesuita Paolo Beni da Gubbio (1552/1553-1625)<sup>600</sup>. In seguito alla radiazione dall'ordine, Beni ottenne una cattedra di filosofia alla Sapienza proprio grazie all'interessamento di Patrizi, con il quale condivideva la frequentazione del circolo del nipote di Clemente VIII, il cardinale Cinzio Aldobrandini<sup>601</sup>. Tra le pagine del suo testo, Beni mira innanzitutto a recuperare le dottrine platoniche compatibili con il cristianesimo, rigettando gran parte della tradizione esegetica. Il commento di Beni assume a proprio oggetto di indagine-servendosi di

---

<sup>598</sup> GIOVANNI BATTISTA CRISPO, *De ethnicis philosophis caute legendis disputationum ex propriis cuiusque principiis quinarius primus*, Zannetti, Rome, 1594. Cfr. *DBI, Giovan Battista Crispo*, a cura di Angelo Romano, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 1984.

<sup>599</sup> Cfr. ANTONIO POSSEVINO, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum...*, Venetiis, apud Altobellum Salicatum, 1603<sup>2</sup>; CANDIDA CARELLA, *Antonio Possevino e la biblioteca "selecta" del principe cristiano*, in *Bibliothecae Selectae*, cit., 1993, pp. 537-547.

<sup>600</sup> PAOLO BENI, *In Platonis Timaeum sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres*, Tipografia Gabiana, Roma, 1594. Cfr. MISCHA VON PERGER, *Paolo Beni's Timaios Kommentar: eine christliche Kritik an aristotelischen und neuplatonischen Interpretationen*, in *Platonis Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance; Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, ed. by Thomas Leinkauf and Carlos Steel, Leuven, 2005, pp. 407-451; PAUL DIFFLEY, *Paolo Beni: A Biographical and Critical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1988; *DBI, Paolo Beni*, a cura di Giancarlo Mazzacurati, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 1966.

<sup>601</sup> Sul cenacolo di eruditi radunato intorno a Cinzio Aldobrandini cfr. MARIA MUCCILLO, *Il platonismo all'Università di Roma*, cit., pp. 213-218.

un metodo che è possibile definire in senso stretto filologico-il dialogo stesso di Platone, criticando apertamente la traduzione ficiniana, e la concezione rinascimentale di una *prisca philosophia*, sostenuta del resto anche da Patrizi<sup>602</sup>. Guidato dai criteri dell'analisi testuale, dopo aver rilevato le numerose contraddizioni tra le affermazioni attribuite a Mosè e le conoscenze espresse nel dialogo di Platone, Beni rigetta l'equivalenza tra le dottrine del *Timeo* e le verità delle Scritture, sostenendo che Platone non avrebbe potuto derivare il pensiero espresso nel dialogo dal testo biblico<sup>603</sup>. Pertanto il *Timeo*, opera che fornisce notevoli contributi alle indagini della filosofia naturale, non può essere usato a supporto delle verità di fede o delle speculazioni di ordine teologico<sup>604</sup>:

*Etenim si qui velint in Platonis libro de Universitate varia decreta agnosci, in quibus cum Moyse consentit, hoc verissimum esse, et profiteor, et doceo. [...] Quod si ipsos Moysis libros legisse velint, ac Mosaicas sententias lectione ipsa haustas ac delibatas in suos dialogos, maxime vero in Timaeum, retulisse, id fateor mihi omnino suspectum esse.*

---

<sup>602</sup> Cfr. BARBARA BARTOCCI, *Paolo Beni and his friendly criticism of Patrizi*, in *Francesco Patrizi Philosopher of the Renaissance. Proceedings from The Centre for Renaissance Texts Conference [24–26 April 2014]*, ed. by Tomáš Nejeschleba and Paul Richard Blum, Centre for Renaissance Texts/Univerzita Palackého v Olomouci, Olomuc (CZ), 2014, pp. 261-294; MARIA MUCCILLO, *Philosophy and Orthodoxy: Valuation and Devaluation of the Platonic Tradition in the Late Renaissance*, in *Transforming Topoi: The exigencies and Impositions of Tradition*, ed. by Andrew James Johnston, Margitta Rouse and Wilhelm Schmidt-Biggemann, Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, Göttingen, 2018, pp. 89-118.

<sup>603</sup> Cfr. PAOLO BENI, *In Platonis Timaeum*, cit., *Decadis I, liber X*, pp. 680-682.

<sup>604</sup> *Ibidem*, cit., pp. 682-683: “E dunque se alcuni vogliono riconoscere nel dialogo di Platone sul cosmo diversi principi in accordo con le leggi mosaiche, occorre dire che si tratta di un'affermazione vera, che accetto completamente. [...] Ma se pretendono di aver letto i libri di Mosè, e ritrovato le sue parole nei dialoghi di Platone, e soprattutto nel *Timeo*, ammetto di nutrire in proposito il più grande dubbio”.

Mantenendo sempre il testo al centro della sua scrupolosa indagine, Il teologo eugubino avanza seri dubbi intorno all'idea-condivisa, come si è visto, pochi anni prima da Frigillanus-per la quale nel *Timeo* sarebbe presente una prefigurazione della Trinità. Più in generale, sulla base delle mancate evidenze testuali, Beni nega che in qualunque dialogo platonico si possa scorgere l'anticipazione o la presenza della dottrina trinitaria<sup>605</sup>. Beni, pur conservando immutato il valore filosofico e sapienziale degli scritti di Platone, respinge fermamente l'idea di un possibile legame tra i dialoghi e la sapienza biblica. Le opere del massimo filosofo ateniese vanno allora esaminate in sé stesse, senza che il fuorviante ricorso a qualche filosofia o paradigma cui si aderisce finisca per alterarne irrimediabilmente il significato<sup>606</sup>. Anche se in seguito alla pubblicazione e circolazione di questi lavori, ed all'inserimento all'Indice della *Nova philosophia* di Patrizi, pur mitigata nel 1596 con la sospensione *donec corrigetur*, la ripresa di temi e argomenti platonici in ambito religioso aveva subito una dura battuta di arresto, per certi aspetti definitiva, la stagione di fioritura del neoplatonismo rinascimentale non poteva dirsi del tutto conclusa. Jacopo Mazzoni, insegnante di Galileo Galilei e docente di filosofia nell' ateneo pisano, diede ancora alle stampe nel 1597 la sua *Comparatio Platonis et Aristotelis*. Il trattato di Mazzoni, il quale nel 1588 aveva ottenuto la lettura di filosofia platonica a Pisa, si presenta nella forma di un convinto invito allo studio dei dialoghi platonici, specialmente ai fini dell'educazione della gioventù cristiana, e di una sostenuta difesa contro gli attacchi già formulati da Crispo<sup>607</sup>.

---

<sup>605</sup> *Ibid.*, cit., *Decadis II, liber II*, p. 201: "Neque tot tantorumque Platoniorum consensus magnam auctoritatem habet ad Trinitatem in Platone retinendam: neque ullus Platonis locus in Platone ipso reperitur unde perspicuum argumentum ullum ac ratio ad eandem confirmandam duci possit".

<sup>606</sup> Maria Muccillo ha rilevato come nel suo esame dei dialoghi platonici Beni risulti fortemente influenzato dall'interpretazione eclettica di Cicerone. Cfr. MARIA MUCCILLO, *Philosophy and Orthodoxy*, cit., pp. 105-106, n. 51.

<sup>607</sup> JACOPO MAZZONI, *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia, sive de comparatione Platonis et Aristotelis*, Guerilius, Venetiis, 1597. Cfr. *DBI, Jacopo Mazzoni*, a

Ancora più pronunciata è tuttavia, dopo alcuni anni, l'apologia platonica del francescano Livio Galanti, professore di teologia ad Imola. Galanti licenziò il suo trattato nel 1624, giungendo però alle stampe soltanto nel 1627, dopo aver ottenuto il permesso dei superiori dell'ordine.<sup>608</sup> Galanti, che si definisce allievo di Patrizi, nei venti libri della sua *Christianae theologiae cum Platonica comparatio* tenta di dimostrare la piena conciliabilità di filosofia platonica e cristianesimo, e la completa validità dell'interpretazione ficiniana. Le sue argomentazioni si reggono su uno schema tripartito, secondo il quale in un primo momento presenta le posizioni dei teologi e delle autorità ecclesiastiche su un determinato tema, quindi le opinioni dei platonici, offrendo infine un confronto in cui dimostra quasi sempre il loro accordo. Nei tre libri dell'opera dedicati all'anima, l'undicesimo, il dodicesimo ed il tredicesimo, Galanti si spinge a dichiarare la dottrina platonica perfettamente compatibile con la fede cristiana. Affermazioni della psicologia platonica che il teologo francescano tuttavia respinge sono la credenza nell'animazione dei cieli e nella creazione dell'anima da parte di altri enti oltre a Dio, sia pur solo in chiave mistico-allegorica<sup>609</sup>.

Dunque, al termine XVI secolo, in un clima culturale ormai profondamente mutato, si avverte l'inesorabile declino, già iniziato alcuni decenni prima, di quella libertà speculativa che-secondo diverse

---

cura di Davide Dalmas, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 2008; PAOLO GALLUZZI, *Il «platonismo» del tardo Cinquecento e la filosofia di Galileo*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di Paola Zambelli, Laterza, Roma-Bari, 1973, pp. 39-79; FREDERIK PURNELL, *Jacopo Mazzoni and His Comparison of Plato and Aristotle*, PhD Dissertation, Columbia University, 1971.

<sup>608</sup> LIVIO GALANTI, *Christianae theologiae cum Platonica comparatio, quin imo tota veteri sapientia ethnicorum, Chaldaeorum nempe, Aegyptiorum et Graecorum...*, Ferronius, Bononie, 1627. Cfr. *DBI, Livio Galanti*, a cura di Dario Busolini, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 1998; JAMES HANKINS, *Plato's Psychogony in the Later Renaissance*, cit., pp. 409-411.

<sup>609</sup> *Christianae theologiae cum Platonica comparatio*, cit., p. 347: "[...] *Et licet animae generatio platonica sit potius mystica, quam realis, seu temporalis; nihilominus, cum nostri nullam habeant considerationem illarum generationum, sed creativae, et productivae dumtaxat, idcirco, illos iure discordare a nostra sincera veritate, tenemus*".



declinazioni-accompagnava la ripresa del neoplatonismo rinascimentale, e di cui la filosofia di Patrizi rappresentava una delle ultime proposte. Non è pertanto affatto fortuito-come si avrà modo di valutare-che durante il periodo siano redatti trattati e compendi sulle proprietà dei numeri aventi un prevalente carattere compilatorio, privi in genere di contributi innovativi e di elementi di riconoscibile originalità. Nondimeno, in relazione al confronto tra le facoltà e le qualità dell'anima ed il simbolismo dei numeri, è possibile rinvenire in questo genere di testi alcune valutazioni e testimonianze piuttosto rilevanti.

## Pietro Bongo ed i *Numerorum mysteria*

### Pietro Bongo. Profilo biografico

Nato in un'influente famiglia del patriziato bergamasco, Pietro Bongo abbraccia fin dall'adolescenza la carriera ecclesiastica, prestando servizio durante l'intero arco della sua esistenza presso la cattedrale di Sant' Alessandro a Bergamo nel ruolo di canonico e cantore. La sua erudizione, che si estende dalla padronanza del greco, del latino e dell'ebraico, fino a profonde nozioni di matematica, geometria e cabbala, lo porta a condurre accurati studi sulla simbologia numerica<sup>610</sup>. Nel 1583 e nel 1584, sempre nella città orobica, vedono infatti le stampe le prime due versioni della grande sintesi aritmologica di Bongo, alla quale viene attribuito il titolo di *De Mystica numerorum significatione*<sup>611</sup>. Appena più tardi, nel 1585, Bongo licenzia a Venezia una nuova stampa, mentre a Bergamo viene edita un'edizione dell'opera in due parti<sup>612</sup>. Dopo alcuni ulteriori tentativi, l'edizione finale e ampliata dell'opera di Bongo esce a Bergamo due anni prima della morte dell'autore, con il titolo di *Numerorum mysteria*<sup>613</sup>. Unite da un profondo amore per le lettere e

---

<sup>610</sup>DONATO CALVI, *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergamo, 1664, pp. 436-439; G.M. MAZZUCHELLI, *Gli Scrittori d'Italia*, II, 3, Brescia 1762, s. v.; DANIEL GEORG MORHOF, *Polystor, literarius, philosophicus et practicus*, Lubecae 1747<sup>4</sup>, II, p. 14; BENEDETTO CROCE, *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Laterza, Bari, 1931, pp. 115-123; *DBI*, Pietro Bongo, a cura di Valerio Valeri, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1971.

<sup>611</sup>PIETRO BONGO, *De Mystica numerorum significatione*, Comini Ventura, Bergomi, 1584.

<sup>612</sup>Id., *De mystica quaternarii numeri significatione*, Apud I. B. Hugolinum, Venetiis, 1585 (edizione del quarto capitolo dell'opera integrale); Id., *Mysticae numerorum significationis liber in duas divisus partes*, Comini Ventura, Bergomi, 1585.

<sup>613</sup>PIETRO BONGO, *Numerorum mysteria, opus maximarum rerum doctrina et copia repertum, in quo mirus in primis, idemque perpetuus Arithmeticae Pythagoricae cum Divinae Paginae numeris consensus, multiplici ratione probatur*, Bergomi, Typis Comini Venturae, 1599; rist. anast. Id., *Numerorum mysteria*, herausgegeben und eingeleitet von Ulrich Ernst, Georg Olms,

dal comune spirito eclettico, a Bongo si legano in corrispondenza altre figure, come il poligrafo Giuseppe Unicorni (1523-1610), il poeta Camillo Camilli ed il letterato e poligrafo Publio Fontana. Unicorni, anch'egli bergamasco, matematico, teologo, astrologo e musicologo, fu autore nel 1598 del corposo *De l'Arithmetica Universale*, trattato di matematica prevalentemente destinato all'uso pratico<sup>614</sup>. Fortemente influenzato dall'opera Bongo, nei suoi *Discorsi*, apparsi a Bergamo nel 1601<sup>615</sup>, Fontana si soffermò invece sulla simbologia del ternario e del quaternario. All'indomani della morte di Bongo, che si spegne a Bergamo nel 1601, la fortuna del suo maggior lavoro inizia ad espandersi. Decio Celere, già amico del polimate orobico, compone e pubblica a Brescia nel 1607 la sua *Sommara Descrittione de l'Heroe*<sup>616</sup>, dove riassume e rielabora buona parte dei *Numerorum mysteria*. Infine nel 1618 la monumentale summa aritmologica di Bongo conosce una nuova edizione a Parigi, presso i tipi di Michel Sonnius<sup>617</sup>.

---

Hildesheim, 1983. Sulla complessa vicenda editoriale dell'opera di Bongo si veda Ulrich Ernst, *Einleitung*, in NMa, cit., pp. 9-11.

<sup>614</sup> GIUSEPPE UNICORNI, *De l'Arithmetica Universale*, Francesco de Franceschi, Venezia, 1598. Versato oltre che nella matematica in diverse discipline, come la teologia e la teoria musicale, Unicorni ebbe modo di stendere anche un compendio di astrologia giudiziaria.

<sup>615</sup> PUBLIO FONTANA, *Quattro discorsi... ne' quali con varia dottrina si hanno di molte considerazioni intorno al misterio de' numeri ternario et quaternario: et intorno all'honore, et alla imitazione*, Ventura, Bergamo, 1601.

<sup>616</sup> DECIO CELERE, *Sommara Descrittione de l'Heroe*, per Giovan Battista e Antonio Bozzola, Brescia, 1607.

<sup>617</sup> PIETRO BONGO, *Numerorum mysteria: ex abditis plurimarum disciplinarum fontibus hausta...*, Lutetiae Parisiorum, apud Michaellem Sonnum, 1618<sup>2</sup>.

# I Numerorum mysteria

## 1. Struttura dell'opera

La grande raccolta di testi e citazioni dai quali è composta la *summa* di Bongo<sup>618</sup> si sviluppa intorno al simbolismo numerico, nella ferma convinzione che la disciplina intorno alle proprietà qualitative dei numeri derivi dall'antica sapienza dei patriarchi biblici. Fine principale della grande sintesi di Bongo è pertanto la dimostrazione della compatibilità tra pitagorismo e cristianesimo, mediante il ricorso all'autorità del testo biblico ed alle autorevoli opinioni di antichi pensatori e teologi<sup>619</sup>. Nelle pagine della prefazione, Bongo ha modo di chiarire perfettamente il suo intento<sup>620</sup>:

*Cum enim duplex sit probandi modus, unus videlicet ratione, alter auctoritate constans; atque in relinquis disciplinis primum locum teneat ratio, postremum auctoritas; in hoc non tam rationis, et garruli*

---

<sup>618</sup> Nella sua dimensione enciclopedica la *summa* di Bongo venne preceduta da un altro dizionario aritmologico, l'*Appendix in sylvam de allegoriis numerorum* del religioso catalano Jerome Lauret. L'appendice di Lauret sul simbolismo dei numeri completa la sua estesa opera sull'esegesi biblica, la *Sylva allegoriarum totius Sanctae Scripturae*. Cfr. JEROME LAURET, *Sylva allegoriarum totius Sanctae Scripturae*, Barcelona, 1570; J.-P. BRACH, *Mathematical Esotericism: Some Perspectives on Renaissance Arithmology*, cit., pp. 80-81 e p. 88.

<sup>619</sup> Cfr. ULRICH ERNST, *Kontinuität und Transformation der mittelalterlichen Zahlensymbolik in der Renaissance*, in *Euphorion* LXXVII (1983), pp. 247-325; GIANLUCA PICCININI, *L'opera di Pietro Bongo sulla simbologia dei numeri*, in *Archivio Storico Bergamasco* 6 (1984), pp. 105-111.

<sup>620</sup> NMa, pp. 1v-2r: "Poiché due sono i metodi, il primo basato sulla ragione, il secondo sull'autorità. Diversamente da tutte le altre discipline, nelle quali la ragione ha il primato, e l'autorità rimane sul fondo, in questa a rivendicare la prevalenza sono non tanto la ragione insieme al garrulo sillogismo, ma l'autorità. Nel dominio della natura e delle opere e creazioni dell'uomo trionfano-se si rivela possibile-gli artifici dei sillogismi; invece nella disciplina di Pitagora, con la quale si colgono i misteri divini, non possono che ambire ad un ruolo del tutto marginale".

*sylogismi vis, quam auctoritas sibi locum vindicat. Triumphant in natura, et humanis inventionibus, atque figmentis, si fas es, sylogismorum artificia; sed in Pythagorica disciplina quae divina scrutatur mysteria, locum sibi minime sperent ac tenuem.*

Ogni esame della *pythagorica disciplina* comporta il ricorso alle dottrine degli antichi sapienti, reperibili nelle Scritture e nella tradizione ebraica, depositaria del testo biblico, ed in secondo luogo anche nelle opere degli antichi filosofi<sup>621</sup>. Infatti, in base concezione di *prisca philosophia* adottata nella tradizione cabalistica cristiana<sup>622</sup>, anche l'antica filosofia dei greci, e segnatamente la dottrina pitagorica, viene posta in perfetta continuità con la sapienza ebraica. E dunque, se l'aritmetologia è ricondotta alla tradizione ebraica, ogni citazione e recupero di autori più tardi, classici, medievali o moderni, non può che comportare la riscoperta di una scienza i cui primi praticanti furono Mosè ed i patriarchi<sup>623</sup>. Appare assai indicativo che Bongo, nel differenziare il *modus probandi* dell'*auctoritas* da quello della *ratio*, consideri la ragione dimostrativa come il criterio in base al quale si reggono tutte le altre discipline. Riteniamo che una simile conclusione possa esprimere la consapevolezza di vivere in un'epoca del pensiero segnata da profonde innovazioni e rivolgimenti, tra i quali la progressiva affermazione delle scienze fondate sull'aritmetica e l'uso quantitativo dei numeri. Alle nuove attenzioni scientifiche del tardo Cinquecento, fondate sul paradigma empirico-quantitativo<sup>624</sup>

---

<sup>621</sup> *Ibidem*, pp. 2r-2v: "Atque hinc animadvertere licet, omnem fere Pythagora philosophiam ab Hebraeis ortam esse"; *Ibid.*, p. 5r: "Nam Platonis etiam eruditio, ut constat, ad hebraicam fere accedit veritatem, ex quo permulti eum germanum Moysen dixerunt, sed graece loquentem".

<sup>622</sup> Cfr. J. REUCHLIN, *De arte cabalistica*, cit., p.7, p. 9 e p. 146.

<sup>623</sup> Cfr. Ulrich Ernst, *Einleitung*, cit., p. 20.

<sup>624</sup> L'ultimo scorcio del XVI secolo vede notevoli avanzamenti nei domini dell'astronomia e della meccanica. In relazione ai progressi ed ai dibattiti cosmologici ed astronomici del tardo Cinquecento, si impongono gli studi di Miguel A. Granada. Cfr. MIGUEL A. GRANADA, *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*, Bibliopolis, Napoli, 1996; ID., *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda metà del*

mediante la rapida diffusione degli orti botanici<sup>625</sup>, dei teatri anatomici e dei musei, luoghi deputati all'osservazione diretta della natura<sup>626</sup>, Bongo contrappone pertanto l'autorità della tradizione, ed il ricorso al simbolismo ed alle analogie dei numeri<sup>627</sup>. In altri termini, alla celebrazione del libro della natura, delle quantità numeriche e delle forme geometriche vergate sulle sue pagine, Pietro Bongo oppone risolutamente il magistero delle Scritture e le dottrine dei *prisci philosophi*, che il pensiero del Rinascimento aveva riscoperto e celebrato, nella certezza che fossero del tutto in accordo con le verità di fede. Investita in tal modo dall'autorità delle Scritture, l'aritologia guadagna per sé il ruolo di *scientia divina*, in grado di innalzarla rispetto alle altre scienze, sottoposte al vaglio discriminante della ragione e dei suoi sillogismi<sup>628</sup>:

[...] *Quandoquidem sine illa, nec rite quidquam dici potest, nec agnosci; e contra, quod ab ea verum probatur, nullo potest redargui*

---

*Cinquecento*, Istituto per gli Studi Filosofici, Napoli, 2002. Sulle innovazioni nei campi della filosofia naturale e delle arti meccaniche durante la seconda metà del XVI secolo cfr. *Mechanics and natural philosophy before the scientific revolution*, ed. by Walter Roy Laird and Sophie Roux, Springer, Dordrecht, 2008; DOMENICO BERTOLONI MELI, *Mechanism: A Visual, Lexical, and Conceptual History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh (Penn.), 2019.

<sup>625</sup> La diffusione degli orti botanici si accompagna all'istituzione di cattedre per l'insegnamento universitario della botanica. Cfr. PAUL F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Johns Hopkins University Press, Baltimora, 2002, pp. 345-351.

<sup>626</sup> Oltre all'istituzione di appositi luoghi nei quali si celebrava l'esperienza diretta della natura, lo sviluppo delle tecniche di stampa permise anche la resa delle prime illustrazioni botaniche ed anatomiche ricche di dettagli, finendo per attribuire nel dominio della conoscenza scientifica una sorta di primato all'elemento visivo. Cfr. PAULA FINDLEN, *Possessing nature*, cit., pp. 198-213; LORRAINE DASTON, KATHARINE PARK, *Wonders and the Order of Nature*, cit.; SACHIKO KUSUKAWA, *Picturing the Book of Nature: Image, Text, and Argument in Sixteenth-Century Human Anatomy and Medical Botany*, University of Chicago Press, Chicago, 2012.

<sup>627</sup> Si vedano in proposito le interessanti osservazioni di James J. Bono sul simbolismo astratto legato all'interpretazione delle Scritture, opposto al simbolismo letterale del Libro della Natura e degli innumerevoli fenomeni che ne formano i caratteri. Cfr. JAMES J. BONO, *The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine. Vol. 1, Ficino to Descartes*, University of Wisconsin Press, Madison (Wisc.), 1995, pp. 74-84.

<sup>628</sup> DNMa, p. 2: "Poiché senza di essa nessuna cosa può essere affermata o conosciuta correttamente; al contrario, ciò che viene dimostrato in quanto vero, non può essere confutato in alcun modo. Platone nell'*Epinomide* dedica un lungo brano a questo tema, affermando che tra tutte le arti liberali e le scienze contemplative la più divina e illustre è la scienza dei numeri. Nessuna arte, nessun sistema di governo o disciplina può d'altra parte fare a meno dei numeri".

*pacto. De hac re longo sermone scribit in Epinomide Plato, cum asserit inter omnes liberales artes, ac scientias contemplatrices, praecipuam maximeque divinam esse Numerandi Scientiam; nec artem, nec regimen, ullamve doctrinam posse sine Numeris stare.*

Nuova coniugazione dell'aritmetica divina coniata da Pico nell'*Oratio* e nelle *Conclusiones*, ben differente pertanto rispetto all'aritmetica comune o *mercatoria* con la quale il profano può rischiare di confonderla<sup>629</sup>, nell'imponente raccolta di Bongo la scienza dei numeri avanza le sue pretese attraverso la semplice successione numerica dei capitoli. Pur contemplando rimandi ad oltre quattrocento autori, il trattato enciclopedico di Bongo è disposto seguendo l'ordine dei numeri interi, in modo che, ad esempio, alle digressioni sul ternario seguono quelle sul quattro ed il quaternario. La funzione ordinatrice del numero si scopre quindi nell'intreccio di un materiale molto eterogeneo, che dai temi appartenenti al mito classico ed alle Scritture procede verso le citazioni di autori greci e latini, teologi e filosofi medievali, ed anche pensatori coevi.

La prefazione dei *Numerorum mysteria* si apre con un passo del *De coniecturis* di Cusano, nel quale il numero è posto all'origine di ogni cosa, tanto nel mondo esterno, quanto nella mente dell'uomo; sono infatti le stesse innate capacità di comprendere i numeri e far di conto a consentire l'esercizio della facoltà razionale, grazie alla quale la mente interpreta la realtà<sup>630</sup>. Nell'opera di Bongo il pensiero di Nicola Cusano riveste un ruolo di rilievo: le citazioni tratte dalle opere del cardinale di Cusa sono almeno venticinque, nove delle quali presenti

---

<sup>629</sup> *Ibidem*, p.3: "Constat autem sub mathematico genere, etiam Arithmetica istam contineri. Caveas etenim, ne divinam hanc, quam tractamus, mercatoriam esse censeas Arithmetica [...]"

<sup>630</sup> NICOLA CUSANO, *De coniecturis*, I, 4, in ID., *Opera*, Parisiis, ex officina Ascensiana, 1514; rist. anast. Minerva, Frankfurt, 1962, f. 42r: "Rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est".

nel primo paragrafo dell'opera, dedicato all'unità o monade<sup>631</sup>. Proprio in questa sezione si aprono le riflessioni del canonico di Bergamo intorno all'anima ed alle sue virtù. Infatti, anche se si rende necessario rimarcare come nella *summa* aritmologica di Bongo alle analisi di ordine psicologico non venga dedicato particolare spazio, nondimeno alcuni brani ospitano digressioni sui rapporti tra i numeri e l'anima. Ancora da Cusano, il filosofo di Bergamo recupera il ragionamento sull'unità e semplicità dell'anima, e la sua associazione con le quattro virtù cardinali<sup>632</sup>:

*Quod astruit Nicolaus de Cusa dicens, tantam esse animae simplicitatem, quod quaelibet virtus est in qualibet. Anima enim quando induit animum Temperantiae, tunc et aliarum virtutum. Nam non est Temperantia sine Prudentia, Iustitia, et Fortitudine. Sic virtus Prudentiae non est vera, nisi sobria, iusta, et fortis. Ita Iustitia est sobria, prudens, et fortis; Fortitudo prudens, sobria, iusta.*

Sulla scorta delle riflessioni di Cusano, espresse nel sermone *Dominabuntur populis*, secondo Bongo la coesione dell'anima è tale quindi da permettere di estendere per associazione qualità e facoltà simili, nel caso le quattro virtù cardinali, temperanza, forza, prudenza e giustizia<sup>633</sup>. Pertanto, in base a questa prospettiva le virtù, solitamente oggetto di riflessioni di ordine teologico o morale,

---

<sup>631</sup> Cfr. PAUL RICHARD BLUM, *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Routledge, Abingdon-on-Thames, 2010, pp. 21-22.

<sup>632</sup> NMa, p. 33: "Questo sostiene Nicola Cusano, quando afferma che la semplicità dell'anima è tale, da disporre ogni virtù in ogni altra. Infatti quando l'anima dispone nel carattere la temperanza, vi introduce anche le altre virtù. Infatti non vi è temperanza senza prudenza, giustizia e forza, ed allo stesso modo la vera prudenza non può non essere moderata, giusta e forte. Così anche la giustizia è moderata, prudente e forte, e la forza prudente, moderata e giusta".

<sup>633</sup> Cfr. NICOLA CUSANO, *Dominabuntur populis*, (Sap 3,8), in Id., *Opera*, cit., f. 147v: "In iustitia est fortitudo et e converso, nam iustitia complicat in se omnes virtutes".



appaiono ontologicamente legate alla natura stessa dell'anima. Le quattro qualità, ognuna delle quali con la sua sola presenza compendia e chiama in causa le altre tre, restano così inestricabilmente legate all'unità dell'anima, di cui rappresentano una manifestazione necessaria<sup>634</sup>.

---

<sup>634</sup>P. R. BLUM, *Philosophy of Religion in the Renaissance*, cit., p.23.

## 2. Anima e Triadi numeriche

È senz'altro possibile affermare che nel disegno d'insieme dell'opera di Bongo, oltre al tentativo di conciliare la tradizione biblica e cristiana con lo studio aritmologico, si esprima, attraverso una vastissima ricognizione di fonti, l'intento di cogliere i legami ed i rapporti ontologici mediati dal numero. Fondamenta di tale ricerca non possono che essere i primi numeri dopo l'unità. Già per i Pitagorici, come è noto, i numeri della decade rappresentavano le forze essenziali del cosmo. Fin dall'inizio del capitolo sul ternario, Bongo accorda al tre uno *status* privilegiato, tanto da farne il numero deputato all'accesso delle verità più nascoste<sup>635</sup>:

*Agredimur Triadem, qua nihil est uberius ad mysticas significationes et reconditas. Est autem haec primus numerus; nam Pythagoraei binarium non esse numerum dicunt, sed confusionem quondam unitatum.*

Nelle molte corrispondenze che si dipanano analizzando il ternario, si rivelano centrali le correlazioni con l'anima umana e le sue facoltà. Bongo giunge a trattarle nel capitolo dedicato all'intelletto, dopo essersi soffermato sul valore aritmologico di alcune triadi. Sulla base dell'autorità delle Scritture, egli spiega come la struttura dell'anima umana sia speculare alla Trinità divina. A tale riguardo, per Bongo il

---

<sup>635</sup> DNMa, p.95: "Occupiamoci dunque della Triade, superiore ad ogni altro numero per i significati mistici e nascosti. E' il primo numero, poiché i Pitagorici non considerano tale il due, piuttosto un mescolamento di unità".

pensatore di riferimento è Agostino, dal quale recupera la distinzione dell'anima nella triade di memoria, intelligenza e volontà<sup>636</sup>. Il legame con le persone della Trinità permette inoltre di individuare un altro ternario<sup>637</sup>:

*Inest animae alia Triadis consideratio, adest enim ipsa substantia incorporea rationalis, in qua nunc intellectus et vita est: et quod est in anima substantia, hoc intelligatur, si dici fas est, in Trinitate persona Patris. Quod autem est in anima, virtus et scientia, hoc intelligatur in Trinitate Filius, qui est Dei virtus, et Dei sapientia, et quod in anima vivificandi proprietates hoc et in Trinitate intelligatur Spiritus Sanctus, per quem vivificandi opus multis locis predicatus impleri [...]*

Mantenendo comunque salda l'unità dell'anima, da questa triade discendono ulteriori partizioni, ricavate dall'autorità dei filosofi greci - è il caso della tripartizione platonica dell'anima - di Agostino e di alcuni teologi medievali. Così all'anima si connettono le funzioni *mens, sermo, e spiritus*, speculari alle Persone della Trinità secondo la sequenza *Pater, Filius, e Spiritus Sanctus*, in modo che gli ultimi membri della triade procedono dal primo come le altre due Persone dal *Pater*. Analogamente, dall'anima nella sua unità discende la facoltà di parola, ed insieme ad essa il respiro, ossia *anima producit sermonem, et sermo producit spirationem*<sup>638</sup>. Altrettante sono poi le funzioni di cui l'anima può disporre *post mortem*, quando si trova

---

<sup>636</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 141; AGOSTINO, *De Trinitate*, X, 17-19.

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 141: "L'anima va equiparata alla Triade anche sotto l'aspetto della sua stessa sostanza razionale ed incorporea, nella quale hanno dimora l'intelletto e la vita; tale sostanza si relaziona-se mai è possibile esprimerlo - alla stessa Persona del Padre. La virtù e la conoscenza dell'anima invece al Figlio, Virtù e Sapienza divina, mentre la sua facoltà vitale allo Spirito Santo, attraverso il quale si diffonde la potenza animatrice [...]"

<sup>638</sup> NMa, p. 142.

ormai priva dell'ausilio del corpo e degli organi, ovvero le facoltà dell'anima razionale, *intellectus*, *affectus* e *voluntas*.

Più concisa si presenta invece la digressione sulle sedi corporee dell'anima. Secondo il *Timeo* e le dottrine pitagoriche, le tre parti dell'anima, irascibile, concupiscibile e razionale, sarebbero rispettivamente collocate nel cuore, nelle viscere e nel cervello. In base invece alle dottrine di Aristotele e dei suoi seguaci, Bongo assegna all'anima nel corpo umano tre postazioni; il cuore, la parte occipitale del capo e le vene regie o basiliche<sup>639</sup>. Procedendo da queste, l'influsso vivificante dell'anima pervade l'intero organismo, per giungere a diffondersi ad ogni membro. Termina la rassegna del legame tra l'anima e la triade l'esame della facoltà vegetativa, dal quale Bongo passa a concentrarsi sui fenomeni fisiologici degli organi, ancora scanditi per tre. Sintesi di ogni vincolo virtuoso, il tre è pertanto il numero mediatore per eccellenza, il perfetto compendio, quindi, delle virtù dell'anima<sup>640</sup>:

*Bona omnia, et hominibus expetibilia, sunt in triplici genere, nam utilia, aut honesta, aut delectabilia [...] Ut bona utilia referantur ad corpus; honesta, ad animum; delectabilia, ad compositum.*

Chiude infine la celebrazione universale del ternario una sezione dedicata alle triadi della *prisca theologia*. Nella sapienza degli antichi Bongo riconosce la presenza della Trinità, riaffermata dal costante confronto con i passi biblici. La sua digressione conduce alla triade neoplatonica *Deus, Mens* e *Anima*, mediante la quale istituisce un

---

<sup>639</sup> La vena basilica è principale vena superficiale del braccio.

<sup>640</sup> *Ibidem*, p. 144: "Tutte le cose buone ed appetibili per l'uomo si presentano in genere triplice: sono infatti utili, o dignitose, o piacevoli [...] In tal modo le utili si riferiscono al corpo, le dignitose all'anima, e le piacevoli al composto delle due".

solido vincolo tra il numero tre ed ogni indagine psicologica, in cui ancora centrale è il richiamo ai *magistri* neoplatonici <sup>641</sup>:

*Tres Divinitatis gradus statuunt Plotinus, Porphyrius, et alii Achademici, scilicet Deum, Mentem, Animam. Deum summum dignitatis gradum obtinere asserunt ingeneratum, aeternum, nullum habentem principium, et a nulla causa pendentem, secundum Menti assignant, tertium ordine et dignitate ponunt id, quod Animam universi vocant.*

Pur essendo privo di contributi speculativi originali, ed immerso in una più estesa ricognizione del simbolismo del ternario, in questa sezione dell'opera lo studio dell'anima appare comunque sviluppato con una certa organicità, sostenuta da alcuni importanti rimandi alla tradizione antica e medievale.

---

<sup>641</sup>NMa, pp. 185-189: "Plotino, Porfirio e altri Accademici ordinano la Divinità in tre gradi, Dio, Intelletto e Anima. A Dio, eterno, ingenerato, senza principio e causa, attribuiscono il grado massimo; il secondo all' Intelletto, ed il terzo per ordine e dignità all' Anima del mondo".

### 3. Quaternario, Quinario ed Anima

Negli altri libri della *summa* aritmologica di Bongo l'analisi dell'anima, pur presente, risulta decisamente più contenuta. In riferimento al quaternario, i Pitagorici esprimono il legame tra l'anima dell'uomo ed il numero quattro nella loro sacra *tetractys* e nel rettangolo; *animam signarunt per tetragonum rectangulum*<sup>642</sup>. I vincoli tra l'anima ed il quaternario si dispiegano secondo Bongo anche attraverso i quattro animali simbolo degli Evangelisti, aquila, toro, leone ed angelo. I caratteri dell'anima corrispondono ad essi in modo che l'angelo rappresenta la facoltà razionale, il leone l'irascibile, il toro la concupiscibile ed infine l'aquila l'unità della coscienza. Proprio come l'anima, scandita per tre, trova la coesione e la completa unitarietà nella monade, così accade per questo quaternario<sup>643</sup>:

*Apposite vero hunc animae Quaternarium progressum ad unitatem redigunt Philosophi. Nam simplex animae essentia monade exprimitur; tum quod ipsa quoque unitas incorporea sit, sicut anima; tum quod unita sit respectu partium corporis, et potentiarum eius. Etiam ad ipsam animam congrue ternarius referri potest ob indissolubile mediae unitatis vinculum. Nam in ternario circa medium eius, idest, unum, exstat utrinque pariter unum, quasi simplicia et divina circa divinum, sive Deum.*

---

<sup>642</sup>NMa, p. 241.

<sup>643</sup>*Ibidem*, p. 247: "Dunque i filosofi riportano volontariamente questo Quaternario all'unità dell'anima. Infatti la semplice essenza dell'anima si esprime nella monade, sia perché l'unità è incorporea, sia perché l'anima rispetto alle parti del corpo ed alle sue facoltà rimane coesa. L'anima può essere rappresentata efficacemente anche dalla triade, grazie al vincolo costituito dall'unità posta al centro. Infatti al centro del ternario, come alle due estremità, si pone l'uno, proprio come le sostanze semplici e divine intorno a Dio o alla Divinità".

Applicando una lettura simbolica alle unità di cui è composto, nella sua disamina Bongo fa quindi ritorno al tre, numero mediatore per eccellenza. Essendo costituito da tre unità, delle quali, scomponendo, una risulta al centro, il ternario rappresenta per l'erudito di Bergamo un riferimento diretto alla semplicità divina, cui corrisponde la semplicità dell'anima. Ancora una volta Bongo ribadisce come il ternario sia il numero deputato ad esprimere le funzioni dell'anima umana ed i suoi legami con gli altri enti, celesti e terrestri. Bongo ha modo di tornare sul rapporto tra l'anima ed il ternario, tramite il ricorso ad una progressione aritmetica basata sui numeri del *Timeo*, il tre e le sue prime potenze, nove, ventisette ed ottantuno. Quest'ultimo, poiché segna il ritorno dell'anima individuale alla propria sede celeste, sarebbe il numero della durata della vita perfetta, e pertanto dell'unità<sup>644</sup>. Questa considerazione è accompagnata da una tabella che illustra la progressione esponenziale dei quattro numeri<sup>645</sup>.

Il libro successivo, consacrato al quinario, contiene alcuni chiarimenti sui nessi tra l'anima ed il numero cinque. Pur non essendo approfonditi come nel libro dedicato al ternario, i rapporti tra il numero cinque e l'anima vengono in ogni caso rimarcati con una certa insistenza<sup>646</sup>:

---

<sup>644</sup>NMa, p. 247: "Ideoque in quarta multiplicatione, ubi ter 27. in 81. excrevit, unitas apparet in summo, quo evidenter appareat, quod anima post huius vitae terminum, qui secundum Prophetam Regium et Pythagoram Samium per 80. designatur, ad suae simplicitatis unitatem reditum faciat, a qua prius discesserat, quando ad regimen corporis descendebat". Le fonti sono DIOGENE LAERZIO, *Vitae et sententiae philosophorum* VIII, 1, 44; e *Salmi*, 89, 10.

<sup>645</sup>*Ibidem*, p. 246.

<sup>646</sup>*Ibid.*, p. 250: "Apprendiamo che il numero cinque, in base a molte ragioni, si accorda alla composizione dell'anima. Infatti i generi, con i quali Dio formò ogni cosa, si ordinano per cinque. Essi sono dunque l'essenza, l'identico, l'altro, il moto e la quiete".

*Quinarium numerum pluribus de causis animae compositioni convenire comperiemus. Nam genera, quibus a Deo componuntur omnia, per Quinarium accipiunt distributionem. Sunt autem, Essentia, idem, alterum, status, et motus.*

L'anima si compone di cinque parti, come del resto ogni altro ente creato, che risulta ordinato in cinque generi, gli stessi descritti da Platone nel *Sofista*. Ma le proprietà dell'anima che il quinario è capace di rivelare vanno oltre; proprio come il numero cinque, l'anima è formata da un elemento divisibile e da un altro indivisibile. Nel caso del quinario si tratta evidentemente del numero due e del tre, il primo numero pari ed il primo dispari<sup>647</sup>:

*Quemadmodum igitur anima ex dividua, individuaque constat natura, ita fere Quinarius ex primo pari, primoque impari. [...] Hinc sequi necesse est, binarium esse primum parem; primum autem imparem, ternarium. Constat igitur anima ex binario primo pari, ac dividuo, et ternario primo impari, ac individuo, qui simul iuncti Quinarium constituunt.*

In relazione all'anima, una ulteriore proprietà del numero cinque consiste nell'ordinare gli oggetti di conoscenza possibile e le capacità conoscitive in grado di afferrarli. Così, in base ad una disposizione crescente, seguendo una scala di cui Bongo sottolinea l'importanza<sup>648</sup>,

---

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 251: "Dunque l'anima risulta di una natura divisibile, e di un'altra indivisibile, proprio come il Quinario deriva dal primo numero pari, e dal primo dispari. [...] Ne consegue allora che il binario è il primo numero pari, ed il ternario il primo dispari. L'anima risulta allora composta dal binario, primo pari e divisibile, e dal ternario, primo dispari e indivisibile; la loro somma forma il Quinario".

<sup>648</sup> NMa, p. 257: "[...] Abditior est imaginatio sensus; imaginatione, ratio; intellectus, ratione penitior; mens cunctis interior, sibi que maxime insita".



a mondo, corpo, anima stessa, entità angeliche e Dio corrispondono i sensi, l'immaginazione, la facoltà razionale, l'intelletto e la *mens*<sup>649</sup>.

Il quinario, numero del microcosmo umano per eccellenza, consente anche il passaggio da queste facoltà alla pentade dei sensi. La facoltà sensoriale si identifica con il tatto, l'immaginazione col gusto, la ragione con l'olfatto, l'intelletto con la vista ed infine la *mens* con l'udito. Dopo l'analisi del quinario, nei libri dedicati agli altri numeri le discussioni intorno all'anima si fanno più rare; quando vengono elencate proprietà che le si attribuiscono sono in genere richiamati le corrispondenze ed i vincoli con la triade<sup>650</sup>:

*Homo enim quo ad corpus, expressus est quaternario, et quo ad animum ternario, trina siquidem rationalis anima, Divinae Trinitatis, proximum vestigium. Porro ternarii in quaternarium ductu, et veluti quadam ternarii informatione, restituitur Duodenarius nobis ex ea parte Hominem exprimens. Praeterea Duodenarius est primus vitae numerus, primi item proventus, atque incrementi.*

Il valore triadico dell'anima emerge nella sua unione con il corpo, segnato invece dal quattro, in modo che i due numeri moltiplicati formano il dodici, il quale contrassegna anche l'intervallo armonico del diapason.

---

<sup>649</sup>*Ibidem*: "Porro hanc quinariam animae cognitionem natura in superficie corporis expressit humani, eamque in totidem organa distribuit, spacio, gradu, loco in humano corpore separata, a quibus totidem peculiare sensus promanant, quos appellamus exteriores".

<sup>650</sup>*Ibid.*, p. 388: "Infatti il corpo umano si esprime nel quattro, e l'anima nel tre, poiché l'anima razionale, la forma più prossima alla Divina Trinità, si rivela trina. Inoltre l'applicazione del ternario al quaternario, come del resto la sua impressione su di esso, rivela gli aspetti del duodenario legati all'uomo. Il duodenario è infatti il primo numero della vita, della generazione, e della crescita".

Valenze simili mostrano i multipli di tre, dal ventisette, ovviamente legato alla *divisio animae* platonica, al trenta ed al trentatré. Così, senza spingersi verso nuove speculazioni o la ricerca di contributi originali, il nesso tra anima e ternario ricompare nel resto dell'opera, ribadendo connessioni e significati già acquisiti<sup>651</sup>.

---

<sup>651</sup> Cfr. NMa, p. 559: “Ternario quidem numero incorporea pars hominis significatur, unde est quod ex toto corde, et ex tota anima, totaque mente Deum diligere iubemur [...]”.

# Il *De numerorum mysteriis* di Francesco Patrizi. La recezione dell'aritmologia antica

## 1. Impianto dell'opera

Terminato agli inizi del 1594, soltanto tre anni prima della morte dell'autore, il *De numerorum mysteriis* rappresenta uno degli ultimi scritti di Francesco Patrizi<sup>652</sup>. Il trattato consiste in un compendio sulle proprietà qualitative dei numeri, redatto sulla base delle fonti greche, possedute e consultate dall'autore<sup>653</sup>. Disposto secondo l'ordine dei numeri che appartengono alla prima decade, il *De numerorum mysteriis* si divide in diciotto capitoli. Nel testo, l'analisi numerologica dei primi dieci numeri è introdotta dai primi cinque capitoli, nei quali Patrizi delimita la cornice teoretica del suo lavoro. Pur costituendo una raccolta di fonti aritmologiche, il testo risente in misura apprezzabile della sintesi operata dall'autore. In alcuni passi il materiale originario risulta in effetti così elaborato da consentire riflessioni di parziale originalità.

Il contrasto con le dottrine espresse nei maggiori e più noti scritti patriziani è piuttosto evidente. Nella sua opera principale, la *Nova philosophia*, Il filosofo di Cherso aveva in effetti attribuito il primato tra le discipline matematiche alla geometria, scienza del continuo e

---

<sup>652</sup>Cfr. BAM, ms. H 180 inf., cart., di mm. 290x220, ff. I+ 172 + I. Ai ff. 142r-172r *De numerorum mysteriis opusculum*. Il manoscritto reca la data del sette febbraio 1594.

<sup>653</sup>Sui testi greci in possesso di Patrizi, per lungo tempo dedicato alla ricerca, al commercio ed alla collezione di manoscritti in lingua ellenica, cfr. MARIA MUCCILLO, *La biblioteca greca di Francesco Patrizi*, in *Bibliothecae Selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di Eugenio Canone, Olschki, Firenze, 1993, pp. 73-118.

dello spazio. È infatti intorno al concetto di spazio, principio primo dell'intera natura, e sulla sua espressione in termini matematici, che Patrizi intende erigere le fondamenta della sua filosofia naturale, relegando l'aritmetica ad un ruolo subordinato. In essa, i numeri non risultano dotati di un'esistenza autonoma, tale da consentire relazioni con altre sostanze, essendo meri *entes rationis*, o frutto esclusivo della capacità di astrazione dell'uomo<sup>654</sup>:

*Atque hinc etiam sit manifestum; cur numerus discreta quantitas a veteribus divinantibus potius, quam causam scientibus, sit appellatus. Patet quoque continuam quantitatem a natura esse, numerum vero humanae mentis esse opus.*

Nondimeno, ad una lettura più attenta, l'affermazione di Patrizi riposa su una base teorica decisamente controversa. Come ha sottolineato Jacomien Prins, nel *De spacio physico et mathematico*, il trattato di Patrizi sulla geometria edito a Ferrara nel 1587<sup>655</sup>, ed in seguito confluito con alcune modifiche nella *Nova philosophia*, precisamente nella sezione intitolata *Pancosmia*, il filosofo di Cherso sembra identificare in alcuni passi i numeri con gli enti geometrici, come il punto e la linea, equiparando in tal modo le quantità discrete alle continue<sup>656</sup>. Nonostante il tenore del passo precedente, nel suo insieme la teoria di Patrizi dunque oscilla tra una definizione realistica degli enti numerici ed una strumentale od astratta, finendo per dar luogo ad

---

<sup>654</sup>NUP, p. 68v: "Dunque è chiaro come il numero sia stato definito una quantità discreta dagli antichi indovini, e non dai filosofi. Risulta altrettanto evidente che la quantità continua si trova in natura, mentre il numero rappresenta un'astrazione della mente umana".

<sup>655</sup>FRANCESCO PATRIZI, *De rerum natura libri II priores. Aliter de spacio physico, aliter de spacio mathematico*, Victorius Baldinus, Ferrara, 1587.

<sup>656</sup>NUP, p. 66v: "Itaque numerus actu una cum continuo est. Neque numerus ante lineam est, nec linea ante numerum. Nec iam posteros questio illa vexet, quae veteres male torsit: utra nam, vel continua, vel discreta quantitas, natura antiquior esset, ac prior. Simul enim sunt".

una proposta concettuale aporetica ed ambigua<sup>657</sup>. E tuttavia, mantenendo al centro del suo interesse l'esame della natura del continuo, le analisi matematiche e geometriche di Patrizi non si spingono mai fino ad un aperto impiego di temi aritmologici, o all'uso di analogie proporzionali ed armoniche.

Un compendio interamente rivolto alla speculazione aritmologica come il *De numerorum mysteriis* deve quindi con ogni probabilità la propria giustificazione all'interesse nutrito intorno alla materia dal cardinale Federico Borromeo, committente del florilegio<sup>658</sup>. Nel primo capitolo, dedicato a Borromeo, cui ricorda le lezioni platoniche alle quali aveva partecipato in seguito al suo insediamento nell'ateneo di Roma, soprattutto le lezioni dedicate all'*Epinomide* ed alle *Leggi*, Patrizi mette in risalto la fondamentale funzione cognitiva del numero. Basandosi sull'*Epinomide*, egli pone in evidenza il ruolo necessario dei numeri nel cammino dell'uomo verso la conoscenza e la felicità<sup>659</sup>. Tale dimensione cognitiva viene riflessa dall'ordine cosmico, dal momento che il Sommo Artefice avrebbe definito lo svolgimento di molti fenomeni naturali dell'universo in base alle funzioni dei numeri. Alcuni eventi naturali e necessari, che si ripetono inderogabilmente, come i moti celesti, l'alternanza tra le stagioni e l'avvicendamento tra il giorno e la notte, rimandano infatti al ruolo dei numeri pari, di quelli dispari e della successione degli interi. Anche il secondo capitolo, dal titolo *De mathematicum uso pythagoreo*, si apre con l'esame della

---

<sup>657</sup> Cfr. JACOMIEN PRINS, *Echoes from an invisible world*, cit., pp. 238-245; BENJAMIN BRIKMAN, *An Introduction to Francesco Patrizi's Nova de Universis Philosophia*, New York, 1941, pp. 66-69. Si veda anche l'efficace sintesi di JOHN HENRY, *Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its Later Influence*, in *Annals of Science*, 36 (1979), pp. 549-575, in part. p. 558: "Admittedly, Patrizi recognises the importance of mathematics-he even tells us that 'Aristotle's assertion that mathematics has neither aim nor use was false-yet he has no clear grasp of the use of mathematics in developing his own universal philosophy'".

<sup>658</sup> Sempre per conto di Borromeo, Patrizi aveva composto il *Dell'ordine de' libri di Platone*, terminato intorno alla fine del 1590. Cfr. FRANCESCO PATRIZI, *Lettere e Opuscoli Inediti*, edizione critica a cura di Danilo Aguzzi Barbagli, Firenze, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 1975, pp. 72-73 e pp. 175-188 (testo).

<sup>659</sup> DNM, ff. 140r-141v; Cfr. *Epinomides*, 976a-980a.

natura della conoscenza. In base alle dottrine platoniche, la scienza più alta deve avere a proprio oggetto le realtà incorruttibili e celesti, fonti delle cognizioni più veritiere, mentre il piano sensibile, sottoposto alla corruzione ed al cambiamento, in virtù della sua stessa natura non può essere investigato con sufficiente chiarezza. Le discipline matematiche indagano invece un dominio intermedio tra questi due piani dell'essere, il materiale ed il soprasensibile. A questo punto Patrizi ritorna su un tema già avanzato nella sua *Nuova Geometria*, la distinzione tra *magnitudo* e *multitudo*, ovvero tra grandezze continue e discrete, e tra le scienze che rispettivamente le indagano, la geometria e l'aritmetica.

Fondandosi su una lunga citazione della *Vita di Pitagora* di Porfirio, il filosofo di Cherso prosegue nell'esame delle discipline matematiche<sup>660</sup>. Avendo per oggetto enti dallo statuto intermedio, sia a livello ontologico che cognitivo, tali discipline costituiscono per l'intelletto dell'uomo, ovvero la facoltà razionale dell'anima, la necessaria porta di ingresso verso un percorso di ascesa e perfezionamento. Seguendo il discepolo di Plotino, la funzione di queste scienze va colta infatti nella capacità di allontanare l'intelletto dai vincoli materiali e sensibili, secondo il lungo viatico dell'*elevatio animae*, per avvicinarlo invece alle realtà più alte, con le quali condivide la stessa natura. Il brano è poi occasione per soffermarsi sulle analogie tra i primi numeri ed alcune componenti essenziali dell'intera realtà: così l'unità corrisponde all'eguaglianza ed alla similitudine, ma anche al principio di conservazione, mentre la diade rinvia all'alterità e al mutamento, e la triade ad ogni principio e fine. L'insieme dei rapporti armonici che ordinano ogni cosa è invece

---

<sup>660</sup>Cfr. DNM, ff. 145v-147v. Cfr. PORFIRIO, *De Vita Pythagorae*, 46-53; trad. fr. PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, éd. et trad. par Édouard des Places, Les Belles Lettres, Paris, 2003<sup>2</sup>, pp. 58-

associato alla decade, sintesi delle forme matematiche espresse in natura.

Alla lunga citazione di Porfirio fa seguito un corposo passo tratto dal *De communi mathematica scientia* di Giamblico, con il quale Patrizi torna ad insistere sul carattere intermedio delle discipline matematiche<sup>661</sup>, sia sotto il profilo ontologico, sia sotto quello cognitivo. Da qui secondo Patrizi procede una divisione della conoscenza accessibile all' uomo, che si riparte in cinque domini; in ordine discendente, il teologico e divino, che concerne la natura e gli attributi della Divinità, l'ideale o intelligibile, connesso agli enti immutabili, lo psicologico, relativo all'anima ed alle sue funzioni, il celeste, ed infine il concreto o corporeo. Nello schema gerarchico in cui si dispongono le quattro arti matematiche Patrizi assegna il primato all'aritmetica. Infatti, ancora sulla base della lezione concettuale neopitagorica, il numero rappresenta l'archetipo di ogni ente, insito *in mente Dei*. Tale primato risulta anche dall'attribuzione di un significato mistico ai numeri da parte dei sapienti di ogni tempo, in analogia con i misteri più elevati, ai quali corrispondono. Ancora all'aritmetica è dedicato il terzo capitolo, *De arithmetica*, condotto quasi come una parafrasi dell'*Introduzione all'aritmetica* di Nicomaco, senza particolari apporti originali. Il filosofo di Cherso si discosta tuttavia dall' opera di Nicomaco nell'analisi del ternario. Dopo aver ribadito il peculiare statuto ontologico della monade e della diade, rispettivamente principi del numero stesso e della divisione, Patrizi pone il ternario all'origine di ogni successione numerica. Alle osservazioni sull'aritmetica e sulle proprietà comuni dei numeri fa seguito un capitolo dedicato alle proporzioni matematiche, il *De analogia*. In esso Patrizi traccia la differenza tra proporzioni continue

---

<sup>661</sup> Cfr. DNM, ff. 147v-148v; GIAMBILICO, *De communi mathematica scientia* 10-11, in ID., *Summa pitagorica*, a cura di Francesco Romano, Bompiani, Milano, 2012<sup>2</sup>, pp. 496-499.

e discontinue, descrivendo l'esistenza di dieci medietà. Il filosofo finisce tuttavia per trattare in dettaglio solo le tre più celebri, classicamente esposte dai pitagorici, ovvero la media aritmetica, la geometrica e l'armonica, soffermandosi soprattutto su quest'ultima.

Nel quinto capitolo, *De numeris mysticis*, Patrizi delinea lo schema ontologico dell'opera, con il quale vengono giustificate le funzioni dei numeri simbolici e le loro applicazioni. Il punto di partenza è l'armonia insita nell'ordine cosmico, fondamento dei rapporti tra gli enti, dei quali i numeri costituiscono l'espressione. Dopo aver ribadito lo statuto intermedio delle entità matematiche, secondo la consueta tripartizione platonica tra mondo divino, enti numerici e mondo sensibile, il filosofo di Cherso propone una più articolata gerarchia in cinque categorie. Questo nuovo ordine comprende in senso digradante l'unità divina, semplice ed ineffabile, gli intelligibili, gli enti matematici, gli esseri sensibili e corporei, ed infine, separato da essi, l'uomo con le sue facoltà. Tale schema sembra costituire ancora una rielaborazione sintetica tratta dal *De communi mathematica scientia*<sup>662</sup>; altresì il tema risulta affine all'esordio dei *Theologumena arithmeticae*<sup>663</sup>. L'ordinamento armonioso dell'intera *scala entis* si fonda sull'Uno o Monade, in virtù dell'applicazione della sua sovrabbondanza ontologica ad ogni ente. Ciascun ente deriva infatti la propria singolarità dall'unità e dalla coesione che l'Uno gli conferisce, e che lo determina in quanto realtà individuale. Pertanto anche i numeri, come i punti sul piano geometrico, dipendono dall'Uno o Monade, che in essi riflette e media la propria natura. Ogni numero va considerato come un aggregato di unità-in base alla definizione di

---

<sup>662</sup> Cfr. GIAMBILICO, *De communi mathematica scientia* 55-56, in ID., *Summa pitagorica*, cit., pp. 556-559.

<sup>663</sup> *Ibidem*, pp. 838-847; in part. pp. 840-841, dove si afferma che l'Uno sia in germe, "σπερματικῶς", tutti i numeri, come tutte le cose in potenza.



Nicomaco di Gerasa ripresa da Patrizi<sup>664</sup>-che trae la propria consistenza ontologica dalla Monade suprema. E tuttavia l'unità aritmetica, pur essendo all'origine degli altri numeri, si colloca sullo stesso piano categoriale della molteplicità. Entrambe derivano i loro attributi quantitativi dall'Uno supremo, assolutamente privo di parti e differenze, misura ineffabile da cui discende ogni altra misura e costituzione numerica. Al vertice di ogni ordine cosmologico e ontologico in cui si dipana il cosmo, nella Monade, si congiunge dunque ogni relazione ed armonia, che da essa promana e discende. In tale dottrina Patrizi scorge il nucleo teorico comune a tutti i filosofi platonici e pitagorici, da Platone a Plotino fino a Giamblico e Proclo. Dopo i cinque capitoli introduttivi, a partire dal sesto, *De Uno*, in cui si richiamano le molteplici corrispondenze tra la Monade e la Divinità, l'opera di Patrizi presenta dieci sezioni dedicate ai numeri della prima decade, secondo il modello espositivo adottato dai compendi di aritmologia classica.

---

<sup>664</sup> Cfr. Nicomachus apud Iamblichi *Theologoumena arithmeticae* 17, 16-17, in ID., *Summa pitagorica*, cit., pp. 860- 861: "Il tre è inizio del numero in atto, che è determinato per composizione (σύστημα) di unità".

## 2. *De numerorum mysteriis*: nessi tra Numeri ed Anima

Tra le pagine del compendio di Patrizi, i nessi tra il numero e l'anima vengono affrontati negli ultimi capitoli, rivolti all'analisi dei numeri divini, enti intelligibili che, in base ad una concezione ripresa da Giamblico, non rappresentano dei meri correlati analogici ma risultano invece in grado di ordinare precisi domini della realtà. In questa disamina, Patrizi si avvale degli estratti raccolti dal poligrafo ed erudito bizantino Michele Psello nel suo *De numeris*. Tale scritto costituisce un'epitome molto contenuta che riassume il quinto, il sesto ed il settimo libro della *Summa pitagorica* di Giamblico, rispettivamente rivolti allo studio aritmologico della fisica, dell'etica e della teologia<sup>665</sup>. Nella grande opera che il filosofo neoplatonico aveva dedicato al pitagorismo<sup>666</sup>, questa sezione risulta perduta, pertanto nel riportare alcuni passi di tali libri, la silloge di Psello si rivela particolarmente preziosa. Dopo i passaggi sul numero fisico, legato alle cause che sovrintendono al mondo sensibile, le digressioni aritmologiche mettono in evidenza il confronto con i principi della fisica aristotelica, espressi in *Fisica* I-IV<sup>667</sup>. Le relazioni numeriche con l'anima emergono in rapporto alla generazione, fenomeno naturale che riflette l'intervento delle categorie di uguaglianza ed

---

<sup>665</sup> DNM, ff. 166v-172r. Cfr. DOMINIC J. O'MEARA, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 1989, pp. 53-85 e pp. 217-229 (testo).

<sup>666</sup> Il *corpus* pitagorico di Giamblico prevedeva probabilmente dieci libri, dei quali soltanto quattro ci sono giunti nella loro completezza. Nella tradizione manoscritta e nelle testimonianze il titolo dell'opera varia e risulta incerto; accogliamo pertanto la proposta di Francesco Romano, il quale propone per la raccolta il titolo di *Summa pitagorica*. Cfr. *Summa pitagorica*, cit., pp. 13-15.

<sup>667</sup> Gli estratti del sesto libro di Psello sono dedicati in sequenza alla causa formale, alla materiale, all'efficiente, al mutamento ed al vuoto. Cfr. D. J. O'MEARA, *Pythagoras Revived*, cit., pp. 61-68.

differenza, e dei numeri che ad esse si associano<sup>668</sup>. Proprio nella generazione degli esseri viventi, composti di anima e corpo, si chiarisce il ruolo causativo di due specie di numeri, il cubico, ovvero il senario elevato al cubo, espresso dal duecentosedici<sup>669</sup>, ed il numero ineguale. Con questo termine si indica genericamente un numero riferito alle tre dimensioni corporee, incompiute ed imperfette rispetto alle precise misure dell'anima, segnate invece dal cubico<sup>670</sup>. Va inoltre evidenziato come l'indagine sul numero fisico in rapporto alla realtà del cambiamento, comprenda anche il tentativo di superare la critica di Aristotele alla concezione pitagorica e platonica, secondo la quale il mutamento va ricondotto alla diade<sup>671</sup>. In base agli estratti di Psello ripresi da Patrizi, emerge come Giamblico abbia suggerito una distinzione tra il principio della differenza, la diade, non soggetta ad alcuna forma di mutamento, ed i suoi effetti, ovvero gli enti differenziati e mutati, pienamente sottoposti invece ad ogni alterazione e modifica<sup>672</sup>.

Seguendo la successione di Psello, appena oltre Patrizi descrive i legami tra la filosofia morale e le proprietà qualitative dei numeri. Anche in questo caso appare evidente il debito con le opere di Aristotele; la sequenza di argomenti ripresi dal *De numeris* ricalca infatti l'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemia*. I principi che fondano l'etica sono misura, limite, perfezione, ordine ed unità e proporzione media, la quale rappresenta il modello stesso del carattere virtuoso. Subito oltre vengono delineate le corrispondenze tra i numeri e le quattro facoltà cognitive dell'anima. Così intelletto, scienza, opinione

---

<sup>668</sup>Tali categorie costituiscono l'espressione sul piano fisico della monade e della diade. Cfr. D. J. O' MEARA, *Pythagoras Revived*, cit., pp. 64-66.

<sup>669</sup>Cfr. *Theologoumena arithmeticae*, 52, 5-17; in *Summa pitagorica*, cit., pp. 906-909.

<sup>670</sup>*Ibidem*.

<sup>671</sup>Cfr. ARISTOTELE, *Physica* III.2, 201b 16-27.

<sup>672</sup>Ne consegue pertanto che Giamblico abbia interpretato i concetti aristotelici di generazione e mutamento servendosi dei principi pitagorici di unità e diade. Cfr. *Pythagoras Revived*, cit., pp. 65-66.

e percezione si riconducono rispettivamente ai primi quattro numeri. La loro natura riflette del resto l'influenza dell'unità, la quale si riverbera anche nel quaternario, nel settenario e nella decade o *tetractys*, somma e compendio tanto dei numeri principali quanto dei principi fondativi dell'etica. I numeri e le proporzioni armoniche configurano quindi le virtù, in opposizione ai vizi, espressione di disordine, squilibrio e mancanza di limite<sup>673</sup>. Alcune precise virtù vengono poi ricondotte ad essi. La saggezza pratica si lega infatti alla triade, mentre la teorica, al pari dell'intelletto, corrisponde all'unità o monade. L'assenza di virtù viene invece associata alla diade. La giustizia si connette poi al quaternario ed al quinario, il coraggio ai numeri dispari, maschili secondo la tradizione pitagorica, mentre per contro la perseveranza, virtù tipicamente femminile, si lega al numero quadrato. Patrizi termina quindi con la terza parte della silloge di Psello, che nell'opera di Giamblico corrisponde al libro conclusivo, il settimo. Il brano espone in modo assai conciso la teologia aritmetica, non più legata all'applicazione analogica dei numeri, ma alla loro intuizione sovrarazionale, la quale permette di accedere alle realtà più elevate, che trascendono l'essere, poste sul medesimo piano degli enti divini. Tuttavia, se si eccettuano brevi rimandi alla natura assoluta ed autoreferente dei numeri sacri, o divini, che li rende prossimi all'Uno o Monade suprema, quest'ultima parte non offre analisi più corpose dell'argomento. Inoltre non presenta riflessioni sull'anima di alcun genere, sia in riferimento alla sua natura, sia alle facoltà cognitive di cui dispone.

Il testo di Patrizi si conclude con un altro estratto di Psello, questa volta dall'opuscolo *De nostris divinis numeris*<sup>674</sup>, dove si considerano

---

<sup>673</sup> Per la definizione di virtù come medietà tra vizi in eccesso e in difetto cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.* II 6.

<sup>674</sup> Cfr. MICHELE PSELLO, *De nostris divinis numeris*, in Paul Gautier, *Psellos et la rhétorique de Longin*, in *Prometheus* 3 (1977), pp. 200-203.

le proprietà di alcuni numeri, presenti in alcuni passi delle Scritture. Il loro valore simbolico viene colto, ad esempio, nei trenta anni che si attribuiscono a Cristo<sup>675</sup>: se si scompone la cifra nella somma di cinque, sette, otto e dieci, i quattro numeri indicano rispettivamente il mondo naturale, il rapporto tra il divenire ed il tempo, e la perfezione della divina Provvidenza. Nel contributo inoltre si rimarca il valore del senario, del settenario e dell'ogdoade, rispettivamente deputati ad esprimere particolari analogie in rapporto ai piani fisico, etico e teologico, secondo la scansione degli ultimi tre libri della raccolta di Giamblico, riproposta dai capitoli finali del *De numerorum mysteriis*<sup>676</sup>.

---

<sup>675</sup> Luca 3, 23.

<sup>676</sup> Cfr. DNM, f. 172r.

## Federico Borromeo ed il *De pythagoricis numeris*

È difficile sottrarsi alla tentazione di valutare il trattato del cardinale Federico Borromeo, *De pythagoricis numeris libri tres*, la cui stesura venne ultimata nel 1627<sup>677</sup>, come l'ultimo atto di una stagione feconda nella letteratura aritmologica, dove, sullo sfondo della griglia concettuale fornita dal platonismo del Rinascimento, la speculazione sulle proprietà qualitative dei numeri si era intrecciata con una certa frequenza con l'analisi dell'anima individuale, dell'*Anima mundi* e dei loro attributi. Infatti, se durante il Seicento in Italia la ricerca sulle virtù dei numeri conosce ancora importanti pubblicazioni, come l'*Arithmologia* del polimate Athanasius Kircher<sup>678</sup> e le opere di Teodato Osio, fondate sulle connessioni tra numero, ritmica e teoria musicale<sup>679</sup>, il lavoro del cardinale Borromeo rappresenta una puntuale critica di tale indagine, ed un riesame dell'antica filosofia che ne aveva accompagnato la fortuna, il pitagorismo, alla quale nella percezione di ogni erudito dell'epoca risultava indissolubilmente legata.

Nel suo amore per le molte espressioni della conoscenza, in cui vanno compresi gli studi di teologia, etica e diritto, all'interno una

---

<sup>677</sup> FEDERICO BORROMEIO, *De Pythagoricis numeris. Libri tres*, a cura di Manuel Bertolini, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni editore, Roma, 2016.

<sup>678</sup> ATHANASIUS KIRCHER, *Arithmologia, sive De abditis Numerorum mysteriis*, Romae, ex typographia Varesii, 1665.

<sup>679</sup> Cfr. TEODATO OSIO, *L'Armonia del nudo parlare con ragione di Numeri Pitagorici*, In Milano, per Carlo Ferrandi, 1637; ID., *Cadmeia Seges; hoc est admirandus humanae vocis ortus...natura et usus*, Mediolani, 1653; ID., *Novarum opinionum et sententiarum...Sylva*, Mediolani, Typis L. Montiae, 1668. Cfr. J.-P. BRACH, *Il simbolismo dei numeri*, cit., pp. 96-98. Sul circolo di eruditi raccolto intorno ad Osio si veda GIANMARCO GASPARI, *Pitagorismo e numerologia a Milano nel primo Seicento*, in *Libertinismo erudito. Cultura lombarda tra Cinque e Seicento*, a cura di Andrea Spiriti, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 66-79. Si segnalano anche le opere di GREGORIO POLIDORI, *Bellum angelicum et elementare, in quo etiam quaternarii numeri praeclariora recensentur*, Apud Michaelangelum Sermatellium, Florentiae, 1601; e ANTONIO CROCI, *Breve discorso della perfezione del numero ternario*, G. Cassiani, Modena, 1623.

produzione letteraria che conta oltre cento opere, Borromeo aveva cercato di conciliare le proprie inclinazioni con la dottrina scolastica, in virtù del tentativo di radunare ogni sapere sotto l'egida di una solida e coesa *philosophia christiana*<sup>680</sup>. Le ulteriori attenzioni verso le nuove conoscenze empiriche, in particolare l'astronomia, condussero inoltre Borromeo a stabilire un intenso contatto epistolare con Galileo Galilei, durato vari anni, che gli permise di conoscere e approfondire i recenti guadagni del metodo scientifico. Un effetto di questo scambio fu la redazione di un breve scritto rimasto incompiuto, l'*Occhiale celeste*, dove Borromeo univa il resoconto delle proprie osservazioni astronomiche, condotte tramite telescopi sempre più perfezionati, alla ricerca di una compatibilità tra le tesi galileiane e la sua prospettiva teologica<sup>681</sup>.

Anche il trattato sui numeri risente di questo approccio, rigorosamente orientato a determinare la legittimità dello studio delle loro virtù. Il *De pythagoricis numeris* si presenta infatti come un'indagine sul simbolismo numerico, avente il fine di stabilire l'uso legittimo della matematica, sancito dal suo ruolo nel metodo empirico-deduttivo di Galileo, e di salvaguardare i principi morali della filosofia pitagorica conciliabili con la fede cristiana, confutandone invece le superstizioni e gli errori<sup>682</sup>. Il libro, diviso in tre sezioni, affronta nella prima la filosofia morale dei pitagorici, mentre nella seconda espone una rassegna storica sulla virtù dei numeri, per poi procedere all'esame

---

<sup>680</sup> Cfr. *DBI, Federico Borromeo*, a cura di Paolo Prodi, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 1971; MARZIA GIULIANI, *Il vescovo filosofo. Federico Borromeo e i sacri ragionamenti*, Olschki, Firenze, 2007.

<sup>681</sup> Cfr. BAM I 52 suss., ai ff. 41r-48v FEDERICO BORROMEI, *Occhiale celeste sive celestis Oculus*. Cfr. GILIOLA BARBERO, MASSIMO BUCCIANTINI e MICHELE CAMEROTA, *Uno scritto inedito di Federico Borromeo: l'Occhiale celeste*, in *Galileiana IV* (2007), pp. 309-341 (alle pp. 321-327 trascrizione dell'opera).

<sup>682</sup> DPN, p. 6: "Nomen denique, et fama pythagoricae scholae ea est, ut cuiuslibet animum, languentem licet, accendere desiderio possit, vel imitandi placidissimos eius scholae mores, quatenus Christianae fidei disciplina patiatur [...] necesse habuimus, in hac instituta *De pythagoricis numeris* disputatione, confutare fraudes etiam, atque fallacias, quas nonnulli, Pythagorae ipsius auctoritate et nomine abutentes, excogitavere".

delle loro proprietà. La terza parte è infine dedicata alle tecniche divinatorie legate ai numeri, in particolare al metodo denominato rota pitagorica<sup>683</sup>, ed anche alle altre interpretazioni di numeri e lettere, intraprese secondo i metodi esegetici della cabbala, giudicate fallaci. A tale riguardo, Borromeo non risparmia l'attacco alle pichiane *Conclusiones secundum Pythagoram*, responsabili di tralasciare le esatte conoscenze matematiche dei greci, in favore del simbolismo numerico<sup>684</sup>. La critica, condotta senza riferimenti espliciti ad opere ed autori, ma attraverso contorte perifrasi, è quindi estesa a Pietro Bongo, il quale, proprio grazie studio delle qualità dei numeri, avrebbe ritenuto di pervenire *ad scientiarum...culmen*<sup>685</sup>. Nel corso dell'intero scritto Borromeo ribadisce d'altra parte a più riprese l'esigenza di una netta separazione tra la matematica quantitativa e deduttiva, necessaria al calcolo, e lo studio del simbolismo numerico, confutando sia le proprietà qualitative attribuite ai numeri, sia le loro applicazioni analogiche.

Si rende tuttavia opportuno precisare come il trattato di Borromeo, stampato in soli due esemplari e rivolto-non diversamente da molti altri suoi testi-ad una circolazione assai ridotta, sia in stretto rapporto con il percorso di formazione dell'autore. Come si evince dalla stessa testimonianza autobiografica di Borromeo nei *Meditamenta Litteraria*, l'opera rappresenta il definitivo congedo dal giovanile interesse verso il simbolismo numerico. Nel suo desiderio di conoscenza, tale

---

<sup>683</sup>Nota anche come sfera di Apuleio o sfera di Democrito, questa tecnica divinatoria, adatta a scoprire se il paziente sarebbe sopravvissuto o meno, viene descritta nella *Lettera di Petosiris e Nechepso*. L'opera è lo pseudoepigrafo di un celebre manuale antico di astrologia, il cui autore probabilmente visse durante il secondo secolo dopo Cristo. La versione latina del testo è attribuita al Venerabile Beda. Cfr. FRANZ BOLL, *Epistula Petosiridi supposita (e cod. Berol. 170, fol. 10)*, in *CCAG VII: Codices Germanici*, Bruxellis 1908, pp. 161-162; PEDRO PABLO FUENTES GONZÁLEZ, "Néchepso-Pétosiris", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. IV, CNRS, Paris, 2005, pp. 601-615.

<sup>684</sup>DPN, p. 113: "Magnus vero numericae huius disciplinae defensor exoritur, qui praesidio firmamentoque eo, multa Catholica dogmata comprobari, publiceque et veluti in theatro defendi posse ait, licet a multis in eo ipse oppugnetur. [...] nimium gloriae nimiumque utilitatis ei tribueremus".

<sup>685</sup>*Ibidem*.



coinvolgimento aveva in effetti portato il giovane cardinale a chiedere la collaborazione di Francesco Patrizi, il quale aveva riassunto le sue ricerche nel *De numerorum mysteriis*<sup>686</sup>:

*Inde studium oritur cognoscendi Numeros; cumque ea cognitio, nec temporis exigui, nec parvi laboris sit, teritur inutiler tempus, quod tam pretiosa res est, acutoque ingenio praediti homines, absque fructu ullo, vel potius magno cum detrimento ibi horas perdunt.*

Come ancora nelle pagine dei *Meditamenta* riporta il passo precedente,<sup>687</sup> l'intento censorio che anima la redazione del *De pythagoricis numeris* è lo stesso che pervade il *De cabbalisticis inventis libri duo*, stampato lo stesso anno<sup>688</sup>. In questo breve compendio, il cardinale aveva in effetti duramente criticato la cabbala cristiana ed i suoi principali esponenti, come Johannes Reuchlin e Paolo Ricci, insieme alle pratiche magiche legate al neoplatonismo rinascimentale, riservando tuttavia nel complesso un giudizio positivo all'opera di Pico<sup>689</sup>. Nell'ambito di questo dominio di studi, un importante interlocutore di Borromeo fu anche il medico e filosofo naturale Giovanni Battista Della Porta, entrato in collaborazione con il cardinale nel 1611, in vista dell'ampliamento della biblioteca

---

<sup>686</sup>FEDERICO BORROMEI, *Meditamenta Litteraria*, Mediolani, 1633, pp. 115-116: "Da ciò trae origine il vivo interesse per lo studio dei numeri. Ed essendo questa occupazione ingente in termini di sforzi e di tempo, un bene così prezioso, questi uomini di grande ingegno vi sperperano le ore, senza alcun frutto, e anzi con grande detrimento". Il testo, un catalogo bibliografico dei suoi scritti, rappresenta l'autobiografia letteraria di Borromeo. I *Meditamenta* vennero editi una prima volta nel 1619, ed una seconda nel 1633.

<sup>687</sup>*Meditamenta Litteraria*, cit., p. 115.

<sup>688</sup>FEDERICO BORROMEI, *De Cabbalisticis inventis libro duo*, Mediolani, 1627; ID., *De Cabbalisticis inventis libri duo*, avec une introduction et des notes par François Secret, De Graaf, Nieuwkoop, 1978. Cfr. S. CAMPANINI, *Federico Borromeo e la qabbalah*, in *Studia Borromaica*, 16 (2002), pp. 101-118.

<sup>689</sup>Sul tenore ambiguo del giudizio di Borromeo nei confronti delle *Conclusiones* pichiane si veda S. CAMPANINI, *Il commento alle Conclusiones cabalisticæ nel Cinquecento*, cit., pp. 176-177. Campanini ascrive il testo di Borromeo al genere del commento polemico *adversus Picum*, al pari delle *Determinationes magistrales* di Pedro Garcia.

Ambrosiana, fondata quattro anni prima. Della Porta aveva dedicato una parte della sue ricerche alla stesura di un testo sul misticismo numerico rimasto incompleto, il *De mirabili numerorum potestate*. Il trattato sui numeri era compreso nella più ampia *Taumatologia*, enciclopedia di *secreta* e *mirabilia* inizialmente destinata all'imperatore Rodolfo II di Asburgo, ed in seguito allo stesso Borromeo. Il progetto dell'opera venne tuttavia abbandonato<sup>690</sup>. Tra le pagine del *De pythagoricis numeris*, le poche osservazioni sull'anima si concentrano nel ventottesimo capitolo del secondo libro, dedicato al quaternario. In poche righe Borromeo tratta le relazioni tra l'anima razionale ed il numero quattro, rinvenute nelle dottrine dei Pitagorici e dei filosofi platonici<sup>691</sup>:

*Multa huic numero mysteria tribuebantur, sed haec precipua erant: hoc numero animam rationalem designabant, et hanc etiam aiebant designari figura tetragona rectangola. [...] Similiter aiebant Platonici animam numerum esse harmonicum, eamque denotare musicis numeris [...] Per quaternarium numerum iurabant, includentes mysteria cuncta [...] sed praesertim ratione praeditam animam significabant. Nam Iamblichus haud uno loco refert, in conspicienda*

---

<sup>690</sup> A dispetto dei tentativi effettuati da Federico Cesi, accademico dei Lincei e sodale di Della Porta, la *Taumatologia* non riuscì infatti ad ottenere l'*imprimatur* ecclesiastico. I due manoscritti che riportano l'indice ed alcuni fascicoli dell'opera, compresa parte del libro sulle virtù dei numeri, sono editi in GIOVANBATTISTA DELLA PORTA, *Taumatologia e Criptologia*, a cura di Raffaele Sirri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2013. Cfr. LUISA MURARO, *Giambattista Della Porta mago e scienziato*, Feltrinelli, Milano, 1978, pp. 21-23; MANUEL BERTOLINI, *Numeri e alterità. L'eco di Pitagora nella Taumatologia di Giovan Battista Della Porta*, in *Bruniana & Campanelliana* XXIII/1 (2017), pp. 211-219; DONATO VERARDI, *La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento. La magia naturale di Giovan Battista Della Porta*, Firenze University Press, 2018, pp. 138-140.

<sup>691</sup> DPN, p. 91: "A questo numero <i Pitagorici> attribuivano molti significati reconditi; uno dei più rilevanti riguarda l'anima razionale, designata dallo stesso numero, ed anche dalla figura geometrica dei rettangoli. [...] In modo simile i Platonici hanno affermato che l'anima è un numero armonico, espresso da rapporti musicali [...] Giuravano sul quaternario, comprendendo in esso tutti i misteri [...] ma principalmente la parte di anima predetta. Giamblico in più di un passo riporta che nella formula di giuramento veniva invocata l'anima razionale".

*iuri iurandi formula, animam rationalem, ob eas quas dixi causas, nominari.*

Borromeo estende quindi l'associazione tra quaternario ed anima razionale anche alla *tetractys* pitagorica, ovvero alla successione dei primi quattro numeri. Egli dimostra altresì di conoscere i vincoli che legano l'anima ai rapporti armonici, senza tuttavia soffermarsi in modo specifico su di essi. A sostegno del legame tra il giuramento sulla *tetractys* e l'anima razionale vengono inoltre citati Giamblico<sup>692</sup>, Macrobio<sup>693</sup> ed i *Carmina Aurea*<sup>694</sup>. E tuttavia al termine del paragrafo, volendo ridimensionare il valore dell'analogia rilevata, fedele alla prospettiva rigidamente scolastica che permea l'opera, Borromeo rimarca il valore ambiguo del simbolismo numerico, spesso proteso tra due significati contrari<sup>695</sup>:

*Sed mysteria haec et symbola rem esse incertam, et modo huc, modo illuc trahi posse, argumento est: quod numerus iste quaternarius, si cum geometricis figuris comparetur, significabit immobilitatem, inertiam, stoliditatem et infimum terrae elementum.*

Evidenziando le incoerenze delle funzioni simboliche ed analogiche dei numeri, e delle figure geometriche relative, il cardinale finisce per giudicare la speculazione aritmologica al pari di un'attività oscura ed incerta, il cui guadagno conoscitivo risulta vano. Borromeo sottolinea

---

<sup>692</sup> Cfr. GIAMBILICO, *Vita Pythagorae* 147, in *Summa pitagorica*, cit., pp. 192-193.

<sup>693</sup> MACROBIO, *In Somnium Scipionis* I, 6, 41; trad. it. cit., pp. 282-283.

<sup>694</sup> *Carmina Aurea* 45; trad. ingl. *The Pythagorean Golden Verses: With Introduction and Commentary*, ed. by Johan C. Thom, Brill, Leiden, 1995, pp. 96-97.

<sup>695</sup> DPN, p. 92: "Nondimeno, questi simboli e misteri costituiscono una materia assai incerta, tale da essere interpretata ora in un modo, ora nell'altro, ed eccone la dimostrazione. Lo stesso quaternario, se tradotto in figure geometriche, significa immobilità, stasi e pesantezza, e riporta al meno nobile degli elementi, la terra".

inoltre come la notevole affinità tra le virtù dei numeri e le allegorie offerte da numerosi passi delle Scritture, e pure dal contenuto simbolico della liturgia ecclesiastica, possa trarre ulteriormente in inganno. Ragionare in base a queste similitudini porterebbe infatti ad assegnare un senso veritativo ad un metodo-quello numerologico-in realtà aperto a molte possibili letture, e quindi passibile di un'interpretazione corretta soltanto da parte di chi conosca e osservi i dogmi della fede<sup>696</sup>.

Conclusioni di questo tenore rappresentano una critica senza appello al ruolo delle qualità numeriche, una critica che peraltro non appare priva di preoccupazioni di ordine morale e teologico, e pertanto legata alla fase di restaurazione che nella politica religiosa aveva fatto seguito al periodo postconciliare<sup>697</sup>. Vicino ad un metodo di indagine parzialmente fondato sulla verifica empirica, che risente dei contatti con Galileo, ed in misura ancor più rilevante dell'influenza neostoica del filosofo ed umanista Giusto Lipsio, con cui era entrato in corrispondenza nel gennaio 1596 al tempo del suo soggiorno romano<sup>698</sup>, Borromeo individua nello studio delle virtù dei numeri un'occupazione priva di reale utilità. Il quadro metafisico di fondo è d'altra parte del tutto mutato. Il neoplatonismo del Rinascimento, spesso l'*Urgrund* delle speculazioni sulla natura qualitativa del numero, con la sua insistenza sui vincoli che legano l'anima alle

---

<sup>696</sup> DPN, p. 87: "Atque vim efficaciamque numerorum, persimilem esse apparet sensibus divinae Scripturae allegoricis tropologisque, qui persaepe sensus mirifici sunt, et cum magna utilitate tractantur atque considerantur. Sunt etiam numeri persimiles sacris Ecclesiae ritibus, atque cerimoniis quibus magna saepe mysteria includuntur. Illud tamen tenendum est, haec omnia ex interpretantium arbitrio ferme pendere, quae cum non dedeant, arbitrio piarum mentium admittuntur".

<sup>697</sup> In parziale continuità con l'opera del cugino Carlo, Federico Borromeo adotta sotto questo profilo una propria politica pastorale, incentrata sull'omiletica. Cfr. DANILO ZARDIN, *Carlo Borromeo e la cultura religiosa della Controriforma*, in *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 1 (2009), pp. 41-61; MARZIA GIULIANI, *Il vescovo filosofo*, cit.

<sup>698</sup> La corrispondenza è pubblicata in ROBERTA FERRO, *Un dialogo tra intellettuali: la creazione di una grande biblioteca (Federico Borromeo e Giusto Lipsio)*, in *Studia Borromaica* 19 (2005), pp. 311-349.

influenze celesti e soprasensibili, non può conciliarsi con un pensiero che, pure in vista del tentativo di una costruzione unitaria, resta scrupolosamente attento a stabilire i confini di ogni disciplina, secondo un'impostazione più retorica che autenticamente teoretica<sup>699</sup>.

Altresì il vivo interesse di Borromeo per le scienze empiriche, fondate sul calcolo delle quantità numeriche, comporta il rigetto dell'aritologia. Così, non senza alcune affinità con il percorso filosofico di Pico, è possibile riscontrare nella fase più tarda del pensiero di Borromeo una presa di distanza definitiva dall'indagine sui numeri e sui loro attributi, ed invece una notevole attenzione per le discipline empiriche e osservative, ed i loro metodi di indagine<sup>700</sup>.

Avendo dunque risolutamente criticato le proprietà mediatrici dei numeri, nel compendio del cardinale Borromeo ogni riflessione sui rapporti proporzionali e armonici dell'anima non può che rimanere preclusa.

---

<sup>699</sup> Cfr. ANDREA BATTISTINI, *Tra l'istrice e il pavone. L'arte della persuasione nell'età di Carlo e Federico Borromeo*, in *Studia Borromaica*, 21 (2007), pp. 21-40, in part. pp. 31-40; MARZIA GIULIANI, «Della Scrittura Sacra»: *Federico Borromeo e la critica filologica di Giulio Camillo Delminio e Giusto Lipsio*, in *Nuove ricerche su codici in scrittura latina dell'Ambrosiana (Atti del Convegno Milano, 6-7 ottobre 2005)*, a cura di Mirella Ferrari e Marco Navoni, Vita e Pensiero, Milano, 2007, pp. 451-472, in part. pp. 468-471.

<sup>700</sup> Cfr. LOUIS VALCKE, *Des Conclusiones aux Disputationes*, cit.

## Considerazioni conclusive

Durante la stesura del progetto di ricerca mi sono proposto di evidenziare i rapporti tra l'anima ed i numeri, prendendo in esame le loro proprietà qualitative ed analogiche, nelle pagine delle principali opere della letteratura aritmologica del Cinquecento italiano, fino ai primi decenni del secolo successivo. Ai fini della mia ricognizione, ho pertanto esaminato i testi nei quali il tema viene affrontato nella forma più ampia e completa, dal *De universalis Anima traditionis opus* di Cristoforo Marcello, fino al *De pythagoricis numeris* di Federico Borromeo.

Nel suo articolato commento al *De anima*, Cristoforo Marcello esprime una consistente attenzione nei confronti dei valori numerici relativi all'anima ed alle sue facoltà. Una parte considerevole dello studio di Marcello, al sesto libro del trattato, verte infatti sull'analisi delle facoltà dell'anima, descritte *per numeros*. Fondate sulle dottrine di vari platonici, da Platone stesso fino a Plutarco, Plotino e Proclo, di Claudio Tolomeo e quindi di pensatori del Rinascimento come Pico e Ficino, le riflessioni di Marcello non si spingono tuttavia fino ad implicare rimandi a pratiche magiche, profetiche od estatiche, oppure alla possibilità di convogliare il potere degli influssi celesti. Avendo esaminato anche il *De animae sanitate*, dialogo di Marcello sull'anima che affronta l'argomento aritmologico in via del tutto marginale, risulta certo come nel loro insieme le digressioni del filosofo veneto non comportino alcun riferimento ad operazioni di ordine magico o divinatorio. Attenendosi fedelmente al modello dei dialoghi aporetici,

una volta affrontato, il tema della magia viene piuttosto inteso come una perfetta metafora della *cura animae*, che, stando all'insegnamento di Socrate, l'esercizio dell'attività filosofica dovrebbe sempre richiedere. Nel VI libro dell'*Opus de anima*, il suo contributo più rilevante sulle proprietà dei numeri, Marcello rimane pertanto nel solco della tradizione psicologica più consueta, senza che il rilievo dato ai rapporti armonici dell'anima implichi l'accesso a modalità cognitive in grado di connettersi direttamente ai piani superiori dell'essere, od alle forze che animano il cosmo.

Di natura differente è l'analisi condotta da Francesco Zorzi nel *De Harmonia mundi*. Seguendo un progetto dalle molteplici fonti, in cui il pensiero neoplatonico si sovrappone alla letteratura cabalistica ebraica e cristiana, Zorzi scompone ogni principale elemento della sua esposizione, volta a dimostrare la solida architettura del cosmo, in precisi rapporti di ordine numerico, geometrico e musicale, dai quali derivano sia le proprietà dell'anima dell'uomo sia gli attributi dell'*Anima mundi*. Diversamente dalle indagini di Marcello, pur restando profondamente influenzato dal neoplatonismo rinascimentale, nel capolavoro di Zorzi accanto ai temi più consueti del pensiero platonico si impongono la continua riflessione sulle Scritture, ed i metodi per interpretare il testo biblico propri della tradizione cabalistica. Le equivalenze tra lettere e numeri assumono un ruolo determinante, al punto che nelle digressioni sulla natura e sulle facoltà dell'anima prevale il valore performativo dell'alfabeto e della lingua ebraica. La struttura dell'anima individuale e cosmica discende pertanto da precisi intervalli armonici, e dai valori numerici assegnati alle lettere dell'ebraico, lingua sacra che veicola i molteplici sensi delle Scritture. Nel riconoscimento di queste fonti, facendo proprio un motivo della letteratura cabalistica cristiana, Zorzi pone su

un piano privilegiato il Tetragramma, il *Nomen* sacro di quattro lettere, nel quale riposano gli arcani della creazione<sup>701</sup>.

Esaminando i trattati sul settenario di Farra e di Paolini, cronologicamente posteriori al *De Harmonia mundi*, a causa del notevole influsso della gematria, riemerge la presenza di numerosi motivi cabalistici. Frequenti tra le pagine delle *Hebdomades*, nel *Settenario* di Farra, ed anche nella *Summa* di Bongo, le diversioni intorno a numeri, anima e sefirot, testimoniano il radicamento di questa influenza. Attraverso il mutamento sancito dal *De Harmonia mundi* e dalla letteratura sui *nomina divina*, le relazioni tra anima e numero vengono dunque affrontate tramite metodi ermeneutici, i quali, quando non si rifanno direttamente alle interpretazioni della cabbala, ne costituiscono di fatto la derivazione. È indubbiamente il caso, in questa prospettiva, dei numerosi calcoli presenti soprattutto nelle *Hebdomades*, spesso condotti intorno alle lettere ed ai nomi del verso di Virgilio intorno a cui si articola l'intero testo. Un esempio di questa tendenza va colto nell'analisi del nome Uranici, scomposto nelle sue lettere, le quali, attraverso una serie di affinità ed assonanze spesso del tutto arbitrarie, vengono riportate non solo a numeri, ma anche ad altri nomi, che denotano ulteriori significati, in grado di chiarire l'interpretazione del termine di partenza<sup>702</sup>. Un altro indicativo influsso del capolavoro zorziano sui testi di Paolini e di Farra va colto nell'equilibrio compositivo delle due opere. Entrambi i lavori sul settenario presentano una ripartizione attenta, che ricorda la precisa architettura del *De Harmonia mundi*, con bilanciate simmetrie nella suddivisione dello scritto, come indica l'impianto testuale delle *Hebdomades*, distribuito in sette libri e quarantanove capitoli. In altri

---

<sup>701</sup> Si veda in proposito DHM 1, 5, 17.

<sup>702</sup> Cfr. *Hebdomades*, pp. 142-143: “[...] in nomine enim Uranico septae sunt literae, quarum nulla sine maximo mysterio est a nobis posita [...] haec tria verba simul iuncta finem significant, οὐρα enim graece caudam significat, quae pro fine usurpatur, reliqua quatuor verba victoriam pollicentur, νίκη enim graece est victoria [...]”.



termini, l'architettura del testo esprime ed intende rimarcare il valore veritativo dei legami tra numeri e anima. Si rende tuttavia necessario precisare che, a confronto del testo zorziano, il *Settenario* ed il trattato di Paolini non possiedono una disposizione altrettanto elaborata e minuziosa. Eppure la ripartizione del testo risulta cruciale anche nel *Settenario*, dal momento che nel trattato di Farra ogni capitolo rappresenta la fase di un'ascesa scandita dalla successione di alcune figure, dei ed eroi del mito (Mercurio e Psiche) oppure *prisci sapientes* (Omero, Zoroastro e Socrate). Associate al principale motivo del numero sette, sviluppato in ogni parte dell'opera, tali figure sembrano assumere la natura di veri e propri modelli o *loci* di una particolare topica, affine all'*ars memorandi* concepita da Giulio Camillo Delminio<sup>703</sup>.

Sul piano dei contenuti, nelle pagine del trattato di Farra possiamo invece scoprire una notevole espansione degli accordi e dei rapporti armonici ai quali l'anima è connessa. Nel settimo ed ultimo libro del *Settenario*, alla mente umana non compete solo la meditazione su valori numerici ed armonici, ma anche la contemplazione di imprese, figure e simboli, al pari di altri reperti iconografici, come medaglie e corone. Tale processo si verifica sulla base delle necessità cognitive dell'anima, giunta quasi al termine del suo *iter* purificatorio, e dunque ormai oltre il dominio del linguaggio verbale ordinario. Così l'estesa scala di simmetrie e relazioni cui l'anima si accosta sembra espandersi ben oltre le valenze dei numeri interi, nel segno di una ricerca che, pur mancando di un linguaggio concettuale autonomo, amplia ulteriormente le indagini sui numeri proprie del neoplatonismo e della cabbala. A questo proposito, non casualmente, Farra mostra di far ricorso a numerosi *exempla* tratti dal mito. Vi è dunque l'afflato di una mistica dell'anima: ormai pervenuta ad un elevato grado di

---

<sup>703</sup> Cfr. J.-P. BRACH, *Il simbolismo dei numeri*, cit., p. 83.

purificazione e di innalzamento delle proprie facoltà cognitive, l'anima individuale è in grado di conoscere gli *Archetypi*, i pensieri della stessa Mente Divina, mediati da geroglifici, simboli, proporzioni numeriche ed armoniche. E tuttavia nelle analisi di Farra la dimensione, insieme ontologica e cognitiva, dei rapporti tra l'intelletto e tali oggetti della *filosofia simbolica*, non si intravede sempre con particolare chiarezza. Sullo sfondo del più generale processo di *elevatio animae*, rimane essenziale il legame tra l'intelletto ed il settenario, il numero in grado di giustificare la dialettica ascensiva espressa dall'opera nel suo insieme. Il percorso che permette l'elevazione dell'intelletto si manifesta, insomma, in una totalità che si articola necessariamente in sette momenti. In questo modo il numero sette distribuisce le sue proprietà lungo l'intero cammino, partecipando anche alla particolare mediazione liturgica descritta nel quarto capitolo<sup>704</sup>.

La virtù mediatrice del settenario viene celebrata anche nelle *Hebdomades* di Paolini, unitamente al verso virgiliano su Orfeo, protagonista dell'intera esposizione. Rispetto alle analisi di Farra, Paolini appare tuttavia più concentrato sul tema già ficiniano delle influenze *ex Anima mundi*, le quali pervadono e vitalizzano ogni piano dell'essere<sup>705</sup>. E tuttavia, le speculazioni aritmologiche di Paolini convergono intorno al riconoscimento di un pieno accordo tra le diverse facoltà dell'anima, in modo da rendere possibile l'attrazione degli influssi celesti e dimostrare, secondo uno stile a volte rapsodico e confuso, le numerose corrispondenze segnate dal settenario. Questa integrazione avviene mediante l'esame di due discipline, la musica e la retorica. Pur dando prova di non possedere profonde conoscenze sulla teoria musicale del Cinquecento, e sui dibattiti che ne dirigevano

---

<sup>704</sup> Cfr. *Settenario*, pp. 60r-63r.

<sup>705</sup> Cfr. *Hebdomades*, pp. 202-203.

i nuovi sviluppi, nelle sue indagini Paolini sembra privilegiare la musica, mostrando una particolare attenzione per gli intervalli della scala diatonica, grazie ai quali viene determinata l'armonia complessiva dell'anima<sup>706</sup>. Cesare Vasoli ha suggerito che la celebrazione da parte di Paolini della teoria musicale e della sua pratica, di cui rileva le peculiari caratteristiche, equivalga a fare della musica una sorta di linguaggio sacrale e liturgico, e dunque privo di elementi profani<sup>707</sup>.

Nelle pagine delle *Hebdomades*, il settenario rappresenta quindi una chiave interpretativa universale. Ad esso rispondono le innumerevoli consonanze che pervadono l'intera struttura del cosmo, tramite le quali l'*Anima mundi* influenza e governa il mondo sublunare. In base a ciò, l'operatività della magia discende dalla conoscenza delle regole che governano tali armonie. A questo riguardo, Paolini non arriva a delineare una vera e propria teoria magica, benché vari passi delle *Hebdomades*, specialmente gli ultimi due capitoli del quarto libro, sembrano fare cenno ad una forma di magia celeste, in grado di attrarre gli influssi desiderati. In tale direzione, uno degli indizi più eloquenti è rappresentato dal richiamo alle *tres regulae* astrologiche, riprese principalmente dalla magia musicale del *De Vita*, che permettono di attrarre le forze celesti<sup>708</sup>. L'atteggiamento di Paolini verso la magia rimane quindi ancipite e contraddittorio. Se per un verso, come già evidenziato, il filosofo di Tricesimo rifiuta la magia demonica e modera alcune affermazioni, facendo riferimento alle pronunce della censura religiosa e delle autorità ecclesiastiche,<sup>709</sup> per

---

<sup>706</sup> *Ibidem*, pp. 131-134.

<sup>707</sup> Cfr. C. VASOLI, *Il tema musicale e architettonico della "Harmonia mundi"*, cit., p. 205:

“Sicché l'insistenza sui poteri eccezionali che la musica, ricondotta alle sue origini sacrali e magiche, può offrire agli uomini ed alle società è anche la difesa di una concezione della teoria e della pratica musicale che non può e non deve essere 'profanata', togliendole il significato e potere di una sorta di linguaggio sacrale”.

<sup>708</sup> Cfr. *Hebdomades*, p. 199: “Tres autem dicunt Astrologi esse regulas cognoscendi convenientiam tonorum cum sideribus teste Ficino”. Cfr. FICINO, *Opera*, pp. 562-563.

<sup>709</sup> *Hebdomades*, pp. 207-208.

l'altro i rimandi all'uso di talismani ed alle preghiere angeliche, filtrati da una buona conoscenza delle dottrine di Tritemio e di Cornelio Agrippa, lasciano suggerire, se non la pratica effettiva di una forma di *magia coelestis*, perlomeno un notevole approfondimento della teoria. Rafforzano questa interpretazione le numerose corrispondenze tra il settenario ed i sette pianeti, dispositori delle influenze celesti, di assoluto rilievo nella magia planetaria di Tritemio e Ficino.

Se di un'espressa adesione all'operatività magica non si può parlare, in ogni caso il trattato di Paolini, come d'altronde l'opera di Bongo, dichiara consapevolmente l'esistenza di una *scientia numerorum*, disciplina che si occupa delle proprietà qualitative dei numeri. Oltre alle continue analisi numeriche che costellano le loro pagine, lo studio simbolico dei numeri gode in entrambe le opere di un'accurata descrizione, disponendo nelle *Hebdomades* addirittura di un intero libro, il quinto. Così, anche se le corrispondenze ed i vincoli tracciati dai numeri figurano quasi in ogni pagina delle *Hebdomades*, Paolini ha comunque preferito riservare alla disciplina che li esamina un libro apposito, provvedendo anche a tracciarne le relazioni con altri domini del sapere. Fornita di una propria autonomia disciplinare, grazie all'esame delle proprietà dei numeri l'aritmologia è in grado di predisporre all'indagine sugli enti celesti ed incorporei, e, secondo una significativa concordanza con il settimo libro della raccolta pitagorica di Giamblico, pure allo studio della teologia, preparando quindi l'intelletto ad una progressione cognitiva diretta alla conoscenza della divinità e delle intelligenze celesti<sup>710</sup>. Dunque, in forma meno esplicita rispetto al *Settenario*, il quale ricava la propria coesione disponendo l'*itinerarium mentis* in base ai differenti gradi di apprensione

---

<sup>710</sup>*Ibid.*, p. 236: "Per hanc scientiam numerorum res quoque divinas declarabant, ut auctor est Proclus in eo quem supra nominavimus libro. [...] Oportet autem et de singulis dicere, et quod Theologia intelligibiles quidem preparat notiones per mathematicas, quaecunque enim rudibus captu difficilia, et ardua videntur de Deorum veritate, quae percipiuntur. Haec mathematicae rationes fide digna, et plana, luceque ipsa clariora demonstrant".

dell'intelletto, scanditi dai capitoli, anche l'opera di Paolini pone in primo piano la relazione conoscitiva tra l'anima, gli enti numerici ed i più elevati piani del cosmo. Tale accesso cognitivo, aperto dalla comprensione delle qualità dei numeri e dei moduli armonici, consente di raggiungere ulteriori domini di conoscenza, dalla teologia, alla filosofia naturale nel suo aspetto di *scientia animae*, a pratiche volte ad attrarre gli influssi celesti, come la magia planetaria. A questo riguardo è necessario ribadire come l'impiego delle *qualitates* numeriche-centrale nelle *Hebdomades*-rappresenti uno dei motivi di fondo della pratica magica del Rinascimento, come è possibile verificare nei testi di alcuni illustri pensatori della prima età moderna, da Tritemio ad Agrippa, a Ficino-soprattutto con riguardo ai suoi commenti sui dialoghi platonici-fino a Giordano Bruno, John Dee e Robert Fludd.

Ancora, nella prospettiva di un accesso ai piani superiori dell'essere, emerge la peculiarità dell'approccio di Alessandro Farra, il quale, al termine del suo percorso di elevazione dell'anima, inizia a descrivere simboli e imprese. Privi di un dichiarato impiego magico o divinatorio, nella loro funzione analogica imprese e simboli occupano uno spazio intermedio, posto tra le *imagines agentes* della tradizione ermetica medievale<sup>711</sup> e le figure della mnemotecnica del Rinascimento. Composti da figure umane, animali o vegetali, oppure da oggetti o strumenti, in base alle stesse catene di associazioni mediante cui vengono forgiate le *imagines* mentali dell'arte mnemotecnica<sup>712</sup>, ad un primo esame simboli ed imprese non sembrano equiparabili ai numeri. E tuttavia, nella *filosofia simbolica*

---

<sup>711</sup> Sulle immagini astrologiche e le loro *virtutes* nella magia medievale cfr. NICOLAS WEILL-PARROT, *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance*, Honoré Champion, Paris, 2002; ID., *Magie solaire et magie lunaire: le soleil et la lune dans la magie astral (XIIe-XVe siècle)*, in *Il sole e la luna. The Sun and the Moon* (Micrologus XII), Sismel, Firenze, 2004, pp. 165-194.

<sup>712</sup> Cfr. LINA BOLZONI, *Costruire immagini...*, in *La cultura della memoria*, cit., pp. 60-61.

vengono allineati sullo stesso piano di indagine, al punto che Farra sembra volerli ricondurre ad una particolare proporzionalità, da cui sarebbero costituiti. La suddivisione delle imprese in tre generi, nei quali vanno compresi altri segni ed immagini, come corone e geroglifici, sembra d'altra parte confermare questa lettura. In base infatti a questa tripartizione, ogni genere viene rispettivamente assegnato al piano terreno, a quello celeste, ed al divino, oltre alle sorti umane che vi corrispondono. Tali correlazioni dimostrano a nostro parere come imprese e simboli possano assolvere a pieno titolo alla loro funzione mediatrice, al pari di numeri e moduli armonici<sup>713</sup>. Resta dunque al centro delle loro proprietà la *vis connectendi*, per mezzo della quale diventa possibile congiungere l'intelletto alle idee che dimorano *in mente Dei*<sup>714</sup>.

Farra decide inoltre di affidare una compiuta spiegazione della loro modalità di intervento al mito; in altre parole, in quanto ricordi ed immagini, le imprese, *operationi* dell'intelletto, accostandosi alle idee ed agli archetipi divini vengono immediatamente vivificate, proprio come nel mito della nascita di Dioniso i fulmini di Giove inceneriscono i titani, portando alla nascita del dio. Rispetto alle ponderate valutazioni di Marcello, ma anche all'esegesi di Zorzi, che vincolano sempre l'espressione letteraria a definizioni, concetti e valori numerici, possiamo affermare che dal pieno Cinquecento l'enciclopedismo delle Accademie abbia permesso di esprimere i rapporti tra anima e *rationes* numeriche anche tramite l'impiego di simboli, metafore e figure retoriche, come vari passaggi delle speculazioni di Farra, Paolini e Bongo dimostrano in evidenza. Così, attingendo al vasto repertorio mitico e simbolico del Cinquecento,

---

<sup>713</sup>Cfr. *Settenario*, pp. 270v-271r.

<sup>714</sup>*Ibidem*, p. 270r.

Farra assegna ai simboli ed alle imprese una mediazione essenziale, che consente all'anima di avvicinarsi alle intelligenze superiori.

Considerando invece il lavoro di Borromeo, redatto ormai dopo gli esordi del XVII secolo, si avverte una cesura. Anche se appare inalterata la consapevolezza dell'esistenza dell'aritmologia formale, e del suo ambito di indagine, gli sforzi di Borromeo, che nello scritto rinnega il giovanile interesse per il simbolismo dei numeri, sono protesi a confutarla. Affidandosi sia ai dogmi cristiani, riletta alla luce dell'esperienza della Controriforma, sia al nuovo metodo scientifico inaugurato da Galileo, secondo una personale interpretazione dello stesso, il cardinale critica il concetto di qualità numerica, passibile di applicazioni incerte e vane, soprattutto nell'esegesi dei testi sacri.

Nel quadro di questo lungo arco temporale, che dal pieno Rinascimento procede fino ai primi decenni del XVII secolo, possiamo allora individuare alcuni elementi di fondo, che accomunano le opere trattate. Il primo e decisivo elemento di continuità è senz'altro l'attenzione verso una lettura numerologica dell'anima e delle sue facoltà, a partire dall'*Opus* di Cristoforo Marcello, il quale introduce alcune istanze della filosofia platonica, e principalmente la riflessione sulle proprietà dei numeri, nel contesto aristotelico della *scientia animae*. Ancora a tale riguardo, un elemento che si coglie facilmente nell'analisi dei testi scelti, da essi condiviso, risiede nella funzione anagogica esercitata dai numeri nei confronti dell'anima. Senza che comportino necessariamente-come si è detto-applicazioni di ordine magico, teurgico o divinatorio, la conoscenza e l'apprensione delle qualità numeriche permettono all'anima individuale di elevarsi, perfezionando i suoi attributi. Tali processi possono sfociare in un percorso *in ascensu*, ben noto al pensiero platonico ed alla teologia medievale, rivolto alle intelligenze celesti ed agli attributi divini, ed in ogni caso al potenziamento delle proprie facoltà intellettive. Sul piano

ontologico, i legami cognitivi con i numeri sono resi possibili dalla natura stessa dell'anima, la quale si mostra sorretta da precisi rapporti numerici ed armonici, corrispondendo ad essi sia nei livelli psichici in cui si articola, sia nelle facoltà che ne determinano la composizione.

Su tali basi, diviene quindi necessario osservare come, nei loro nessi con l'anima, alcuni numeri rispetto ad altri sembrano assumere funzioni più rilevanti, addirittura fondamentali. Senza dubbio il settenario rivendica questa centralità, come risulta del tutto evidente nei trattati di Farra e Paolini, ma anche nel commento di Marcello, e nelle pagine del *De Harmonia mundi*. Marcello infatti interpreta le sette proporzioni della psicogonia platonica come una settuplice divisione, che corrisponde alla partizione dell'anima in sette *facultates*<sup>715</sup>, mentre Zorzi, riprendendo gli *Harmonica* di Tolomeo, pone quale modulo armonico dell'anima nel suo complesso il bisdiapason, correlativo al settenario<sup>716</sup>. Nella composizione dell'anima si dimostra inoltre altrettanto importante il ternario, specialmente in numerosi passaggi del *Numerorum mysteria*<sup>717</sup> e del capolavoro zorziano. Entrambi i testi, d'altra parte, attraverso la rievocazione del vincolo istituito dalle tre medietà platoniche e dalla stessa Trinità, riprendono fonti classiche e medievali. Nella divisione scandita dal tre e dai suoi multipli, il *De Harmonia mundi* rivela inoltre uno dei principali moduli compositivi dell'opera. Altrettanto importante, in un'opera profondamente influenzata dal pensiero di Plotino e di Proclo, è la *trina divisio* delle principali categorie della filosofia neoplatonica, Uno, Intelletto ed Anima. In tutti gli scritti esaminati, fatta eccezione per i lavori di Marcello, emerge quindi il ruolo centrale della decade. Numero della *tetraktys* pitagorica e sintesi delle proprietà dei primi quattro, nell'aritmologia rinascimentale,

---

<sup>715</sup> Cfr. DeAO, pp. 260v-262r.

<sup>716</sup> Cfr. DHM 1, 5, 9.

<sup>717</sup> Cfr. NMa, pp. 141-144.



ormai profondamente influenzata dalla cabbala, la decade rappresenta il principale corrispettivo numerico delle sefirot, i dieci attributi divini nei quali si sostanzia l'intera creazione.

In rapporto all'armonia ed alle funzioni dell'Anima del mondo, pur all'interno di un contesto dominato dalla determinante influenza di Ficino, il pensiero degli autori sembra invece divergere. Marcello si pone in continuità con il pensiero ficiniano, anche se esclude ogni ruolo dell'Anima universale nella generazione dei viventi<sup>718</sup>. Su altri punti controversi, le sue posizioni appaiono più sfumate, come a proposito della teoria dello *spiritus* o veicolo dell'Anima del mondo. Anche dopo aver contestato l'esistenza dello *spiritus*, tra le righe del suo scambio epistolare con Diacceto Marcello sembra però in buona sostanza accogliere la psicologia ficiniana. Prima di approvare le ragioni dell'allievo di Ficino, Marcello tuttavia insiste sull'unità dell'*Anima mundi*, la quale, rispetto agli altri enti, sarebbe dotata di una maggiore coesione unitaria<sup>719</sup>. Farra ed in modo ancora più marcato Paolini aderiscono invece più strettamente al modello ficiniano, per il quale l'Anima del mondo pervade ogni cosa, e, grazie all'intervento dello *spiritus*, perfetto equivalente del suo corrispettivo umano, diffonde nel cosmo le sue idee e *rationes*. Eppure, la dipendenza dalla concezione di Ficino non implica un'identità di vedute. Come già evidenziato da Walker<sup>720</sup>, rispetto a Ficino Paolini sottolinea con maggiore energia la natura proporzionata dell'anima cosmica, e la sua capacità di essere attratta dall'armonia presente in tutte le cose-*excitaret harmonia, qua valde illa delectatur*<sup>721</sup>-al punto che tramite essa si compie ogni evento miracoloso o straordinario<sup>722</sup>:

---

<sup>718</sup> DeAO, pp. 119r-121r.

<sup>719</sup> Cfr. *De pulchro*, pp. 276-279 e p. 293.

<sup>720</sup> Cfr. D. P. WALKER, *Magia spirituale...* cit., p. 183.

<sup>721</sup> *Hebdomades*, p. 201.

<sup>722</sup> *Ibidem*: "Al punto che si trova in ogni cosa e tutto pervade, come afferma ogni filosofo platonico. Anche Plinio nel suo secondo libro lo conferma, quando sostiene che gli eventi straordinari non possano avere altra causa oltre alla sua natura onnipresente, ed all'intervento

[...] *adeo ut cum illa in omnibus insit rebus, et vigeat, ut Platonici omnes volunt, et Plinius videtur confirmare libro 2, ubi causam miraculorum non aliam afferri posse dicit, quam diffusae per omne naturae subinde aliter, atque aliter numen erumpens; secundum illas ipsas rationes, seu proportiones, quibus in quibusque rebus inest, harmonia excitata, ad motum impelleretur [...]*

L'insistenza sulla capacità degli enti sublunari di attrarre l'Anima del mondo e le sue potenze, poste oltre il piano delle sfere celesti e dei loro influssi, è così un tratto originale del pensiero di Paolini. Come si è avuto modo di osservare, tale approccio risente almeno dell'influsso del pensiero di Tritemio e Agrippa, negli spazi di un contesto, quello delle accademie venete del XVI secolo, in cui gli interessi nei confronti della teoria e della pratica della musica, e verso la tonalità e gli accordi armonici nelle loro varie declinazioni, erano assai radicati e diffusi.

Valutando invece le opere dei singoli autori, benché le principali fonti delle riflessioni su anima e numero siano le medesime, occorre concludere che il pensiero di ognuno di essi, da Marcello a Zorzi, a Farra, Paolini e Bongo, lascia emergere comunque alcuni apporti innovativi, rilevati nei capitoli precedenti. I contributi originali di ogni opera si inseriscono comunque nell'ambito della filosofia platonica, e delle sue espressioni teoriche maggiormente condivise. Infatti, anche quando si profilano l'incontro o l'introduzione di concetti di differente provenienza, come ad esempio accade nei testi di Marcello e Paolini nel confronto con alcune istanze dell'aristotelismo, l'impostazione neoplatonica degli autori tende a integrarli senza particolari contrasti. Lo studio e l'impiego della qualità dei numeri si concilia d'altronde

---

divino, in base alle stesse proporzioni ed armonie che la spingono a diffondersi e ad animare gli enti [...]"

perfettamente con l'orientamento neoplatonico del loro pensiero; anzi, nelle sue linee concettuali di fondo, il neoplatonismo del Rinascimento sembra apparentemente l'orizzonte necessario di ogni digressione aritmologica<sup>723</sup>. Anima e numero si incontrano in un cosmo ed in una realtà ordinati secondo una puntuale disposizione gerarchica, dove le idee e le intelligenze celesti, subordinate all'Unità divina, sovrintendono ad ogni altro ente. Analogamente, sul piano cognitivo, l'apprensione qualitativa di numeri e rapporti armonici comporta sempre-more *platonico*-un distacco dalla dimensione più materiale ed inferiore, e l'ascesa dell'intelletto verso le realtà più elevate. Sullo sfondo di questo quadro speculativo, anima e numero si manifestano affini, entrambi avvinti in una prossimità ontologica e conoscitiva che permette di valutare le loro relazioni.

Alla luce dei punti emersi, l'anima ed i nessi numerici nei quali si sviluppano la sua struttura e le sue facoltà appaiono legati da una simmetria speculare. In altri termini, nei numeri e nei rapporti proporzionali che le articolano, l'anima individuale e l'anima cosmica riflettono la loro stessa consistenza ontologica. Le armonie che connettono l'anima-tanto l'umana quanto l'*Anima mundi*-con il cosmo e gli altri enti, ne contrassegnano infatti la natura, e la tensione nell'approssimarsi alle realtà ideali o divine. Questa specularità si rivela anche nella comune funzione mediatrice di anima e numero, essendo entrambi-nel contesto della filosofia rinascimentale, e della sua riproposizione di temi e concetti platonici-veicoli di corrispondenze e di influssi di forze. Il rapporto speculare tra anima e

---

<sup>723</sup> Di contro, alcuni recenti contributi hanno dimostrato come nella prima età moderna l'adesione all'aristotelismo potesse conciliarsi senza particolari tensioni con teorie e pratiche attinenti alla magia ed alla cabbala. Non sempre ed in ogni caso, infatti, nel pensiero del Rinascimento la visione armonica dell'anima ha trovato la propria collocazione elettiva in una cornice di stampo neoplatonico Cfr. BERND ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritus*, Niemeyer, Tübingen, 2007.

numero risulta ben evidente nel *De Harmonia mundi*, opera che nell'estensione dei capitoli sembra volerne descrivere, in piena coerenza con le istanze di fondo del pensiero di Zorzi, la dettagliata cartografia. Su un altro versante, in un trattato come il *Settenario*, attraverso la continua elevazione dell'intelletto, condotta mediante l'apprendimento di simboli, lettere ed imprese, veicoli di influssi e di significato retti da una ben determinata *ratio* armonica, e dunque analoghi agli enti numerici nelle loro qualità e funzioni, il rispecchiamento reciproco di anima e numero si rivela secondo modalità differenti. Le sette stazioni dell'itinerario mistico di Farra finiscono infatti per determinare l'identità stessa dell'anima, la quale si costituisce sempre a partire dalla mediazione ideale o spirituale cui si approssima<sup>724</sup>, secondo un registro conoscitivo in grado di estendere i confini segnati dai rapporti numerici ed armonici fino ad allora più consueti. Infine, nello stesso testo di Farra, come d'altra parte nelle opere di Zorzi e di Bongo, tra le coordinate delle riflessioni su anima e numero è possibile intravedere l'emersione di un pensiero religioso originale, che si sviluppa a partire da categorie in apparenza inattese, anche grazie alle nuove conoscenze introdotte in campo umanistico.

Oltre ad attingere alle risorse concettuali della cabbala, le riflessioni di questi autori intorno ai dogmi della fede-è il caso dell'indagine di Farra sull'Eucarestia e sulla mediazione salvifica di Cristo, o delle considerazioni zorziane sull'anima e la resurrezione, che coinvolgono anche la filosofia naturale-estendono il linguaggio ed il pensiero cristiano ad ambiti speculativi fino ad allora non certo consueti<sup>725</sup>.

Così anche il processo ascensionale dell'anima, mediato dalle

---

<sup>724</sup>Sull'autocostituzione dell'anima nel pensiero neoplatonico, e specialmente in Proclo, si consulti WERNER BEIERWELTES, *Denken das Einen*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, trad. it. ID., *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, pp. 249-257.

<sup>725</sup>Cfr. MATTEO SORANZO, *A New Look at Spirituality. Knowledge and Transformation in Early Modern Italy*, in *Journal of religion in Europe* 8 (2015), pp. 185-209; C. MORESCHINI, *Rinascimento Cristiano*, cit., pp. 219-264.

proporzioni di numeri e moduli armonici, finisce per rappresentare una nuova forma di espressione della spiritualità cristiana della prima età moderna.

## Prospettive ulteriori di ricerca

L'indagine intorno alle valenze numeriche dell'anima e delle sue facoltà conduce, a nostro parere, a due necessarie proposte di approfondimento. La prima prospetta un rinnovato esame-a seguito peraltro di notevoli studi già intrapresi<sup>726</sup>-delle conoscenze, letterarie, artistiche, filosofiche e scientifiche, che circolavano nelle Accademie italiane di metà Cinquecento<sup>727</sup>. In relazione al tema affrontato, ed agli autori che la ricerca ha posto in evidenza, l'area di maggiore interesse corrisponde alle regioni dell'Italia nordorientale, tra la Lombardia ed il Veneto. Come risulta dagli studi condotti intorno all'Accademia della Fama ed all'Accademia degli Uranici, solitamente sullo sfondo di un marcata adesione alla filosofia platonica, in questi ambienti venivano coltivati in pari grado interessi letterari e musicali. Introdotta spesso-ma non in via esclusiva-dalla recezione delle opere di Pico, di Reuchlin e dell'*Harmonia mundi* zorziano, tali circoli hanno conosciuto la rilevante influenza della letteratura cabalistica cristiana. Fondati sull'attribuzione a lettere e nomi di precisi valori numerici, in questo periodo i metodi esegetici della cabbala hanno rappresentato

---

<sup>726</sup> Cfr. LINA BOLZONI, *L'Accademia Veneziana*, cit.; M. TAFURI, *Venezia e il Rinascimento*, cit.; VALERIA GUARNA, *L'Accademia veneziana della Fama (1557-1561)*, cit.

<sup>727</sup> Cfr. CESARE VASOLI, *Le accademie fra Cinquecento e Seicento e il loro ruolo nella storia della tradizione enciclopedica*, in *Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, a cura di Laetitia Boehm ed Ezio Raimondi, Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 81-115.

uno dei contributi più significativi per l'affermazione della speculazione aritmologica. Ne danno prova le numerose digressioni di Farra e Paolini intorno a temi cabalistici, come la natura delle sefirot, gli attributi ed il loro valore numerico. In tale prospettiva, l'indagine sugli interessi più coltivati dai membri di questi sodalizi dovrebbe concentrarsi sulle discipline che in maggior misura fanno ricorso al simbolismo dei numeri, ed anche sui testi, del più vario genere, che nell'esposizione degli argomenti si servono in modo significativo delle loro proprietà analogiche.

Peraltro, i testi di Paolini, Farra e Bongo dimostrano l'esistenza, accanto alla riflessione aritmologica vera e propria, di un nutrito filone letterario incentrato sul ruolo dei numeri nei domini della retorica e dell'arte oratoria. Il ruolo di questa letteratura si avverte in modo peculiare nelle *Hebdomades*, per via dei numerosi rimandi agli autori che si sono occupati del tema, ancora assai poco indagati, come gli umanisti Iovita Ravizza e Stefano Ferrerio<sup>728</sup>. Pur non essendo di natura strettamente aritmologica, i trattati di retorica di questo genere, miranti a stabilire in base al modello ciceroniano regole efficaci per la composizione armonica di orazioni e testi, coinvolgono tuttavia il simbolismo dei numeri e le relative corrispondenze. Riteniamo che una più approfondita ricerca sull'ambiente delle accademie, in cui oltre a tali opere, si producevano innovazioni culturali e iniziavano a diffondersi nuovi generi letterari, dai trattati di teoria musicale, alle opere di retorica, mnemotecnica, e filosofia naturale, possa delineare con maggior chiarezza l'evoluzione e gli sviluppi della letteratura aritmologica della prima età moderna.

---

<sup>728</sup> Cfr. IOVITA RAVIZZA, *De Numero oratorio libri quinque*, in aed. Pauli Manutii, Aldi filii, Venetiis, 1554; STEFANO FERRERIO, *De Numeris poeticis et oratoriis*, Neapoli, R. Amatus et J. de Boy, 1565. Appartiene allo stesso dominio di ricerca l'opera di Teodato Osio, posteriore di alcune decadi. Cfr. TEODATO OSIO, *L'Armonia del nudo parlare con ragione di Numeri Pitagorici*, cit.: ID., *Cadmeia Seges*, cit.

Una seconda proposta suggerisce invece di esplorare in modo più preciso, e sulla base di un'apprezzabile ricognizione di testi, l'ampia letteratura cinquecentesca sorta intorno ai commenti al *Timeo*, già oggetto dei notevoli contributi di James Hankins e di Maria Muccillo<sup>729</sup>. Nell'esame dei rapporti tra l'anima e gli enti numerici, la rilettura in chiave aritmologica della *divisio animae* platonica resta centrale; dunque può risultare assai produttivo fornire un quadro dalla diversità di approcci con cui, durante la prima età moderna, la psicogonia del *Timeo* è stata variamente oggetto di rinnovati interessi. Oltre a rendere conto della molteplicità di interpretazioni che durante il Cinquecento si andavano formando intorno al testo, i commenti sul *Timeo* possono altresì rivelare rielaborazioni e ripensamenti della tradizione platonica, a volte in contrasto con l'esegesi di Ficino e dei suoi seguaci. Altrettanto rilevante è la possibilità di valutare, tramite un'indagine sulle differenti letture e riprese della *divisio animae*, riflessioni originali intorno ai rapporti numerici ed ai moduli armonici dell'anima.

---

<sup>729</sup>Cfr. JAMES HANKINS, *Plato's Psychogony in the Later Renaissance: Changing Attitudes to the Christianization of Pagan Philosophy*, cit.; MARIA MUCCILLO, *Philosophy and Orthodoxy: Valuation and Devaluation of the Platonic Tradition in the Late Renaissance*, cit.

# Bibliografia

## Manoscritti

### Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV)

Vat. lat. 3647, Cristoforo Marcello, *De animae sanitate*.

### Veneranda Biblioteca Ambrosiana (BAM)

Ms. H 180 inf. Ai ff. 142r-172r Francesco Patrizi, *De numerorum mysteriis opusculum*.

Ms. I 52 suss. Ai ff. 41r-48v Federico Borromeo, *Occhiale celeste sive celestis Oculus*.



Testi (edizioni e traduzioni utilizzate e consultate)

## Dizionari ed Enciclopedie

*Dizionario biografico degli italiani (DBI)*, Istituto della Enciclopedia italiana, Treccani, Roma.

*Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, CNRS, Paris, 1992-2018.

*Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, edited by W. T. Hanegraaff, with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, Brill, Leiden/Boston, 2006.

*Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*, a cura di C. Scalon, C. Griggio, U. Rozzo e G. Bergamini, Forum, Udine, 2006-2011.  
<http://www.dizionariobiograficodeifriulani.it/>

*The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, eds. by A. Berlin and M. Grossman, Oxford University Press, Oxford-New York, 2011.

A. BERLIN, M. ZVI BRETTLER, *The Jewish Study Bible: Second Edition*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2014.

*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, by The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University, copyright © 2020. <https://plato.stanford.edu/>

## Fonti Primarie

ACHILLINI, ALESSANDRO *De intelligentiis*, B. Hectoris, Bononie, 1494.

AGOSTINO *La Musica*, a cura di M. Bettetini, La Vita Felice, Milano, 2017.

ALCIATO, ANDREA *Emblematum Liber*, Augustae, 1531; trad. it. ID., *Il libro degli Emblemi. Secondo le edizioni del 1531 e del 1534*, Introduzione, traduzione e commento di M. Gabriele, Adelphi, Milano, 2009.

ALSTED, JOHANN HENRICH *Methodus admirandorum mathematicorum completens novem libris matheseos universae*, Herborn, 1613.

AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. by F. Stuart Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1953.

BARBARO, ERMOLAO *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele*, Cominus de Tridino, Venetiis, 1545.

ID. *Themistii...Paraphrasis in in posteriora analitica Aristotelis*, per B. Confalonierum et M. Gerardinum de Salodio, Tarvisii, 1481.

BAROZZI, FRANCESCO *Cosmographia in quatuor libros distributa*, Venetiis, ex Officina Gratosi Perchacini, 1585.

BEMBO, PIETRO *Gli Asolani*, Aldo Manuzio, Venezia, 1505; ID. *Gli Asolani*, sotto la direzione di G. Dilemmi, Accademia Della Crusca, Firenze, 1991.

BELLARMINO, ROBERTO *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1587), in ID., *Opera omnia*, IV, Napoli, 1858, pp. 36-37.

BENI, PAOLO *In Platonis Timaeum sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres*, Tipografia Gabiana, Roma, 1594.

BERTACCHI DOMENICO, *De Spiritibus libri quatuor*, Venetiis, apud Bernandum Iuntam, 1584.

BOCCHI, ACHILLE *Symbolicarum quaestionum de universo genere quas serio ludebat libri quinque*, Bononiae, in aedib. Novae academiae Bocchianae, 1555.

BONGO, PIETRO *De mystica quaternarii numeri significatione*, Ventura, Bergomi, 1583.

ID. *Numerorum Mystheria*, Bergomi: Typis Comini Venturae, 1599; ID. *Numerorum mysteria*, herausgegeben und eingeleitet von U. Ernst, Georg Olms, Hildesheim, 1983.

BORROMEO, FEDERICO *De Cabbalisticis inventis libro duo*, Mediolani, 1627; ID. *De Cabbalisticis inventis libri duo*, avec une introduction et des notes par F. Secret, De Graaf, Nieuwkoop, 1978.

ID. *Meditamenta Litteraria*, Mediolani, 1633.

ID. *De Pythagoricis numeris. Libri tres*, a cura di M. Bertolini, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni editore, Roma, 2016.

CALVI, DONATO *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergamo, 1664.

CELERE, DECIO *Sommara Descrittione de l'Heroe*, per Giovan Battista e Antonio Bozzola, Brescia, 1607.

COLONNA, FRANCESCO *Hypnerotomachia Polyphili*, Venetiis, in aedibus Aldi Manutii, dec. 1499.

CONTILE, LUCA *Delle lettere di Luca Contile, diuiso in due libri*, Pavia, appresso Girolamo Bartoli, 1564.

ID. *Ragionamento sopra la propriet  delle imprese con le particolari degli Accademici Affidati*, Pavia, 1574.

CRISPO, GIOVANNI BATTISTA *De ethnicis philosophis caute legendis disputationum ex propriis cuiusque principiis quinarius primus*, Zannetti, Rome, 1594.

NICOLA CUSANO, *Opera*, Parisiis, ex officina Ascensiana, 1514; rist. anast. Minerva, Frankfurt, 1962.

DA BORGONOVO, ARCANGELO *Apologia pro defensione doctrinae Cabalae...Mirandulam impugnantem, sed minime laedentem*, Bononiae, per Alexandrum Benaccium, 1564.

ID. *Cabalistarum selectiora obscurioraque dogmata a Ioanne Pico ex eorum commentationibus prident excerpta et ab Archangelo Burgonovensi Minoritano...*, Venetiis, apud Franciscum Franciscum Senensem, 1569.

DA VITERBO, EGIDIO *Scechina e Libellus de litteris Hebraicis*, a cura di F. Secret, Centro internazionale di studi umanistici, Roma, 1959.

DE GUEVARA, ANTONIO *Relox de Principes*, Valladolid, 1529.

DELLA BARBA, POMPEO *Spositione di un sonetto platonico*, Firenze, Lorenzo Torrentino, 1554.

DELLA PORTA, GIOVANBATTISTA *Taumatologia e Criptologia*, a cura di R. Sirri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2013.

DELMINIO, GIULIO CAMILLO *L' Idea del Theatro*, In Fiorenza, appresso Lorenzo Torrentino, 1550.

ID. *Discorso sopra Hermogene*, in *Opere complete*, In Venezia, presso il Giolito, 1552.

ID. *L'idea del teatro e altri scritti di retorica*, a cura di D. Chiodo e R. Sodano, RES, San Mauro Torinese, 1990.

DEL RIO, MARTIN ANTONIO *Disquisitionum magicarum libri sex*, 3 vols., Apud Ioannem Albinum, Mainz<sup>2</sup>, 1603.

DIACCETO, FRANCESCO CATTANI DA *I tre libri d'Amore, con un Panegirico all'Amore. Et con la vita del detto autore fatta da Benedetto Varchi*, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1561.

ID. *Opera omnia Francisci Catanei Diacetii*, Basileae, per Henricum Petri et Petrum Pernam, 1563; rist. anast. avec l' introduction de S. Toussaint, Editions du Miraval, Enghien-les-Bains, 2009.

ID. *De pulchro libri III*, edidit S. Matton, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1986.

DOLFIN, PIETRO *Petri Delphini Veneti Prioris...ordinis Camaldulensis epistolarum volumen*, Bernardini Benalii, Venetiis, 1524.

DONATO, GIROLAMO *Alexandri Aphrodiensis Enarratio de anima ex Aristotelis institutione*, Brixiae, 1495.

FARRA, ALESSANDRO *Tre discorsi*, Girolamo Bartoli, Pavia, 1564.

ID. *Settenario dell'humana riduzione*, In Casal Maggiore, appresso Farra di Bartoli, 1571; In Venegia: appresso Christoforo Zanetti, 1571.

FICINO, MARSILIO *Opera Omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae, 1576, rist. anast. Bottega d'Erasmus, Torino, 1959; altra rist. num. sous les auspices de la Société M. Ficini, Préf. S. Toussaint, Paris, 2000.

ID. *Commentaire sur le Banquet de Platon*, édité par R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris, 1956.

ID. *Marsilio Ficino: the Philebus commentary*, a critical edition and translation by M. J. B. Allen, University of California Press, Berkeley, 1975.

FOGLIANO, LUDOVICO *De musica theorica*, Antonium & fratres de Sabio, Venezia, 1529.

FONTANA, PUBLIO *Quattro discorsi... ne' quali con varia dottrina si hanno di molte considerazioni intorno al misterio de' numeri ternario et quaternario...*, Ventura, Bergamo, 1601.

FONTANINI, GIUSTO *Biblioteca dell'eloquenza italiana con le annotazioni del Sig. Apostolo Zeno*, Venezia, Pasquali, 1753.

FOX-MORZILLO, SEBASTIAN *In Platonis Timaeum Commentarii*, Per Ioannem Oporinum, Basileae, 1554.

ID. *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione, Libri V*, Lovanii, Apud Petrum Colonaem, 1554.

FRIGILLANUS, MATTHEUS *In Timaeum Platonis ex mediis philosophorum et medicorum spatiis scholia*, Richard, Paris, 1560.

GALANTI, LIVIO *Christianae theologiae cum Platonica comparatio, quin imo tota veteri sapientia ethnicorum, Chaldaeorum nempe, Aegyptiorum et Graecorum...*, Ferronius, Bononie, 1627.

GERTICZ, PETRUS *Parvulus philosophiae naturalis in Physicam Aristotelis introductorius*, Arnoldus de Colonia, Leipzig, 1495.

GIAMBLICO, *Theologoumena arithmeticae*, edidit V. de Falco, Teubner, Leipzig, 1922; rist. anast. a cura di U. Klein, Teubner, Stuttgart, 1975.

ID. *Les Mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1966; ID., *I misteri degli Egiziani*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano, 2003 [con testo greco a fronte ed. É. des Places].

ID. *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, texte établi, traduit et annoté par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de A. Lecerf, Les Belles Lettres, Paris, 2013.

ID. *Summa pitagorica*, a cura di F. Romano, Bompiani, Milano, 2012.

GHILINI, GIROLAMO *Teatro d'huomini letterati*, Guerigli, Venezia, 1647.

GIOVIO, PAOLO *Dialogo delle imprese militari e amorose*, appresso Antonio Barre, Roma, 1555.

KIRCHER, ATHANASIUS *Arithmologia, sive De abditis Numerorum mysteriis*, Romae, ex typographia Varesii, 1665.

LAURET, JEROME *Sylva allegoriarum totius Sanctae Scripturae*, Barcelona, 1570.

LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, Laterza, Roma-Bari, 2008.

LICETI, FORTUNIO *De spontaneo viventium ortu*, Vicetiae, Domenico Amadio, Francesco Bolzetta, 1618.

LIRUTI, GIAN GIUSEPPE *Notizie delle vite ed opere scritte da ' letterati del Friuli*, Gallici, Udine, 1780.

MACROBIO, *Commento al sogno di Scipione*, a cura di M. Neri, Bompiani, Milano, 2007.

MAIMONIDE, MOSÈ *Mishneh Torah*, 12 vols., Hotzaat Shabse Frankel, Jerusalem, 2000.

MARCELLO, CRISTOFORO *Universalis de anima traditionis opus*, Venetiis, per Gregorium de Gregoriis, 1508; ID. *Universalis de anima traditionis opus, Liber VI*, introduction de S. Toussaint, Phénix Editions, Villiers-sur-Marne, 2004.

MAZZONI, JACOPO *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia, sive de comparatione Platonis et Aristotelis*, Guerilius, Venetiis, 1597.

NICOMACO DI GERASA *Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libri II*, recognovit Ricardus Hoche, Teubner, Leipzig, 1866; ID. *Introduction à l'Arithmétique*, introduction et traduction par J. Berthier, Vrin, Paris, 1978; ID. *Introduction to Arithmetic, in Greek Musical Writings vol. 2: Harmonic and Acoustic Theory*, edited by A. Barker, J. Stevens, P. Huray, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 245-269.

NIFO, AGOSTINO *De intellectu libri sex, eiusdem de daemonibus libri tres*, Venetiis, per Petrum de Querengis, 1503; ID. *De intellectu*, edited by L. Spruit, Brill, Leiden/Boston, 2011.



OSIO, TEODATO *L'Armonia del nudo parlare con ragione di Numeri Pitagorici*, In Milano, per Carlo Ferrandi, 1637.

ID. *Cadmeia Seges; hoc est admirandus humanae vocis ortus...natura et usus*, Mediolani, 1653.

ID. *Novarum opinionum et sententiarum...Sylva*, Mediolani, Typis L. Montiae, 1668.

PALAZZI, GIOVAN ANDREA *I discorsi di M. Gio. Palazzi sopra l'impresa*, Bologna, Alessandro Benacci, 1575.

PANTEO, GIOVANNI AGOSTINO *Ars transmutationis metallica*, Johannes Tacuinus, Venetiis, 1519.

ID., *Voarchadumia contra Alchimiam: Ars distincta ab Archimia, et Sophia*, Johannes Tacuinus, Venetiis, 1530.

PAOLINI, FABIO *Hebdomades*, Venetiis, apud Franciscum Franciscium senensem, 1589.

PARTENIO, BERNARDINO *Della imitatione poetica*, Venezia, 1560.

PATRIZI, FRANCESCO *Della Historia. Diece dialoghi*, Venetia, appresso Andrea Arrivabene, 1560.

ID. *Della retorica. Dieci dialoghi*, Venetia, appresso Francesco Senese, 1562.

ID. *Discussionum peripateticarum Tomi quattuor...*, Basileae, ad Perneam Lecytum, 1581.

ID. *De rerum natura libri II priores. Aliter de spacio physico, aliter de spacio mathematico*, Victorius Baldinus, Ferrara, 1587.

ID. *Nova de Universis Philosophia*, Mammarelli, Ferrara, 1591; ID. *Nova de universis philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, a cura di A. L. Puliafito Bleuel, Olschki, Firenze, 1993.

PATRIZI PICCOLOMINI, AGOSTINO *Ritum ecclesiasticorum, sive Sacrarum cerimoniarum S. Romanae Ecclesiae libri tres non antea impressi*, Gregori de Gregoriis, Venetiis, 1516.

PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI *Conclusiones DCCCC publice disputandae*, Eucharius Silber, Romae, 7 Dec. 1486; ID. *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, Olschki, Firenze, 1995.

ID. *Oratio de hominis dignitate*, in P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, a cura di S. Marchignoli, Feltrinelli, Milano, 2000, pp. 97-158.

ID. *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze, 1942.

PIGNA, GIAN BATTISTA *Del Principe*, Sansovino, Venezia, 1561.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 1991.

PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano, 2000 [con testo greco a fronte *editio minor* P. Henry - H. R. Schwyzer].

PORFIRIO, *Vie de Pythagore*, éd. par Édouard des Places, Les Belles Lettres, Paris, 2003<sup>2</sup>.

POSSEVINO, ANTONIO *Bibliotheca selecta de ratione studiorum...*, Venetiis, apud Altobellum Salicatum, 1603<sup>2</sup>.

PROCLO, *Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria*, edidit E. Diehl, Teubner, Leipzig, 1904, rist. anast. Hakkert, Amsterdam, 1965.

PSELLO, MICHELE *De nostris divinis numeris*, in P. GAUTIER, *Psellos et la rhétorique de Longin*, in *Prometheus* 3 (1977), pp. 200-203.

RECANATI, MENAHEM *Perush 'Al ha-Torah (Commentario al Pentateuco)* Venezia, Giustiniani, 1545.

REUHLIN, JOHANN *De arte cabalistica libri tres*, Hagenau, apud Thomam Anshelmum, 1517; ID. *On the Art of the Kabbalah*, trans. by M. Goodman and S. Goodman, Nebraska University Press, Lincoln (Nebr.), 1983; ID. *L'arte cabalistica*, a cura di G. Busi e S. Campanini, Opus Libri, Firenze, 1995.

RICCI, PAOLO *De Porta Lucis R. Josephi Gecatilia*, Augsburg, 1516.

ROBORTELLO, FRANCESCO *In librum Aristotelis De Arte Poetica explicationes. Qui ab eodem Authore ex manuscriptis libris multis in locis emendatus fuit...*, Florentiae, 1548.

ROTTA, ISIDORO *Oratione della Grandezza dell'Homme*, Venetia, 1587.

RUDIO, EUSTACHIO *Liber de Anima*, Patavii, Petrum Bertellum, 1611.

RUSCELLI, GIROLAMO *Le imprese illustri, con espositioni, et discorsi...*, libri I-III, Venezia, 1572; libro IV, Venezia, 1583.

SANUDO, MARIN *I Diarii di Marino Sanuto*, Venezia, Stabilimento Visentini cav. Federico – Editore, 1879-1902; rist. anast. Arnaldo Forni, Bologna, 1969.

TASSO, ERCOLE *Della realtà e perfezione delle imprese*, Bergamo, 1612.

TEONE DI SMIRNE, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, edidit E. Hiller, Teubner, Leipzig, 1878; rist. anast. De Gruyter, Berlin, 1995.

ID. *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Introduzione, Traduzione e Commento di F. M. Petrucci, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2012.

TOLOMEO, CLAUDIO *Armonica con il Commentario di Porfirio*, a cura di M. Raffa, Milano, Bompiani, 2016.

TRITHEMIUS, JOHANNES *De septem secundeis, id est, intelligentijs, sive spiritibus orbis post Deum moventibus*, H. Hoeltzel, Nürnberg, 1522.

UNICORNI, GIUSEPPE *De l'Arithmetica Universale*, Francesco de Franceschi, Venezia, 1598.

VALERIANO, GIOVANNI PIERIO *De litteratorum infelicitate. Libri duo*, Apud Iacobum Sarzinam, Venetiis 1620.

VALERIANO, PIERIO GIOVANNI *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis, commentarii*, Basilea, 1556.

VANNEO, STEFANO *Recanetum de musica aurea*, Roma, 1533.

VAN ROOMEN, ADRIAAN *In Archimedes circuli dimensionem expositio et analysis: apologia pro Archimede ad & Josephum Scalizerum*, Wurzburg, 1597.

VENETO, PAOLO *Summa naturalium*, Mediolani, Christophorus Valdarfer, 1476.

VICENTINO, NICOLA *L'antica musica ridotta alla moderna prattica*, Barre, Roma, 1555; ID., *Ancient Music Adapted to Modern Practice*, edited by C. V. Palisca, Yale University Press, New Haven and London, 1996.

ZARLINO, GIOSEFFO *Le Istitutioni Harmoniche. Nelle quali oltra le materie appartenenti alla Musica, si trovano dichiarati molti luoghi di poeti, d'historici, & di filosofi*, Venezia, 1558; ID. *L'Istitutioni armoniche*, Treviso, Diastema, 2011.

ID. *Dimostrations harmoniche*, Francesco dei Franceschi Senese, Venezia, 1571.

ZORZI, FRANCESCO *De harmonia mundi totius cantica tria*, Venetiis, Bernardus de Vitalibus, 1525; ID. *L'armonia del mondo*, a cura di S. Campanini, Milano, Bompiani, 2010.

ID. *In Scripturam Sacram problemata*, Venetiis, Bernardinus Vitalis, 1536.

ID. *L' elegante poema e Commento sopra il Poema*, a cura di Jean-Francois Maillard, Milano-Paris, Archè-Edidit, 1991.

## Studi

*Aristotle Re-interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, ed. by R. Sorabji, Bloomsbury, London, 2016.

*Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, ed. by G. Fragnito, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

*Sing Aloud Harmonious Spheres: Renaissance Conceptions of Cosmic Harmony*, ed. by Jacomien Prins and Maude Vanhaelen, Routledge, Abingdon/New York, 2017.

G. ALBERIGO, *Sul 'Libellus ad Leonem X' degli eremiti camaldolesi Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani*, in *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale: XV. siècle-milieu du XVI. siècle*, éd. P. Gilli, École Française, Roma, 2004, pp. 349-359.

M. ALBERTAZZI, *Enciclopedia medievale*, La Finestra, Lavis, 2013<sup>3</sup>.

T. ALBERTINI, *Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind*, in *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, ed. by Michael J. B. Allen and Valery Rees with Martin Davies, Brill, Leiden/Boston, 2001, pp. 203-225.

M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteers*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1981.

ID. *Marsilio Ficino on Plato's Pythagorean Eye*, in *Modern Language Notes* XCVII (1982), pp. 171-182.

ID. *The Platonism of Marsilio Ficino. A study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1984.

ID. *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's 'Sophist'*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and Oxford, 1989.

ID. *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, University of California Press, Berkeley, 1994.

ID. *Dove le ombre non hanno ombre. Marsilio Ficino e l'ascesa al Sinai*, in *Rinascimento* 49 (2009), pp. 15-26.

ID. *Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes*, in *Bruniana e Campanelliana*, 16, 1 (2010), pp. 11-29.

ID. *Pythagoras in Early Renaissance*, in *A History of Pythagoreanism*, ed. by C. A. Huffman, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 435-453.

ID. *Marsilio Ficino's Last Great Achievement: his Commentaries on the Mystical Theology and the Divine Names of Dionysius the Areopagite*, in *Rinascimento* 54 (2014), pp. 51-67.

P. J. AMMAN, *The Musical Theory and Philosophy of Robert Fludd*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXX (1967), pp. 198-227.

M. ANDREATTA, *Filosofia e cabbalà nel commento al Cantico dei Cantici*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, cit., pp. 69-91.

A. ANGELINI, *Il "doppio ritratto" di Francesco Barozzi. La traduzione del Commento di Proclo a Euclide*, in *Philosophia*, 3 (2011), pp. 53-77.

K. ARNOLD, *Johannes Trithemius (1462-1516)* F. Schoningh, Wurzburg, 1971.

R. AUERNHEIMER–F. BARON, *Johannes Trithemius: Humanismus und Magie im vorreformatorischen Deutschland*, Profil, Munich, 1991.

F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Olschki, Firenze, 2001.

G. BARBERO, M. BUCCIANINI E M. CAMEROTA, *Uno scritto inedito di Federico Borromeo: l'Occhiale celeste*, in *Galileiana IV* (2007), pp. 309-341.

B. BARTOCCI, *Paolo Beni and his friendly criticism of Patrizi*, in *Francesco Patrizi Philosopher of the Renaissance. Proceedings from The Centre for Renaissance Texts Conference [24–26 April 2014]*, ed. by T. Nejeschleba and P. R. Blum, cit., pp. 261-294.

G. BARTOLUCCI, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Torino, Paideia, 2017.

A. BATTISTINI, *Tra l'istrice e il pavone. L'arte della persuasione nell'età di Carlo e Federico Borromeo*, in *Studia Borromaica*, 21 (2007), pp. 21-40.

W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge Seiner Metaphysik*, Klostermann, 1965, pp. 361-366; ID. *Proclo, I fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1990.

ID. *Denken das Einen*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985; ID. *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, pp. 249-257.

C. BERRA, *La scrittura degli "Asolani" di Pietro Bembo*, La Nuova Italia, Firenze, 1995.

F. BERETTA, *Orthodoxie Philosophique et Inquisition Romaine aux 16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siecles. Un essai d'interpretation*, in *Historia Philosophica*, 2005, vol. 3, pp. 67-96.



M. BERTOLINI, *Numeri e alterità. L'eco di Pitagora nella Taumatologia di Giovan Battista Della Porta*, in *Bruniana & Campanelliana XXIII/1* (2017), pp. 211-219.

D. BERTOLONI MELI, *Mechanism: A Visual, Lexical, and Conceptual History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh (Penn.), 2019.

M. BIAGIOLI, *The Social Status of Italian Mathematicians, 1450–1600* in *History of Science* 27 (1989) pp. 41-95.

L. BIANCHI, *Studi sull'Aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova, 2003.

F. BIGOTTI, *Physiology of the Soul. Mind, Body and Matter in the Galenic Tradition of Late Renaissance (1550-1630)*, Brepols, Turnhout, 2018.

N. BISAHA, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.

A. BLAIR and A. GRAFTON, *Reassessing Humanism and Science*, in *Journal of the History of Ideas* 53 (1992), pp.529-540.

E. BLANCO, *La construcción de una identidad literaria en la corte de Carlos V: el caso de Fray Antonio de Guevara*, in *e-Spania*, 13/06/2012 <http://journals.openedition.org/e-spania/21163>.

P. R. BLUM, *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Routledge, Abingdon-on-Thames, 2010.

P. BOCKSTAELE, *Between Viète and Descartes: Adriaan van Roomen and the "Mathesis Universalis"*, in *Archive for History of Exact Sciences*, Vol. 63, 4 (2009), pp. 433-470.

R. BOD, *A New History of the Humanities. The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013; ID. *Le scienze dimenticate. Come le discipline umanistiche hanno cambiato il mondo*, Carocci, Roma, 2019.

L. BOLZONI, *L'Accademia Veneziana: splendore e decadenza di una utopia enciclopedica*, in *Università, Accademie e Società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, a cura di L. Boehm ed E. Raimondi, Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 117-168.

EAD. *Costruire Immagini. L'arte della memoria tra letteratura e arti figurative*, in *La cultura della memoria*, a cura di L. Bolzoni e P. Corsi, Il Mulino, Bologna, 1992, pp. 57-97.

EAD. *La stanza della memoria*, Einaudi, Torino, 1995.

EAD. *Il cuore di cristallo. Ragionamenti d'amore, poesia e ritratto nel Rinascimento*, Einaudi, Torino, 2010.

EAD. *Emblemi e arte della memoria: alcune note su invenzione e ricezione*, in *Il lettore creativo: percorsi cinquecenteschi fra memoria, gioco, scrittura*, Guida, Napoli, 2012.

EAD. *The Memory Theatre of Giulio Camillo: Alchemy, Rhetoric, and Deification in Renaissance*, in *Lux in Tenebris: The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*, ed. by P. J. Forshaw, Brill, Leiden, 2017, pp. 66-79.

J. J. BONO, *Medical spirits and the medieval language of life*, in *Traditio*, 40 (1984), pp. 91-130.

ID. *The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine. Vol. 1, Ficino to Descartes*, University of Wisconsin Press, Madison (Wisc.), 1995.

P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, cit., Feltrinelli, Milano, 2000.

P. BOS, *The soul and its instrumental body*, Brill, Leiden/Boston, 2003.

S. ADORNI BRACCESI, *Tra ermetismo ed eresia: Luca Contile, Alessandro Farra e la «filosofia simbolica»*, in *Bruniana & Campanelliana* 17 (2011), N. 2, pp. 545-554.

J.-P. BRACH, *La symbolique des nombres*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994; ID., *Il simbolismo dei numeri*, Arkeios, Roma, 1999.

ID. *Number Symbolism*, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., pp. 874-883.

ID. *Mathematical Esotericism: Some Perspectives on Renaissance Arithmology*, in *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, eds. by W. J. Hanegraaff and J. Pijnenburg, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2009, pp. 75-89.

ID. *Mystical arithmetic in the Renaissance: from biblical hermeneutics to a philosophical tool*, in *Mathematicians and their Gods*, ed. by S. Lawrence and M. McCartney, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 105-120.

ID. *Mathematical Esotericism*, in *Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, ed. by Glenn A. Magee, Cambridge University Press, New York, 2016, pp. 405-416.

V. BRANCA, *L'umanesimo veneziano alla fine del Quattrocento. Ermolao Barbaro e il suo circolo*, in *Storia della cultura veneta dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, III/1, Vicenza, 1980, pp. 166-171.

F. BRANCACCI, *L'enciclopedia umanistica e la musica. Il Panepistemon di Angelo Poliziano*, in *Rinascimento* 33 (1993), pp. 93-109.

D. BRANCATO, M. VANHAELEN, *Francesco Cattani da Diacceto and Boethius: A Neoplatonic Reading of the Consolatio in 16th-century Florence*, in *Accademia XXVII* (2015 [2017]), pp. 53-91.

N. L. BRANN, *The Abbot Trithemius (1462-1516): The Renaissance of Monastic Humanism*, Brill, Leiden, 1981.

ID., *Trithemius and Magical Theology. A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*, SUNY Press, Albany, 1999.

S. BRETON, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Beauchesne, Paris, 1969.

B. BRIKMAN, *An Introduction to Francesco Patrizi's Nova de Universis Philosophia*, New York, 1941.

C. BURNETT, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century*, in *Science in Context*, 14 (2001), pp. 249-288.

ID. *Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. by P. Adamson and R. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 370-404.

G. BUSI, *Francesco Zorzi. A Methodical Dreamer*, in *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, ed. by J. Dan, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1997, pp. 97-125.

ID. *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Aragno, Torino, 2007.

F. BUZZETTA, *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico della Mirandola*, Olschki, Firenze, 2019.

F. CAMBI, *Gli Orti Oricellari: un cenacolo formativo del Rinascimento. Per una lettura pedagogica*, in *Educazione. Giornale di pedagogia critica* 4, n. 1 (2015), pp. 7-27.

G. CAMBIANO, *Proclo e il libro di Euclide*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Jouvence, Roma, 1985, vol. I, pp. 265-279.

S. CAMPANINI, *Haopan Betoc Haopan. La struttura simbolica del De Harmonia Mundi di Francesco Zorzi*, in *Materia giudaica* 3 (1997), pp. 13-17.

ID. *Le fonti ebraiche del De Harmonia mundi di Francesco Zorzi*, in *Annali di Ca' Foscari*, XXXVIII, 3 (1999), pp. 29-74.

ID. *Pici Mirandulensis Bibliotheca Cabbalistica Latina. Sulle traduzioni latine di opere cabalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*, in *Atti del XV Convegno internazionale dell' AISG*, a cura di P. Capelli e M. Perani, Gabicce Mare, 3-5 settembre 2001, *Materia giudaica* 7/1 (2002), pp. 90-96.

ID. *Federico Borromeo e la qabbalah*, in *Studia Borromaica*, 16 (2002), pp. 101-118.

ID. *Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche*, in *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale*, a cura di M. Perani, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004, Palermo, 2008, pp. 49-88.

ID. *Il commento alle Conclusiones cabalisticæ nel Cinquecento*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, a cura di F. Lelli, Olschki, Firenze, 2014, pp. 167-230.

A. CANTARERO DE SALAZAR, *Reexamen crítico de la biografía dell'umanista Sebastián Fox Morcillo (c.1526-c.1560)*, in *Studia Aurea*, n. 9, 2015, pp. 531-56.

C. CARELLA, *Antonio Possevino e la biblioteca "selecta" del principe cristiano*, in *Bibliothecae Selectae*, cit., 1993, pp. 537-547.

M. J. CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1990.

M. J. CARRUTHERS, J. M. ZIOLKOWSKI, *The Medieval Craft of Memory: An Anthology of Texts and Pictures*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003.

B. CASTELLANI, *Le problème de la generatio spontanea dans l'oeuvre de Fortunio Liceti*, in *Revue de synthèse* 89 (1968), pp. 323-340.

P. CASTELLI, *Simboli ed emblemi della cabbalà cristiana nel Rinascimento*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, cit., pp. 135-165.

C. CATÀ, *Il Rinascimento sulla via di Damasco. Il ruolo della teologia di San Paolo in Marsilio Ficino e Nicola Cusano*, in *Bruniana & Campanelliana*, XIV, No. 2 (2008), pp. 523-534.

A. G. CAVAGNA, *Libri e tipografi a Pavia nel Cinquecento. Note per la storia dell'Università e della cultura*, Cisalpino-La goliardica, Milano, 1981

I. CAVALLINI, *L'Accademia Palladia tra musica, filosofia e teatro*, in *Musica, cultura e spettacolo in Istria tra Cinquecento e Seicento*, Olschki, Firenze, 1990.

ID. *Le muse in Illiria: l'Accademia dei Concordi a Ragusa (Dubrovnik), e i ragionamenti sulla musica di Nicolò Vito di Gozze e Michele Monaldi*, in ID. *I due volti di Nettuno. Studi su teatro e musica a Venezia*

*e in Dalmazia dal Cinquecento al Settecento*, LIM, Lucca, 1994, pp. 45-80.

C. S. CELENZA, *Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino*, in *Renaissance Quarterly* 52 (1999), pp. 667-71.

ID. *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence. The Symbolum Nesianum*, Brill, Leiden/Boston, 2001.

B. CENTRONE, *Che cosa significa essere un pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del Neopitagorismo*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, a cura di A. Brancacci, Bibliopolis, Napoli, 2000.

M. CILIBERTO, *Dalla Sapienza al furore*, in ID., *Umbra profunda: studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1999, pp. 155-192.

J. J. CLEARY, *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Brill, Leiden, 1995.

R. CLYDESDALE, 'Jupiter Tames Saturn': *Astrology In Ficino's Epistolae*, in *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, cit., pp. 117-131.

P. R. COLE, *A Neglected Educator: Johann Heinrich Alsted*, Sydney, 1910.

S. COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili e Roma - Metodologie euristiche per lo studio del Rinascimento*, Gangemi Editore, Roma, 2012.

R. COMANDUCCI, *Il fascino della 'risonanza': Viaggio di un'idea tra scienza, platonismo e qabbalah*, in *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, a cura di Stefano U. Baldassarri e Fabrizio Lelli, Angelo Pontecorboli editore, Firenze, 2016, pp. 115-146.

E. A. CONSTANT, *Lateran Council Decree Apostolici Regiminis (1513)*, in *The Sixteenth Century Journal*, 33 (2002), pp. 353–379.

B. P. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, in *Renaissance Quarterly* 37, No. 4 (1984), pp. 523-554.

ID. *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De Vita Libri Tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. by J. Hankins, J. Monfasani, and F. Purnell, Jr., Binghamton, (N.Y.), 1987, pp. 441-455.

ID. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, ed. by I. Merkel and A. G. Debus, Folger, Washington-London, 1988.

ID. *Number, Shape and Meaning in Pico's Christian Cabala*, in *Natural Particulars - Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, ed. by A. Grafton and N. Siraisi, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1999, pp. 25-76.

ID. *The Secret of Pico's Oration: Cabala and Renaissance Philosophy*, in *Midwest Studies in Philosophy*, 26 (2002), pp. 56-81.

E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Mondadori, Milano, 2005.

D. COMPARETTI, *Virgilio nel Medio Evo*, 2 voll., Vigo, Livorno, 1872.

F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, Routledge, London, 1937, pp. 66-72.



I. P. COULIANO, *Eros et Magie à la Renaissance (1484)*, Flammarion, Paris, 1984; ID. *Eros e magia nel Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano, 1995.

A. CRESCINI, *Le origini del metodo analitico. Il Cinquecento*, Del Bianco, Udine, 1965.

C. CRISCIANI, *Note sull'alchimia francescana nel sec. XIII*, in *Atti del XXV Congresso nazionale di Filosofia*, Roma, 1980, pp. 214-220.

EAD. *Alchimia e potere: presenze francescane (secoli XIII-XIV)*, in *I Francescani e la politica*, 2 voll., a cura di A. Musco, Ed. Officina di studi medievali, Palermo, 2007, I, pp. 223-235.

B. CROCE, *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Laterza, Bari, 1931, pp. 115-123.

N. DAG HASSE, *The Attraction of Averroism in the Renaissance: Vernia, Achillini, Prassicio*, in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. by P. Adamson, H. Baltussen and M.W.F. Stone, London, 2004, vol. 2, pp. 131-147.

M.-T. D'ALVERNY, *Translations and Translators*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. by R. L. Benson and G. Constable, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/Oxford, 1982.

EAD. *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, ed. by C. Burnett, Ashgate, Aldershot, 1994.

L. DASTON, K. PARK, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, MIT Press/Zone Books, New York, 1998.

H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1992.

S. W. DE BOER, *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260–c. 1360*, Leuven University Press, Leuven, 2013.

A. G. DEBUS, *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Science History Publications, New York, 1977.

M. DE CERTEAU, *La Fable mystique, (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Gallimard, Paris, 1982; ID. *Fabula mistica, XVI-XVII Secolo*, a cura di S. Facioni, Milano, Jaca Book, 2008.

ID. *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (Secoli XVI e XVII)*, a cura di C. Ossola, Olschki, Firenze 1989.

A. L.-J. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Champion, Paris, 1915.

D. DEL FORNO, *La struttura numerica dell'anima del mondo*, in *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico* 26 (I) (2005), pp. 20-24.

A. DE LIBERA, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Le Seuil, Paris, 1994.

C. DESSÌ, *Marsilio Ficino, Jean Fernel e lo 'spiritus'*, in *Filosofia, Scienza, Storia. Studi in onore di Alberto Pala*, a cura di A. Cadeddu, Franco Angeli, Milano, 1995, pp. 203-219.

P. DIFFLEY, *Paolo Beni: A Biographical and Critical Study*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

C. DIONISOTTI, *La testimonianza del Brucioli*, in *Rivista storica italiana*, 21 (1979), pp. 26-51.

M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo: aspetti psicologici e prospettive religiose*, CUECM, Catania, 1998.

A. DI PILLA, *Orfeo nella cultura cristiana tardo-antica: spunti dalla bibliografia recente*, in *Zetesis. Rivista di cultura greca e latina* XXXV n. 2 (2015), pp. 6-20.

E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951.

P. DRONKE, *La persistenza dei miti musicali greci attraverso la letteratura mediolatina*, in *Musica e Storia* VI 1 (1998), pp. 55-80.

I. DÜRING, *Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios*, Elanders, Goteborg, 1930.

M. DYKMANS, *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première Renaissance*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980, pp. 33-42.

W. EAMON, *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton University Press, Princeton, 1994; ID. *La Scienza e i Segreti della Natura. I "Libri di segreti" nella cultura medievale e moderna*, Ecig, Genova, 1999.

ID. *On the Skins of Goats and Sheep: (Un)masking the Secrets of Nature in Early Modern Popular Culture*, in *Visual Rhetorics of Secrecy in Early Modern Europe*, ed. T. McCall, S. Roberts, and G. Fiorenza, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013.

A. EDELHEIT, *Vincenzo Bandello, Marsilio Ficino, and the Intellect/Will Dialectic*, in *Rinascimento* 46 (2006), pp. 299-344.

U. ERNST, *Kontinuität und Transformation der mittelalterlichen Zahlensymbolik in der Renaissance*, in *Euphorion* LXXVII (1983), pp. 247-325.

B. FAES DE MOTTONI, *Excessus mentis, alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, Olschki, Firenze, 2005, pp. 167-184.

S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, *Medieval and Renaissance Texts and Studies*, Tempe (AZ), 1998, pp. 102–105.

S. FELLINA, *Platone a Scuola: l'insegnamento di Francesco De' Vieri detto il Verino Secondo*, in *Noctua* II, n. 1-2 (2015), pp. 97-181.

ID. *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2017.

J. FEKE, *Ptolemy's Philosophy: Mathematics as a Way of Life*, Princeton University Press, Princeton, 2018.

M. FEND, *Zarlino Versuch einer Axiomatisierung der Musiktheorie in den "Dimostrazioni Harmoniche" (1571)*, in *Musiktheorie* 4 (1989), pp. 100-112.

F. FERRARI, *L'incantesimo del Tracce: Zalmoxis, la terapia dell'anima e l'immortalità nel Carmide di Platone*, in *Sguardi interdisciplinari sulla religiosità dei Geto-Daci*, a cura di M. Tauffer, Rombach Verlag, Freiburg-Berlin-Wien, 2013, pp. 21-41.

R. FERRO, *Un dialogo tra intellettuali: la creazione di una grande biblioteca (Federico Borromeo e Giusto Lipsio)*, in *Studia Borromaica*, 19 (2005), pp. 311-349.

P. FINDLEN, *Possessing nature: museums, collecting, and scientific culture in early modern Italy*, University of California Press, Berkeley, 1994.

EAD. *Commerce, Art and Science in the Early Modern Cabinet of Curiosities*, in *Merchants & Marvels: Commerce, Science and Art in Early Modern Europe*, ed. by Pamela Smith and Paula Findlen, Routledge, New York/London, 2001, pp. 297-323.

L. FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma, II, La condanna di Francesco Patrizi*, in *Rivista di filosofia*, XLI (1950), pp. 159-173.

P. E. FORNACIARI, *L'Apologia di Arcangelo da Borgonovo in difesa delle Conclusiones Cabalisticæ di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Vivens Homo*, 5/2 (1994), pp. 575-591.

P. J. FORSHAW, *Cabala Chymica or Chemia Cabalistica—Early Modern Alchemists and Cabala*, in *Ambix* 60, No. 4 (2013), pp. 361-389.

A. FOSCARI e M. TAFURI, *L'armonia e i conflitti. La chiesa di S. Francesco della Vigna del '500*, Einaudi, Torino, 1983.

G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura*, Il Mulino, Bologna, 1997.

V. FRAJESE, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Morcelliana, Brescia, 2006.

M. T. FRANCO, *San Francesco della Vigna e Francesco Giorgi*, in *Architettura e Utopia nella Venezia del Cinquecento*, a cura di L. Puppi, Electa, Milano, 1980, pp. 410-411.

J. B. FRIEDMAN, *Orpheus in the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1970.

P. P. FUENTES GONZALEZ, “Néchepto-Pétosiris”, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, cit., vol. IV, 2005, pp. 601-615.

M. GABRIELE, *Il primo giorno del mondo*, Adelphi, Milano, 2016.

P. GALLUZZI, *Il «platonismo» del tardo Cinquecento e la filosofia di Galileo*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di P. Zambelli, Laterza, Roma-Bari, 1973, pp. 39-79.

E. GARIN, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, in *Atti dell'Accademia fiorentina di scienze morali 'La Colombaria'* 16 (1947-1950), pp. 55-104.

ID. *Der italienische Humanismus*, Verlag A. Francke A. G., Bern, 1947;  
ID. *L' Umanesimo Italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1986<sup>4</sup>, pp. 133-148.

ID. *Francesco Cattani da Diacceto e l'ortodossia ficiniana*, in *L'Umanesimo Italiano*, cit., pp. 142-145.

ID. *Lo zodiaco della Vita: la polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma, 1976.

ID. *Il termine “spiritus” in alcune discussioni fra Quattrocento e Cinquecento*, in ID. *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma, 1989, pp. 295-303.

G. GASPARI, *Pitagorismo e numerologia a Milano nel primo Seicento*, in *Libertinismo erudito. Cultura lombarda tra Cinque e Seicento*, a cura di A. Spiriti, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 66-79.

D. GENTILCORE, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester University Press, Manchester, 1998.

ID. *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

S. GENTILE, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, in *Rinascimento* XXX (1990), pp. 57-104.

S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden, 1978; ID. *Da Giamblico a Eriugena. Origine e sviluppo della tradizione pseudo-dionisiana*, Edizioni di Pagina, Bari, 2009.

ID., *Porphyry's Commentary on the 'Harmonies' of Ptolemy and Neoplatonic Musical Theory*, in *Platonism in Late Antiquity*, ed. by S. Gersh and C. Kannengiesser, Notre Dame University Press, Notre Dame (In.), 1992, pp. 141-155.

L. P. GERSON, *Epistrophe eis heauton: History and Meaning*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), pp. 1–32.

M. GHIONE, *La letteratura sul viaggio lunare dall'età classica al mondo moderno*, in *Nuova Informazione Bibliografica* 4 (2018), pp. 663-683.

G. C. GIACOBBE, *Francesco Barozzi e la "Quaestio de certitudine mathematicarum"*, in *Physis*, XIV (1972), pp. 337-374.

G. M. GIGLIONI, *Theurgy and Philosophy in Marsilio Ficino's paraphrase of Iamblichus's De mysteriis Aegyptiorum*, in *Rinascimento*, 52 (2012), pp. 3-36.

M. GIULIANI, *Il vescovo filosofo. Federico Borromeo e i sacri ragionamenti*, Olschki, Firenze, 2007.

E. G. GLEASON, *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform*, University of California Press, Berkeley, 1991.

J. GODWIN, *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*, Inner Traditions International, Rochester (VT), 1993.

J. L. GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, *Las obras del Filósofo Sebastián Fox Morcillo en la bibliofilia española del siglo XVI*, in *Pliegos de Bibliofilia*, 19, (2002).

R. GOULDING, *Defending Hypatia: Ramus, Savile, and the Renaissance Rediscovery of Mathematical History*, Springer, Dordrecht, 2010.

P. GOZZA, *Desiderio di Nazione Lombardo da Pavia e la teoria musicale del Rinascimento*, in *Il Saggiatore Musicale* 1 (1994), pp.129-148.

ID. *Number to Sound: Introduction*, in *Number to Sound: the Musical Way to the Scientific Revolution*, ed. by P. Gozza, Kluwer, Dordrecht, 2000, pp. 1-63.

A. GRAFTON and L. JARDINE, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe*. Duckworth, London, 1986.

A. GRAFTON, *On the Scholarship of Politian and Its Context*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 40 (1977), pp. 150-188.

M. A. GRANADA, *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*, Bibliopolis, Napoli, 1996.

ID. *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda metà del Cinquecento*, Istituto per gli Studi Filosofici, Napoli, 2002.

T. GREGORY, *L' "Apologia" e le "Declarationes" di Francesco Patrizi*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Sansoni, Firenze, 1955.



V. GUARNA, *L'Accademia veneziana della Fama (1557-1561). Storia, cultura e editoria*, Vecchiarelli, Roma, 2018.

P. F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Johns Hopkins University Press, Baltimora, 2002.

R. HAASE, *Geschichte des harmonikalen Pythagoreismus*, E. Lafite, Wien, 1969.

W. J. HANEGRAAFF, *The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino*, in *Myths, Martyrs, and Modernity Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, ed. by J. Dijkstra, J. Kroesen and Y. Kuiper, Brill, Leiden, 2010, pp. 553-567.

ID. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

J. HANKINS, *Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II*, in *Dumbarton Oaks Papers* Vol. 49, Symposium on Byzantium and the Italians, 13th-15th Centuries (1995), pp. 111-207.

ID. *Plato's Psychogony in the Later Renaissance: Changing Attitudes to the Christianization of Pagan Philosophy*, in *Platons Timaeos als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, ed. by T. Leinkauf and C. Steel, Leuven University Press, Leuven, 2005, pp. 387-406.

ID. *Religion and the Modernity of Renaissance Humanism*, in *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. by A. Mazzocco, Brill, Leiden, 2006, pp. 137-153.

ID. *Ficino and the occult powers of the Soul*, in *Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 35-52.

C. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1927; ID. *La rinascita del dodicesimo secolo*, Il Mulino, Bologna, 1982.

J. HAIG GAISSER, *Pierio Valeriano on the Ill Fortune of Learned Men: A Renaissance Humanist and his World*, University of Michigan Press, Ann Arbor (Mich.), 1999.

J. HENRY, *Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its Later Influence*, in *Annals of Science*, 36 (1979), pp. 549-575

H. HIRAI, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance de Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Brepols, Turnhout, 2005.

ID. *Lecture néoplatonicienne d'Hippocrate chez Fernel, Cardan et Gemma*, in *Pratique et pensée médicales à la Renaissance*, éd. par J. Vons, De Boccard, Paris, 2009, pp. 241-256.

ID. *Medical humanism and natural philosophy: Renaissance debates on matter, life, and the soul*, Brill, Leiden/Boston, 2011.

H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted, 1588-1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2000.

CARL A. HUFMAN, *Philolaus of Croton Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

M. IDEL, *Jewish Kabbalah in Christian Garb*, in *The Hebrew Renaissance*, ed. by M. Terry, The Newberry Library, Chicago, 1998, pp. 1-15.

ID. *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, Cherub Press, Los Angeles, 2005; ID. *Catene incantate. Tecniche rituali nella mistica ebraica*, Morcelliana, Brescia, 2019.

ID. *La cabbalà in Italia (1280-1510)*, Giuntina, Firenze, 2007.

ID. *The kabbalistic backgrounds of the "Son of God" in Giovanni Pico della Mirandola's thought*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, cit., pp. 19-45.

ID. *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, in *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, cit., pp. 137-158.

ID. *Anamnesis and Music, or Kabbalah as Renaissance before the Renaissance*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 49/2 (2013), pp. 389-411.

R. IMBACH, *L'averroisme latin du XIIIe siècle*, in *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico*, a cura di R. Imbach e A. Maierù, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1991, pp. 191-208.

E. IRWIN, *The Song of Orpheus and the New Song of Christ*, in *Orpheus: The Metamorphoses of a Myth*, ed. by J. Warden, University of Toronto Press, Toronto, 1982, pp. 51-62.

D. KAHN, *Alchimie et Paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*, Droz, Genève, 2007.

A. KAPLAN, *Sefer Yetzirah; The Book of Creation In Theory and Practice*, Weiser Books, San Francisco, 1997.

T. KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino: il Consilio contro la pestilenza*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2007.

E. KESSLER, *The intellectual Soul*, in *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, ed. by C. B. Schmitt, Q. Skinner and E. Kessler, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 485-534.

R. KLEIN, *La forme et l'intelligible*, Gallimard, Paris, 1970; ID. *La forma e l'intelligibile*, Einaudi, Torino, 1975.

P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Olschki, Firenze, 1937.

ID. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York, 1943.

ID. *Music and Learning in the Early Italian Renaissance*, in *Journal of Renaissance and Baroque Music*, Vol. 1, N. 4 (1947), pp. 255-274.

ID. *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID. *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1956, I, pp. 321-327.

ID. *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, English Section, 2, Jerusalem, 1965, pp. 463-94.

ID. *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montréal: Inst. d'études médiévales, Paris: J. Vrin, 1967.

ID. *Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years*, Olschki, Firenze, 1987.

S. KUSUKAWA, *Picturing the Book of Nature: Image, Text, and Argument in Sixteenth-Century Human Anatomy and Medical Botany*, University of Chicago Press, Chicago, 2012.

J. LAUSTER, *Marsilio Ficino as a Christian Thinker*, in *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, cit., pp. 45-69.

T. LEINKAUF, *Grundriss: Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2017.

ID. *The structure and the implications of Giovanni Pico's famous Oratio de dignitate hominis: Is it really on the 'dignity of man'?*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, CX (2018), 4, pp. 911-928.

F. R. LEVIN, *The Manual of Harmonics of Nicomachus the Pythagorean, translation and Commentary*, Phanes Press, Grand Rapids, (MN), 1994.

O. LOGAN, *Culture and Society in Venice, 1470-1790: The Renaissance and its Heritage*; ID. *Venezia. Cultura e società 1470-1790*, Il veltro, Roma, 1980.

C. H. LOHR, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, in *Studies in the Renaissance* 21 (1974), pp. 228-289, *Renaissance Quarterly*, XXVIII (1975), pp. 689-741; XXIX (1976), pp. 714-745; XXX (1977), pp. 681-741; XXXI (1978), pp. 532-603.

ID. *The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy*, in *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt*, ed. by E. Kessler, Wiesbaden 1988, pp. 89-99.

J. MACHIELSEN, *Martin Delrio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

PETER MACK, *Rhetoric and Dialectic in the Renaissance*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 50 (2007), pp. 91-103.

I. MACLEAN, *Logic, Signs and Nature in the Renaissance. The Case of Learned Medicine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

A. MAGGI, *Identità e impresa rinascimentale*, Longo, Ravenna, 1999.

ID. *Demonologia e neoplatonismo nel trattato d'amore «Spositione di un sonetto platonico» di Pompeo della Barba*, in *Italianistica* 27, 1, (1999) pp. 9-21.

ID. *Il principe neoplatonico secondo i "tre discorsi" di Alessandro Farra (1564)*, in *Italianistica: Rivista di letteratura italiana* 29, 3 (2000), pp. 381-394.

ID. *The Language of the Visible: the "Eroici Furori" and the Renaissance Philosophy of "Imprese"*, in *Bruniana & Campanelliana* 6, N. 1 (2000), pp. 115-142.

ID. *Angeli, demoni, diavoli*, in *I vincoli della natura: Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. M. Giglioni, Carocci, Roma, 2012, pp. 119-134.

ID. *The Image of Human Body in Sixteenth-Century*, in *Emblematics in the Early Modern Age*, edited by E. Canone and L. Spruit, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2012, pp. 21-34.

ID. *Il rapporto tra 'anima' e 'corpo': le connotazioni etiche nell'Impresa rinascimentale*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica: antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Olschki, Firenze, 2015, pp. 191-220.

M. MAGGI, *La letteratura delle immagini. Emblemi e "imprese" tra Cinque e Seicento*, saggio introduttivo a R. DAL TIO, *La letteratura delle immagini nel Ducato d'Aosta. Emblemi e imprese in Valle d'Aosta e nel Canavese*, Le Chateau, Aosta, 2016, pp. 7-16.

E. P. MAHONEY, *Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas, and Siger*, in *The Cambridge history of medieval philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 602-622.

ID. *Marsilio Ficino's Influence on Nicoletto Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Olschki, Firenze, 1986, pp. 509-531.

ID. *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Ashgate, Aldershot-Burlington (VT), 2000.

J.-F. MAILLARD, *Aspects musicaux du De Harmonia Mundi de Georges de Venise*, in *Revue de Musicologie* 58/2, 1972, pp. 162-175.

J.-M. MANDOSIO, *Filosofia, arti e scienze: l'enciclopedismo di Angelo Poliziano*, in *Poliziano nel suo tempo*, Franco Cesati, Firenze, 1996, pp. 135-165.

D. MARRONE, *Tassonomia umanistica nel 'Panepistemon' di Angelo Poliziano: la "divinatio" nella classificazione delle discipline*, in *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, hrsg. von H. Seng, Winter, Heidelberg, 2013, pp. 129-48.

E. MASSA, *Gasparo Contarini e gli amici, fra Venezia e Camaldoli*, in *Gasparo Contarini e il suo tempo* (Atti del convegno di studio 1-3 marzo 1985), a cura di F. Cavazzana Romanelli, Venezia, 1988, pp. 39-91.

T. J. MATHIESEN, *Apollo's Lyre: Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, University of Nebraska Press, Lincoln (Nebr.), 1999<sup>2</sup>.

H. S. MATSEN, *Alessandro Achillini (1463-1512) and His Doctrine of "universals" and "transcendentals": A Study in Renaissance Ockhamism*, Bucknell University Press, Lewisburg (Penn.), 1974.

S. MATTON, *Marsile Ficin et l'alchimie: sa position, son influence*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance: Actes du Colloque International de Tours (4-7 décembre 1991)*, éd. par J. C. Margolin et S. Matton, Paris, 1991, pp. 123-192.

ID. *L'influence de l'humanisme sur la tradition alchimique*, in *Micrologus: Natura, scienze e società*, 3 (1995), pp.279–345.

ID. *Les emprunts cachés de Cesare della Riviera au Settenario dell'humana riduzione d'Alessandro Farra*, in *Chrysopoeia*, VII, S.E.H.A Archè, Paris-Milan, 2003, pp. 239-250.

M. MAYLANDER, *Storia delle accademie d'Italia*, Cappelli, Bologna, 1930, vol. V, pp. 444-446.

U. MAZZONE, *Libellus Ad Leonem X: Note in Margine All'edizione e Alla Storiografia. Le Edizioni Del Testo*, in *Franciscan Studies*, vol. 71 (2013), pp. 19-32.

G. MCDONALD, *Music, Magic, and Humanism in Late Sixteenth-Century Venice: Fabio Paolini and the Heritage of Ficino, Vicentino, and Zarlino*, in *Musical Riddles in the Renaissance, Journal of the Alamire Foundation* 4 (2012), pp. 222-248.

B. MCGINN, *The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart*, in *The Journal of Religion* Vol. 61, N. 1 (1981), pp. 1-19.

ID. *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th Century*, Crossroad, New York, 1994.

ID. *Cabalists and Christians: Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought*, in *Jewish Christians and Christians Jews*, ed. by R. H. Popkin and G. M. Weiner, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994, pp. 11-34.

J. MONFASANI, *George of Trebizond. A biography and a study of his rhetoric and logic*, Brill, Leiden, 1976.

ID. *Pseudo-Dionysius the Areopagite in mid-Quattrocento Rome*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Kristeller*, ed. by J. Hankins, J. Monfasani, and F. Purnell Jr., Binghamton (NY), 1987, pp. 189-219.

S. L. MONTGOMERY, *The Moon and the Western Imagination*, The University of Arizona Press, Tucson, (AZ), 1999.



C. A. MONSON, *The Council of Trent Revisited*, in *Journal of the American Musicological Society* 1v/1 (2002), pp. 1-37.

C. MORESCHINI, *Cristo centro dell'universo nel De harmonia mundi di Francesco Zorzi*, in *Bruniana & Campanelliana* 1/XVII (2011), pp. 27-47.

ID. *Francesco Zorzi e la pia philosophia: alcune ricerche sulle fonti*, in *Bruniana e campanelliana*, XX, 1 (2014), pp. 97-114.

ID. *Dal pneuma ermetico allo spirito cristiano*, in *Studi Classici e Orientali* 61 (2015), pp. 451-460.

ID. *Il Rinascimento Cristiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2017.

M. MUCCILLO, *Il platonismo all'Università di Roma: Francesco Patrizi*, in *Roma e lo Studium Urbis, Spazio urbano e cultura del Quattro al Seicento. Atti del Convegno, Roma 7-10 giugno 1989*, Roma, 1992, pp. 200-247.

EAD. *Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 615-679-

EAD. *La biblioteca greca di Francesco Patrizi*, in *Bibliothecae Selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di Eugenio Canone, Olschki, Firenze, 1993, pp. 73-118.

EAD. *Platonismo, ermetismo e «Prisca theologia». Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Firenze, 1996.

EAD. *La dissoluzione del paradigma aristotelico*, in *Le filosofie del Rinascimento*, cit., pp. 506-533.

EAD. *Uno sguardo alla Censura della Nova de universis philosophia di Francesco Patrizi*, in *Bruniana e campanelliana*, XXI, 1 (2015), pp. 67-78.

EAD. *Philosophy and Orthodoxy: Valuation and Devaluation of the Platonic Tradition in the Late Renaissance*, in *Transforming Topoi: The exigencies and Impositions of Tradition*, ed. by A. J. Johnston, M. Rouse and W. Schmidt-Biggemann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2018, pp. 89-118.

M. MULSOW, *Ambiguities of The Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism*, in *Journal of the History of Ideas* 65, n. 1 (2004), pp. 1-13.

L. MURARO, *Giambattista Della Porta mago e scienziato*, Feltrinelli, Milano, 1978.

R. NANNI, *La tecnica nel «Panepistemon» di Angelo Poliziano*, in *Physis* 44 (2007), pp. 349-76.

B. NARDI, *I Quolibeta de intelligentiis di Alessandro Achillini*, in ID. *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 179-223.

ID. *Saggi sulla Cultura Veneta del Quattro e Cinquecento*, Antenore, Padova, 1971.

J. C. NELSON, *Renaissance Theory of Love*, Columbia University Press, New York, 1958.

W. R. NEWMAN, *New Light on the Identity of Geber*, in *Sudhoffs Archiv* 69 (1985), pp. 79-90.

ID. *The Summa Perfectionis of Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation, and Study*, Brill, Leiden, 1991.

B. OGREN, *The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico della Mirandola's Heptaplus and Nahmanidean Kabbalah*, in *Rinascimento XLIX* (2009), pp. 27-43.

ID. *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Brill, Leiden/Boston, 2009, pp. 132-137.

G. OLDRINI, *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Le Lettere, Firenze, 1997.

C.J. O'MEARA, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

A. ONGARO, *Atomismo e aristotelismo nel pensiero medico-biologico di Fortunio Liceti*, in *Scienza e cultura* (1983), pp. 129-140.

J. OPSOMER, *Proclus on demiurgy and procession. A neoplatonic reading of the Timaeus*, in *Reason and necessity. Essays on Plato's 'Timaeus'*, ed. by M.R. Wright, Duckworth, London, 2000, pp. 113-143.

P. PAGAN, *Sulla Accademia Venetiana o della Fama*, in *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti CXXXII* (1974), pp. 359-392.

C. V. PALISCA, *Humanism in italian Renaissance Musical Thought*, Yale University Press, New Haven and London, 1985.

ID. *Music and ideas in the Sixteenth and in the Seventeenth Century*, University of Illinois Press, Urbana Champaign-Chicago, 2006, pp. 99-105.

R. PALMER, *The Studio of Venice and its graduates in the sixteenth century*, LINT, Trieste, 1983.

C. PANTI, *Filosofia della musica. Tarda antichità e Medioevo*, Carocci, Roma, 2008.

K. PARK, E. KESSLER, *The conception of psychology*, in *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, cit., pp. 455-463.

M. PERANI, *Lettere ebraiche come simboli. Ideologia e simbolica della lingua parlata da Dio nel suo viaggio da simbolo a lettera e ritorno*, in *Lettere come simboli. Aspetti ideologici della scrittura tra passato e presente*, Forum, Udine, 2012, pp. 119-170.

M. PEREIRA, *Paolo da Taranto al crocevia dell'alchimia medievale*, in *I francescani e le scienze. Atti del XXXIX Convegno internazionale (Assisi, 6-8 ottobre, 2011)*, CISAM, Spoleto, 2012, pp. 141-185.

V. PERRONE COMPAGNI, *Abracadabra. Le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, in *Rivista di Estetica* 42 (2002), pp. 112-113.

G. PICCININI, *L'opera di Pietro Bongo sulla simbologia dei numeri*, in *Archivio Storico Bergamasco* 6 (1984), pp. 105-111.

P. PICONE, *La question musicale au Concile de Trente*, in *Le Jardin de Musique* V, 2, *Musique et réformes religieuses aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, dir. par Théodora Psychoyou (2008), pp. 49-60.

I. POLVERINI FOSI, *Il ms. Vat. lat. 5800: un'opera inedita di Cristoforo Marcello*, in *Le chiavi della memoria*, Miscellanea, a cura dell'Assoc. degli ex allievi della Scuola Vaticana di paleografia, Città del Vaticano, 1984, pp. 441-460.

G. POZZI, *Imprese di Crusca*, in ID. *Sull'orlo del visibile parlare*, Adelphi, Milano, 1993, pp. 349-381.

M. PRAZ, *Studi sul concettismo*, La Cultura, Milano, 1934; ried. Abscondita, Milano, 2014.

L. M. PRINCIPE, *Chymists and Chymistry. Studies in the History of Alchemy and Early Modern Chemistry*, Watson Publications, Sagamore Beach (Mass.), 2007.

J. PRINS, *Echoes of an Invisible World: Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*, Brill, Leiden, 2014.

E. PRZYWARA, *Analogia entis: Metaphysik*, Kösel und Pustet, München, 1932; ID., *Analogia entis. Metafisica: la struttura originaria e il ritmo cosmico*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

S. RADAELLI, *L' Accademia degli Uranici: la musica delle accademie veneziane*, in *Musica e Storia* 6, vol. 2 (1998), pp. 327-48.

ID. *Le Hebdomades di Fabio Paolini. Filosofia simbolica e simbologia musicale*, in *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"*, LXIV, Olschki, Firenze, 1999, pp. 75-104.

G. REGGI, *La "Summa naturalium" di Paolo Veneto in un codice della Biblioteca cantonale di Lugano*, in *Fogli* 39 (2018), pp. 1-25.

S. RICCI, *Inquisitori, Censori, Filosofi sullo scenario della Controriforma*, Salerno editrice, Roma.

C. RIEDWEG, *Pythagoras: Leben-Lehre-Nachwirkung. Eine Einführung*, Beck, München 2007<sup>2</sup>; ID., *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Vita & Pensiero, Milano, 2007.

D.-J. ROBICHAUD, *Marsilio Ficino and Plato's Divided Line: Iamblichus and Pythagorean Pseudepigrapha in the Renaissance*, in *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, ed. by A.-B. Renger and A. Stavru, Harrassowitz, Wiesbaden, 2016, pp. 437-452.

ID. *Ficino on Force, Magic, and Prayers: Neoplatonic and Hermetic Influences in Ficino's Three Books on Life*, in *Renaissance Quarterly* 70, n. 1 (2017), pp. 44-87.

B. ROLING, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritius*, Niemeyer, Tübingen, 2007.

ID. *Locutio Angelica: Die Diskussion der Engelsprache Als Antizipation Einer Sprechakttheorie in Mittelalter Und Früher Neuzeit*, Brill, Leiden, 2008.

P. L. ROSE, *The Accademia Venetiana. Science and Culture in Renaissance Venice*, in *Studi Veneziani*, XI (1969), pp. 191-242.

ID. *The Italian Renaissance of Mathematics. Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Genève, 1975.

J. B. ROSS, *Contarini and his friends*, in *Studies in the Renaissance*, 17 (1970), pp. 192-232.

P. ROSSI, *La costruzione delle immagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento*, in *Umanesimo e simbolismo*, Archivio di filosofia, Roma, 1958, pp. 161-178.

ID. *Clavis universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1960.

A. C. SAGET, *L'Architecture du divin. Mathématiques et philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, Paris, 1982.

S. SALATOWSKY, *De Anima. Die Rezeption des aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, B. R. Gruner, Amsterdam/Philadelphia, 2013.

W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Philosophia Perennis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.

C. B. SCHMITT, *Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism*, In *History of Science*, 11 (1973), pp. 159-193.

ID. *L'introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des universités à la Renaissance*, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVIe Colloque international de Tours, Vrin, Paris, 1976, pp. 93-104.

ID. *Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London, 1983.

ID. *The rise of philosophical textbook*, in *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, cit., pp. 792-804; ID. *Il libro di testo di filosofia*, in *Filosofia e scienza nel Rinascimento*, a cura di A. Clericuzio, La Nuova Italia, Firenze, 2001, pp. 193-209.

G. SCHOLEM, *Kabbalah*, Keter, Jerusalem, 1974; ID. *La Cabala*, Mediterranee, Roma, 1982.

F. SECRET, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris, 1964; ID. *I Cabalisti cristiani del Rinascimento*, Archè, Milano, 1985.

ID. *Notes sur quelques alchimistes italiens de la Renaissance*, in *Rinascimento* 13 (1973), pp. 197-217.

ID. *Palingenesis, Alchemy and Metempsychosis in Renaissance Medicine*, in *Ambix* 26 (1979), pp. 81-92.

ID. *Hermétisme et Cabbale*, Bibliopolis, Napoli, 1992.

K. M. SETTON, *The Papacy and the Levant*, vol. III, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1984.

M. SGARBI, *Francesco Robortello (1516-1567): Architectural Genius of the Humanities*, Routledge, London, 2019.

M. SORANZO, *Poesia e trasformazione spirituale nel primo Rinascimento: Lodovico Lazzarelli, Giovanni A. Augurelli e Battista Mantovano*, in *Letteratura italiana e religione. Atti del Convegno internazionale (Toronto, 11-13 ottobre 2012)*, a cura di S. Bancheri e F. Guardiani, cit., pp. 87-110.

ID. *Astrologia ed alchimia in un codice "ritrovato" di G.A. Augurelli. Il MS. Mellon 22 della Beinecke Library di Yale University*, in *Dialogo: Studi in memoria di Angela Caracciolo Aricò*, a cura di E. Bocchia, Z. Fabbris, C. Frison e R. Pesce, Venezia, 2017, pp. 329-352.

S. SLAVEVA-GRIFFIN, *Plotinus on Number*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2009.

A. A. SPEDICATI, *Sulla teoria della luce in Francesco Patrizi*, in *Bollettino di Storia della filosofia dell'università di studi di Lecce V* (1977), pp. 244-273.

F. STOK, *Virgil between the Middle Ages and the Renaissance*, in *International Journal of the Classical Tradition* 1, n. 2 (1994), pp. 15-22.

L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia University Press, New York, vol. V-VI, 1941.

A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden-Boston, 2012.

C. TOLSA, *Ptolemy and Plutarch's On the Generation of the Soul in the Timaeus: Three Parallels*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 54 (2014), pp. 444-446.



S. TOUSSAINT, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, in *Bruniana & Campanelliana*, 2 (2000), pp. 351-379.

ID. *Édition et traduction annotée de Cristoforo Marcello, De anima, livre VI, chapitre 46*, in *Accademia*, vol. 5 (2003), pp. 81-97.

ID. *La Voix des Prophètes. Un 'Inédit' pour Giovanni Nesi et Paolo Orlandini*, in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 10, 1, 2004, pp. 105-116.

ID. "Sensus naturae". *Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in *Tra antica sapienza e filosofia naturale: La magia nell'Europa moderna*, cit., pp. 107-145.

C. TROTTMANN, *Lectures de Denys et enjeux des trois controverses renaissantes docte ignorance, théologie mystique et vies active ou contemplative*, in *Le Pseudo-Denys à la Renaissance. Actes du colloque de Tours, 27-29 mai 2010*, dir. par S. Toussaint et C. Trottmann, Honoré Champion, Paris, 2014, pp. 93-125.

L. VALCKE, *Des Conclusiones aux Disputationes: numérologie et mathématiques chez Jean Pic de la Mirandole*, in *Laval théologique et philosophique* 41/1 (1985), pp. 43-56.

M. VANHAELLEN, *L'entreprise de traduction et d'exégèse de Ficin dans les années 1486-89: Démons et prophétie à l'aube de l'ère savonarolienne*, in *Humanistica*, IV-V (2010-2011), pp. 1-17.

C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano, 1968.

ID. *Profezia e ragione: studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano, Napoli, 1974.

ID. *Su alcuni temi della “filosofia della luce” nel Rinascimento: Ficino (De Sole e De Lumine) e Patrizi (libro i della Panaugia)*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Cagliari IX* (1988), pp. 63-89.

ID. *Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni, Roma, 1989.

ID. *Marsilio Ficino e il «De raptu Pauli»*, in «*Concordia discors*». *Studi su Niccolò Cusano e l’umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di G. Piaia, *Medioevo e Umanesimo* 84, Antenore, Padova, 1993, pp. 377-404.

ID. *Il tema musicale e architettonico della “Harmonia mundi” da Francesco Giorgio Veneto all’Accademia degli Uranici e a Gioseffo Zarlino*, in *Musica e storia VI*, 1 (1998), pp. 193-210.

ID. *Il mito dei ‘prisci teologi’ come ideologia della ‘renovatio’*, in ID. *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte, Lecce, 1999, pp. 11-50.

ID. *I tentativi umanistici cinquecenteschi di un nuovo “ordine” del sapere*, in *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, pp. 398-415.

ID. *L’enciclopedismo del Seicento*, Bibliopolis, Napoli, 2005.

ID. *Prisca theologia e scienze occulte nell’umanesimo fiorentino*, in *Storia d’Italia. Annali 25. Esoterismo*, a cura di Gian Mario Cazzaniga, Einaudi, Torino, 2010, pp. 175-205.

J. R. VEENSTRA, *La communication avec les anges. Les hiérarchies angéliques, la lingua angelorum et l’élévation de l’homme dans la théologie et la magie*, in J.-P. Boudet, H. Bresc, B. Grevin (eds.), *Les Anges et la Magie au Moyen Âge. Actes de la table ronde de Nanterre* (8-9 Décembre 2000), Roma, 2002, pp. 773-812.

D. VERARDI, *La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento. La magia naturale di Giovan Battista Della Porta*, Firenze University Press, 2018.

U. VICENTINI, *Jacopo Sansovino e Francesco Zorzi*, in *Le Venezie francescane*, XXI, 1954, pp. 35-51.

D. P. WALKER, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953), pp. 100-120.

ID. *Spiritual and demonic magic, from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, London, 1958; ID. *Magia spirituale e magia demonica da Ficino a Campanella*, Aragno, Torino, 2002.

ID. *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Bibliopolis, Napoli, 1986.

E. WEBER, *Le concile de Trente et la musique: De la réforme à la contreréforme*, Honoré Champion, Paris, 1982.

R. C. WEGMAN, *The Crisis of Music in Early Modern Europe, 1470-1530*, Routledge, London and New York, 2005.

N. WEILL-PARROT, *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance*, Honoré Champion, Paris, 2002.

ID. *Magie solaire et magie lunaire: le soleil et la lune dans la magie astral (XIIe-XVe siècle)*, in *Il sole e la luna. The Sun and the Moon* (Micrologus XII), Sismel, Firenze, 2004, pp. 165-194.

T. WEISS, *Sefer Yesirah and Its Contexts: Other Jewish Voices*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2018.

M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1992; ID., *La musica greca antica*, Milella, Lecce, 2007.

R. S. WESTMAN, *The Astronomer's Role in the Sixteenth Century: A Preliminary Study*, in *History of Science* 18 (1980), pp. 105-147.

C. WIRSZUBSKI, *Francesco Giorgio's Commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic Theses*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 37 (1974), pp. 145-156.

ID. *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989; ID. *Pico de la Mirandole et la Cabale*, Éditions de l'Éclat, Paris-Tel Aviv, 2007.

R. WITTKOWER, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, The Warburg Institute, London, 1949.

F. A. YATES, *The French Academies of the Sixteenth Century*, The Warburg Institute, University of London, London, 1947.

EAD. *The Art of Memory*, Routledge and Kegan Paul, London, 1966;

EAD. *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1993.

P. ZAMBELLI, *Magia bianca e magia nera nel Rinascimento*, Longo, Ravenna, 2004.

D. ZARDIN, *Carlo Borromeo e la cultura religiosa della Controriforma*, in *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 1 (2009), pp. 41-61.

C. ZIKA, *Reuchlin und die Okkulte Tradition der Renaissance*, Thorbecke, Sigmaringen, 1998.

L. ZHMUD, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Akademie Verlag, Berlin, 1997.

ID. *From Number Symbolism to Arithmology*, in *Zahlen- und Buchstabensysteme im Dienste religiöser Bildung*, ed. L. Schimmelpfennig, Seraphim, Tübingen, 2019, pp. 25-45.

# APPENDICE I

## Manoscritti

### BAV Vat. lat. 3647, “*De animae sanitate*”

Il manoscritto Vaticano Latino 3647 della Biblioteca Apostolica Vaticana conserva il *Dialogus de animae sanitate* di Cristoforo Marcello. Ultimo tra gli scritti del teologo veneto intorno al tema dell’anima, il *Dialogus* venne concluso a Venezia nel marzo 1518, dieci anni dopo la pubblicazione dell’opera principale di Marcello, il *De anima traditionis Opus*. Il testo è introdotto dalla dedica al pontefice Giovanni de Medici, protettore di lunga data di Marcello insieme al fratello Giuliano, ormai da cinque anni insediato sul soglio petrino. Il *De animae sanitate* descrive il colloquio tra Mago, medico e filosofo di orientamento platonico, appena tornato a Roma dal Vicino Oriente, ed i suoi amici, Leonida e Sofronio, vicini invece all’aristotelismo. L’argomento principale dell’opera, divisa in tre atti, è la cura dell’anima. Secondo una prospettiva che Marcello riprende fedelmente dai dialoghi aporetici di Platone, la cura dell’anima rappresenta il modello di ogni attività filosofica<sup>730</sup>. A partire dal concetto di *cura animae*, pur senza dar luogo ad un’indagine particolarmente attenta, soprattutto a confronto del suo lavoro maggiore, vengono quindi esaminati anche altri aspetti dell’anima e delle sue facoltà. Nel corso del dialogo, gli interrogativi ed i

---

<sup>730</sup> Anche se nel testo abbondano i riferimenti ad altri dialoghi di Platone, come la *Repubblica* ed il *Timeo*, il *De animae sanitate* si presenta particolarmente affine ai dialoghi aporetici, sia nello stile che nel contenuto.

ragionamenti del trio di amici investono anche altri motivi del pensiero platonico, come la dottrina sulla metempsicosi, che il filosofo ateniese esamina nel *Fedone*, nel decimo libro della *Repubblica* e nel *Fedro*. Le riflessioni sull' anima portano altresì al confronto con alcune istanze della filosofia aristotelica, in modo da collegarsi a temi di ordine etico, naturalistico e cosmologico. La comparazione tra le teorie platoniche e le dottrine dello Stagirita, queste ultime sostenute da Leonida e Sofronio, tende comunque a convergere verso una sintesi, nella quale Marcello evidenzia il sostanziale accordo di alcune teorie aristoteliche con i principi della filosofia di Platone. Tale sintesi finisce dunque per riproporre la *concordia Platonis et Aristotelis*, un modello interpretativo del pensiero dei due massimi filosofi antichità presente nella riflessione tardo antica in particolare neoplatonica-a cui aderirono Pico della Mirandola e Francesco Cattani da Diacceto, e che durante la prima età moderna godette di considerevole fortuna.

## Ad Leonem X Ponteficem Maximum Christophori

### Marcelli arciepiscopi corciriensis Praefatio

Cogitabam meum esse, Pater Sancte, urbem prope diem accessurus, tanquam diligens artifex ex litteraria officina parare aliquid, quo exactis pedum tuorum osculis, Te summum Christianae Reipublicae Principem, mihi conciliarem. Solet enim absentia ita hominum imminui, et interdum deleri memoria, ut expectationum suarum maximum beneficium praesentia posse consequi videantur. Ideoque ex lucubrationibus meis diu, quod non tua dignum esset lectione, sed tibi gratum magis inquirens, nil aliud quod *Dialogos de animae sanitate*, qui tuo numini inscriberentur inveni, quos etiam pro munere offerrem, ut tui arbitrio lectitares. Es enim animorum Princeps, et Custos, cui summa a Deo Optimo Maximo data potestas, ut te tamquam nexu quodam, et vinculo, terrena coelestibus mortalia sempiternis optime iungerentur. Quippe quum hominis natura per anima corporis superinfusam, et animae additam mentem eiusmodi sit, ut rerum tam disparium vires in seipsa conciliet. Tu vero non ea solum ratione, sed divino quodam munere sis, et gratia praeditus, id longe mirabilius, atque divinius praestas. Est enim tibi, praeter id quod aliis pius divinorum cultus, sanctaque Christi religio tribuit, virtutum splendor, sapientiae dignitas, sanctitatis maiestas. Quibus toto orbe terrarum pro numine quodam, et divina face inter mortales a summo celo demissa coleris, et observaris, nedum summorum omnium, qui pluribus iam annis fuere, pontificum maximus et praestantissimus habitus es, cui decentissime est Medici cognomen iniunctum, ut qui Princeps et



Custos sanctissimae religionis futurus eras, esses et saluberrimus medicus, qui languentium animorum et ab optimo rerum fine deviantum remedia salutaria vulneribus adhiberes. Id me movit, non quod tuum tibi suadeam exercendum officium, quum in nullo quidem ab eo deficias, hisque maxime temporibus, quibus christiana religio potentissimum hostem formidat, sed totis viribus die nocteque invigiles consilio et opera illam iuvare, et adversus impias turcarum manus fortem, et animosam efficere. Non enim, ut dici solet, currens equus calcaribus adigendus, neque plenis velis optanda est a nautis aura. Verum id egi, ut quae quotidie observas, tam bene per dialogos nostros ex acta ac dispensata conspicias, ut ne quid melius a me exprimi aut ventilari potuerit. Quumque in quibus consistat animae sanitatis, quotuplex illa sit, unde prodeat, quomodo etiam quae corporis optima inde profiscatur, et alia ad id negotii pertinentia inspexeris, voluptate afficiaris, et me elementioribus respicias oculis. Tres itaque nuncupati sunt *de animae sanitate Dialogi*, ut velut triplici diademate coronatus omnibus splendes, ita ipsa suo incolumitatis munere potita anima rebus omnibus, quae sub caelo sunt, praestare intelligatur. Tria quoque haec habet in se, quibus quod suum est complet, essentiam, potestatem, operationem. Ex potestatibus vero secundum genus totidem, naturales, sensiles, rationales. Triplex est ei ascendendi modus ad suum principium postquam ad terrena descenderit, ut academici perhibent, qui triplice ordine animarum cetum distinguunt. Nam aliae spherarum, aliae syderum, aliae terrenis corporibus mancipatae. Tres dimensiones anima replet in corpore, triplex eius est vita, velut hominis, activa, contemplativa et media. Dum enim superna considerat, contemplari dicitur, dum quae infra constitunt, agere, dum vero in se ipsa reflectitur et agere et contemplari. Triplex quoque est rationalis partis officium: intelligere, amare, et intelligentiam cum amore coniungere. In qua, nequam alibi

melius Sacratissimae ac Ineffabilis Trinitatis Effigies emicat, quae ad supernam illam Hierusalem patentissimum nobis aditum subministrat. Tres denique virtutes sunt, in quibus consistit animae sanitas, si temperantiae titulo describatur, ut voluit Socrates. Quo fit, ut ipsa anima temperantia, et merito, appellata sit, ac consonantissima rerum omnium harmonia. Quod et interlocutorum nomina sonare voluimus, ut concinnus totus, sibi que omni ex parte consonans cepit noster dialogorum libellus. Namque si recte animadverteris Sophronii nomen a σωφροσύνης – quam latini temperantiam vocant – accipitur, haec vero φρόνησις, idest prudentiae salus et conservatio est, ut *Cratylus* habet. Temperantia quoque si communiuscule accipiatur, est ipsa iusticia. Fortitudinem vero magni Leonidae nomen significat, qui ad leonem alludat, et spartanum illum Leonidam, virum fortissimum, graeca passim conclamet historia. Magi autem appellatio totum in se id negotii continet, Ars enim medica magia quaedam est, et veluti virtutis unius nomen alias omnes amplecti dicimus. Ita in magi unius id est Principis, ac reipublicae moderatoris auctoritate totam animorum salutem consistere. Duas habent noctes, et diem integrum nostri dialogi, ut apud mortales infirmitatem salute longe maiorem esse intelligatur. Dies vero se se interserit noctibus, ut inter duo extremorum vitia, tanquam inter contraria quanta sit virtus eluceat. Adde quod in florida etiam, quae media est iuventutis aetate, optima animae sanitas plurimum solet accidere. Namque dum pueri sumus, virtutes ad unguem exercere non possumus, atque ideo semper fuit ad bonae, beateque vitae institutionem educatio necessaria. Quum etiam sine virtutibus, aut virtutum habitu, quis ad Senectam usque pervenerit, eas non amplius assequetur. Id denique misterio quoddam factum esse intellige, quod in orientem solem nostra finiat commentatio, ut qui vita et moribus sanus est, se ortum denuo putet, et dum ad alterius vitae bona paratur, in maiorem, ac perpetuam lucem

abiturum speret, beneque vixisse letetur. Accipe igitur, Pater Sancte, munusculum tibi certe oblatum ex animo, tuoque sanctissimo nomini nuncupatum. Quod siquid inepti, minusque digni contineat, ita tua clementia, et auctoritate suppleas rogo, ut idoneum satis, et cultum appareat. Eaque res magis te movere debet, quod amplissimus, ac extra omnem aequiparationis aleam splendidissimus Sacrosanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis de Medicis germanus tuus, Vir omni integritate, iudicio, et sapientia praeditus, sua in me gratia, et patrocinio idipsum expetere videatur. Summus enim ille virtutum, et litterarum fautor tibi eiusdem animi, ac sanctissimae professionis Principi, dum me litterariis studiis ab incunabulis deditum suo favore prosequitur, meipsum, meaque omnia, nedum parvulum hunc dialogorum libellum tibi enixe commendare videtur. Accipe inquam munusculum, et leto animo amplectere, ut me tibi rem gratiam fecisse intelligam, et praeclarissimae familiae tuae deditus quum sim, tuoque amplissimo nomine.

SOPHRONIUS, MAGUS, LEONIDAS.

SOPHRONIUS: Unde venis, mi Mage, usque adeo turbatus, ut ne hominis quidem effigiem geras? Postquam ex Latio nescio ad quem locum migraveris. Diu te beatum quaesivimus, ut ferres opem languentibus.

MAGUS: Nescio quibus verbis te alloquar, ne ne recenseam, unde tam tristi animo vultuque in patriam redeam. Iactatus certe maximo rerum omnium, quae sub coelo sunt, naufragio, ac eo quidem vultu ita perterritus, ut vere tibi, et Leonidae nostro, quem tantopere veneror, non hominis, sed invisum cuiusdam monstri speciem videar prae me ferre.

LEONIDAS: Vere, et mihi in primis talis visus est, et cum inspicerem, maxime indolui. sed praevertit me Sophronius, qui adversis casibus suapte natura solet magis obsistere.

SOPH: Vera dicit. Nam eius assecla sum, et libenter occurro cunctis, quae maerore possent ipsum afficere.

LEO: Cur non his, quae nimiam voluptatem inducunt?

SOPH: Ex Platone mihi relatum est accipi, turpius esse voluptatibus cedere, quam doloribus frangi, quod futilius quis ab eis contineat, quam dolentiae renitatur.

MAG: Et quaenam modo inter vos dissertatio exoritur?

LEO: Parum id diverticuli consulto fecimus ut respirares, et in Vaticano istic nobiscum sedens tuam hanc procellam, qua ad has oras impulsus fueris, quietius commemorares.

MAG: Spero id in partem assequi, postquam te audivi, mi Leonida, cuius spiritu gratoque affectu vitam resumere videor.

SOPH: Consideramus ergo, iamque Tu incipe, huiusque naufragi casus recense; intenti sumus, neque aliud magis quam te, velut alio ex orbe venientem, audire concupimus.

MAG: Consideramus, tu quoque Leonida conside, meisque obiice oculis, ut inde lumen accipiam. Meum enim Sydus es, meum Iubar, meum solamen, sine quo hactenus perisse videor, nunc revivisco.

LEO: Sedeamus, ecce considero; nam sedendo, quiescendo, ait Peripateticus, fit prudentior animus. Incipe igitur enarra; en video tuum tibi in faciem colorem, vocemque restitui.

MAG: Te duce faciam libenter, sed nescio quo fato me alio ex orbe veniente Sophronius dixerit, tanquam vates quidam, et qui meo concordem suum habeat genium.

LEO: Quomodo haec refers?

MAG: Ita est. Nam ex Asia, quae alius est orbis, venio, alius inquam situ, moribus, et fortuna, utinam non alius, sed vestrae huic felicitati consimilis.

SOPH: Ergo infoelix est ille locus.

MAG: Infoelix quidem, sed non omnibus. Mihi vero, et nostratibus, infelicissimus.

LEO: Quomodo? Audio enim ibi gentes elementissimo frui coelo, aliis suavissimis fructibus, auro, argento, ebore, aromatibus, gemmis, aliis rebus preciosissimis abundare.

SOPH: Et hanc infelicem patriam vocas?

MAG: Vos quoque infelicissimam diceretis, si quae mihi brevi quodam temporis curriculo his oculis nescio quo fato data sunt cernere, inspexissetis, quid aurum et argentum, quid gemmae, quid alia omnia etiam possidenti cuiquam cordi esse possunt, qui maximus bellorum fluctibus agitato, ne vitam quidam servare tutus est?

LEO: Quanam bellorum agitatio haec tanta?

MAG: Miror certe vos usque adeo auribus obtusis fuisse, ut quod per totum iam orbem intonuit, non acceperitis, seu non adverteritis potius, vestris nimium detenti delitiis.

LEO: Et que delitiae? Dic iam! Nec nos amplius suspensibus tene.

MAG: In Asiam ineram, ut herbarum ad medicamenta summe necessariarum copiam invenirem; his etenim, et mirabilibus quidem ea regio abundat. Nanque ut satis, medicus ipse sum, nondumque ad Damascum perveneram, quum statim thracum magnum illum Principem maximo ac innumerabili exercitu adventare perceperim. Qui-ne retexam historiam-nam dum haec memoro contremisco-iugenti facto conflictu, superatisque demum bellacissimis Syriae gentibus terrore omnia simul, et devastatione complevit, seque Magnum Alexandrum appellari iubet, ipsoque longe maiorem existimat, orientem occupat, occidenti minatur, toti terrarum orbi terrorem incutit, nostraeque pietati potissimum, tanquam insensissimus hostis se parat obicere. Non potui diutius ferre impietatem aufugi, abiit inquirendarum herbarum cura, ac in patriam redire statui, quantocitius potui, tremebundus totus ex maxima autoritate saevitiaque tyranni.

LEO: Vera haec sunt?

MAG: Utinam non ita vera, certe verissima, et quae futura portendunt tantus bellorum motus, utinam non ita vera.

SOPH: Bene accepimus Syriam a Thracibus occupatam, et Egyptum ipsam, sed res ad hunc apud eos esse in discrimine positas, neque adeo magnam tyranni potentiam, neque tam facile occidentales oras queat appellere.

MAG: Iam in memoriam revocatis quae accepistis, et nisi cito rebus vestris consilio et opera opem feratis, tempestas haec maxima, quae imminet, vobis evitanda non erit. Totum classe pelagus occupabit, innumeras bellatorum acies non instruet, sed instructas deducet. Hoc est maximum, quod vidi rerum omnium, quae sub coelo sunt, naufragium, sed longe maius intueor, et ipsius orbis excidium, nisi vestros curetis animos, remque communem diligentius agatis omnes.

LEO: Usque adeo nos pavefacis mi Mage, ut profecto quae prius non ita cordi haberemus, modo profundo subsidant pectore, nosque maxime premant. Sed quid nos animos curare dicis? Est ne ita animorum apud te, veluti corporum curandorum peritia?

SOPH: Optime id in dubium revocat Leonidas, nam diu te beatum quaesivimus. Non ut animos curares, sed corpora, quae calore, frigore, aliis ne contrariis afficiuntur, et languent.

MAG: Sensistis ne unquam vestros aegrescere animos?

LEO: Nunquam, nisi doceas tu et ostendas te eos posse ita curare, quemadmodum corpora.

MAG: Faciam libenter.

SOPH: Et quando hec didacisti? Et quomodo? Si praestiteris quae polliceris, o quam libentius audiemus te, et in patriam redisse



laetabimur. Nam omnia nova placent, et praesertim quum de re tam praestanti, velut est animus, exordiri te praepares.

MAG: Dicam certe dum in illis armorum fluctibus essem in Syria, persarum quidem medicus Zalmoxis nomine mihi obviam venit, qui eodem merore et formidine mecum afficiebatur. Nam Thracibus ea etiam natio insensissima est. Hic quum me quoque medicum audierit; multa sacrae huius peritiae secreta mihi aperuit, hancque artem curandorum prius animorum, si bene valere debeant corpora, ingeniosissime docuit. Sicque rationibus suasit, ut in eius sententiam ire coactus sim. Et magnum inde thesaurum videar reportasse.

SOPH: Sed cur tam mesto offerebas te vultu, si dives accedere visus sis?

LEO: Iam sile quaeso, eumque dimitte tam pulchra artis huius mysteria declarare. Ego enim bene quid velit, intelligo. Dum magnum thesaurum e Syria reportasse commemorat, solum valet tantarum miseriarum solamen, acceptam, scilicet disciplinam, quam quum Magus ipse sit, magiam poterimus appellare.

MAG: Bene semper, mi Leonida, magno tuo hoc ingenio, et sentis, et loqueris.

SOPH: Ergo quandam ais esse animae sanitatem?

MAG: Aio, et paulo ante recensui.

SOPH: Et quatenam haec animae sanitas, eadem ne cum ea, quae corporis est, aut alia eadem nequaquam. Non enim calore, aut frigore, aliisque qualitatibus, quas primas physiologi vocant, afficitur anima, neque ideo complexionem ut aiunt medici seu habitum pro edendis actionibus habere potest secundum naturam. Namque alterationem non suscipit, sed impenetrabilis est, ut peripatetica resonat lyra. Est ergo alia animae sanitas, sed amabo quatenam haec, et quomodo dici potest?

MAG: Magno quidem initio me invadis Sophroni, ac si diutius in naturali peritia versatus esses.

SOPH: Versatus sum aliquantisper peritiis, postquam hinc ab oculis nostris abieris.

MAG: Video, et gratulor multum, sed advertite ne nimium in ea sistatis. Est enim ut Plato inquit naturalis inquisitio dimitterenda, quum et difficilis sit, et superbire faciat homines, quod rerum omnium causas callere credant, ut Anaxagoras, qui omnia in elementa, velut in causas, referebat. Ideoque legibus prohibebatur ista professio.

SOPH: O quatenam dicis?

MAG: Vera sunt haec, et tu ipse Platonem in Republica lege, si sapias.

SOPH: Sciam ergo qui posthac faciam, sed quaeso, ne quam incepimus dissertationem dimitte. Nam ad animum pertinet, ideoque firme necessaria est.

MAG: Libens haec, ut polliceor, agam.

LEO: Non sum ego Sophronio inferior; antequam dicas aliud, quid in mentem mihi veniat, proferam.

MAG: Aude aliquid, mi Leonida, nam te semper quam libentissime audio.

LEO: Dicebas medicum illum persam-si recte memoria teneo-asseruisse corporis sanitatem ab ea, quae animae proficisci.

MAG: Recte quidem.

LEO: At quomodo? Accepto adhuc, quod vera sit animae sanitas. Nam nisi a simili simile fieri posse, a physiologis didici, et peripateticis, in eis libris quos transnaturales appellant<sup>731</sup>, id saepe saepius attestantur. Si itaque alia est corporis ab ea, quae animae valetudo, quomodo altera ab altera proficiscetur?

SOPH: Dicam ego. Forte non asserebat Persa ab animae sanitate, tanquam a causa prodire corporis valetudinem, sed illam, ut haec sequatur, necessitate quadam praecedere.

LEO: Certe nimium properas, non enim interroganti te tuo ex arbitrio mihi respondes, non ago tecum, sed cum Mago nostro, quem tuis etiam iaculis impetisti.

MAG: Ius habes. Sed nil minus Sophronius quicquam dixit.

---

<sup>731</sup> I libri che compongono la *Metafisica* di Aristotele.

LEO: Nihil certe videbis, nanquam aut tanquam dispositio quaedam praevia requiritur animae sanitas ad corporis sanitatem, aut tanquam causa efficiens? Ut dispositio minime, quoniam haec semper in uno et eodem subiecto cum ea quae intenditur forma producitur. At aliud subiectum est animae, et aliud corporis. Duae enim res sunt, magno naturae discrimine differentes. Erit igitur efficiens causa. Quid dicis, age.

MAG: Perpulchre quidem. Bone Deus, magnus es physiologus Leonida, et fortasse Sophronio maior.

LEO: Excitas me nimium, cum me laudas. Honos enim, dici solet, artes alit, ac homines ad dicendum gloria quidem accendit. Excitas inquam nimium, ac ideo repeto altius.

MAG: Eia repete, audiemus.

LEO: Si persa medicus quandoque id fieri dixerit, ut commutata in suis affectibus anima (nam nil aliud habet quo mutari valeat) corpus mutetur, non ideo semper, et necessario ita fieri meminitur. Stat enim sine animae mutatione corpus mutari, alterari, et ad pristinam valitudinem redigi. Item contra mutata anima multoties corpus in eodem sanitatis habitu perseverat (ut experientia docet); non necesse est ergo alterum semper ab altero proficisci. Rursus me continere non possum.

MAG: Quid te incontinentem accusas, age progredere.

LEO: Libentius, postquam ita me concitas. Porro de his quae fieri possunt, melius semper accepi naturam efficere. Non ne melius sanitatem in corpore per qualitates veras et contrarias fieri dices, quam per spirituales, et quae nullum contrarium habent?

MAG: Melius certe, nam a simili simile melius, quam a dissimili, quod a principio Sophronius referebat.

LEO: Semper ergo natura ita comparatum erit, ut a qualitatibus veris fiat in corpore sanitas. Non ne?

MAG: Certe melius quam crediderim unquam. Est ne aliquid quod dicendum supersit? Usque adeo enim te ad disputandum video concitatum, ut postquam inceperis, nunquam desistere videaris.

LEO: Omnino est deus aliquis, qui me hodie tecum ita loqui statuit, et aspirat. Nunquam enim me adeo impulsus ad dicendum habui. Tua quoque potentia, quam tantopere concupivi, magna ex parte me animat, et dicacem facit.

MAG: Non profecto dicax es tu, sed peracute, et ingeniosissime loqueris.

LEO: Tua haec de me nimia laus efficit denuo, ut nescio quid aliud suggeram.

SOPH: Desine, iam desine, ut ipse Magus incipiat.

LEO: Libenter ad finem propero: vidisti ne, mi Sophroni, aut accepisti, unquam puerum, quem piam aut amentem sanari corpore, ubi languescerit?

SOPH: Quid prohibet?

LEO: Ego quoque non dubito, verum is animo curari non potest, siquidem occupatur affectibus. Ideoque longa quadam educatione indiget, ut temperati animi efficiatur.

MAG: Bone deus iam videris quicquam, immo maximum eius, quod dicturi sumus, attingem.

LEO: Idipsum, et multo magis de amente, quem animo languere maxime arbitror, asserendum. Quod ais?

MAG: Profecto maxime. Nam omni prorsus rationis moderamine vacat.

LEO: Hunc tamen, et bene valere corpore, et postquam aegrescerit, sanari conspicuum est. Quomodo ergo hanc animae valetudinem, ut bene valeat corpus, semper necessariam dixeris, Persa illo Zalmoside authore? Hoc erat, quod animo parturiebam, qua factura totius levare videor, nequam deinceps meum est, nisi tuos, tanquam Apollinis audire sermones.

MAG: Omnino magno quodam numine occuparis. Satisque, ut video, orphycae illius ebrietatis es particeps.

SOPH: Ego quoque miror unde haec tam perspicacia, et pulchra, quae Persae medico officiat, noster Leonidas invenerit. Sed tu Mage (ut in proverbio est) Frater adesto viro, sententiae huius auctorem adiuva, ut intelligamus quid veritas velit, et tanti hominis autoritas apud te defraudata non sit.

LEO: Idipsum equidem magnopere cupio.

MAG: Silete igitur, atque animo intenti sitis, ut incognita vobis detegam sagacissime Naturae misteria.

SOPH: Parce, id tantum autequam exordiaris, in medium proferam, an non interrogabimus quippiam, quod in dubium accidat, si silendo ignorare permittas?

MAG: Non eius vos moneo silenti cuius Pythagoras discipulos monere solebat, quibus, per quinquennium non liceret neque minimum quidem verbum proferre. Sed vos animo silere dixi, et a mundanis illecebris pro viribus astinere. Ita enim silentibus Deus illabatur, et ingenue facile subeunt discipline.

LEO: Age, parati sumus.

MAG: Audistis ne-ut aiebat Persa-magnum illum Socratem apud Platonem hac de re unquam disuerisse?

LEO: Minime.

MAG: Docebo, ut ipse docuit. Est Platonis liber, qui inscribitur Charmides, ubi Socrates his verbis puellum quendam, *Charmidem* sic appellatum, capite dolentem, alloquitur<sup>732</sup>: “Vis ne medelam capiti adhibeam? Necessesse est ut prius incantatione quadam tuus curetur animus. Velut enim oculo sine capite, ita capiti sine residuo corporis, et toti corpori sine animae cura medela non confert”. Longo quidem sermone sententiam hanc complexus est Socrates.

LEO: Hoc ne tanto loco habetur de huiusmodi animae cura, aut alibi.

MAG: Utique nam et eo libro, quem *Timaeum* appellant, pulchrum quidem, et qui rerum naturalium omnium contemplationem continet, idipsum plane attestatur, et meminit. Ait enim ex eorum numero, quae mensurata et immoderata dicuntur, exigua quaedam sentimus, praecipua vero et maxima ignoramus. Porro ad bonam et malam valitudinem, ad virtutes et vitia nulla moderatio vel immoderatio maioris momenti est, quam animae ad corpus. Et demum una est ad utrumque; salus et conservatio, ut neque animam sine corpore neque corpus sine anima moveamus. Itaque conspicuum est quandam esse animae curam ab ea quae corporis aliam. Nam ubi aegritudo, ibi etiam sanitas est, et cura solet accidere.

LEO: Parce, si quicquam obiciero, ut doctior fiam.

MAG: Age, profer.

---

<sup>732</sup>PLATONE, *Charmides*, passim.



LEO: Mihi id venit in mentem, quod fortasse Socrates, ut Zalmoxis medicus referebat<sup>733</sup>. Ita de animae sanitate et cura in *Charmide* locutus est, ut puerum deterret a vitis, et quae sunt animae bona his quae corporis sunt, ut pote praestantiora praeponeret, non quod vera sit animae sanitas, vel quod inde quae corporis prodeat. Sane multoties audiui achademici morem esse fabellas effingere, ut delectabilius quod sub ea tanquam sub cortice latuerit, nuclei accipiatur. Ideoque forsitan recte Sophronius titubans id meminit a principio.

MAG: Totum velles unico verbo mysterium istud accipere, sed cave (ut in adagio feri solet) ne tibi quandoque dicatur, dimidium plusquam totum.

LEO: Tua prius accepta venia fassus sum.

MAG: Non rebar te usque ad talia progredi, quae mea dicendi seriem interrumpere. Sed postquam me huc compulisti, dicam quae cupis, et tuos in recta semitam gressos aequo animo dirigam. Si eum locum, quae paulo ante referebam, vidisses, mi Leonida, ut vidi ego, et didici, postquam me monuit Persa, alterius prorsus sententiae fores una cum assecla tuo Sophronio. Nam ibi Socrates, volens eius, quod dixerat, rationem adducere, ait. Omnia namque bona vel mala ab anima in corpus, et totum hominem, manant. Qua etiam ratione graecos medicos detestatur, qui ita curandum corpus statuerant, ut non

---

<sup>733</sup> PLATONE, *Charmides* 156d ss.

respicerent animam. Et quoniam vos video argutiis et compositis rationibus delectari (namque sub Prothagora post recessum meum aliquando militastis), in hunc modum exigo rationem. A quocunquam mala corporis prodeunt, si auferenda sunt, id prius curandum est si curam suscipiet. Sed mala omnia corporis, immo etiam bona, ab anima prodeunt-ut voluit Socrates-quae curam etiam suscipit; nam de mala multoties efficitur bona. Itaque prius ipsa curanda est, si debeat corpus curam accipere. Id proloqui a medicis universis accipitur, inter quos Avicenna noster (ut alterum ex Arabibus, alterum ex Graecis praestantissimos nominem) et Galenus, aiunt: “In omnia aegritudine curandum est membrum mandans in primis. Idest a quo radix et origo morbi prosequitur”. Est ne igitur fabulosus commentitiusque loquendi modus? Quomodo enim in ramis, aut in stipite, stirps ipsa curari potest, si sit radix infecta, ac ipse fluvius exsiccare, qui patentis fontis beneficio utitur? Rursus, ut melius adiscatis, in memoria renocate<sup>734</sup> quae paulo ante memineram ex *Timaeo* Platonis accepta. Ex concinna valet quadam animi, et corpore, proportione, bonam et veram conflari totius, et partium, valitudinem, ubi non per metaphoram loquitur. Neque igitur in *Charmide*, nisi proprie loquutus est de animae cura, ut sibi ipsi consentiat. In *Timaeo* enim postquam de aegritudine corporis et animae, eiusque causis fecerit mentionem, de utriusque cura

---

<sup>734</sup> Sic.

edisserens habuit ea verba, quae retuli<sup>735</sup>. Interrogabo vos insuper, ac ideo respondete, si sapitis, ut melius intelligatis. Non ne corpus omne, quod convalescit, vivat opere pretium est? Quod vero vivit, est animae particeps. Nam cuiusquam vita esse, et operatio, est animae, neque aliud quidquam convallescere potest. Itaque si hac mutata corpus commutari conspicitur, et in suis affectibus ipsa sit moderamina, et curae susceptrix, cur prius vere quam corpus, non metaphorice-ut dicebatis-curari non debeat?

LEO: Certe alterius sententiae factus sum. Ita mihi persuasit tua haec ratio. Neque arbitror amplius dubitare Sophronium, nam vera sit animae cura, ipsaque curanda potens omnino, si corpus convallescere debeat.

SOPH: Recte profecto sentis, sed nescio adhuc, ut in proverbio saepe circumfertur, ubi nam sim. Quippe vellem paulo clarius rem, de qua sermo est, Magus noster exprimeret.

LEO: Vera dicis; ego quoque in caligine quadam versari videor, et veluti nebula obductum, nescio quid prohibeor introspicere. Nam si recte memoria teneo, ex Academicum sermone attigi triplicem, animae scilicet corporis et totius compositi sanitatem, de quibus exacte nihil innotuit, si paulo altius repetat, et haec omnia singillatim attingat, maxime illi debemus.

---

<sup>735</sup> PLATONE, *Timaeus* 87a-b.

MAG: Iam statueram a principio totam hanc nobis ita materiam aperire, ut ambiguitas apud vos nulla superesset, tantumque discentibus vobis illuceret, quantum et mihi, immo et Zalmoxidi medico, qui me in Syria dum essem, edocuit.

LEO: Te duce beabimus, non modo si vera sint, quae asseris, verum etiam si modicum eius quod intelligis percipiemus.

SOPH: Vix ad credendum adduci possum, quum satis dixis nullum inter te, et nos intelligendi superesse discrimen. Scribit enim admirabilis Aristoteles acrobologiam mathematicam non esse in rebus omnibus expetendam<sup>736</sup>. Sed parce mihi Mage cum Leonida convenio nos certe beatos futuros si eorum quae noveris, attigerimus pauca.

MAG: Vis nimium sapere Sophroni, et ad minimum quodque sermonem meum expungere. An nescis quae multoties a doctoribus proferuntur, esse animandi gratia eos, qui audunt quod modo non accidit. Nam quae dixi vera sunt, et faciam-ut paremia dicitur-vos contingere manibus. De mathematica acrobologia modo nulla fit comparatio, quandoquidem sit disciplinae illae in primo certitudinis gradu constitunt. Quod etiam exprimere voluit Aristoteles. Sed inter id, quod scio ego, si sciam aliquid, et scietis vos, postquam meam sententiam explicavero, facta est comparatio. Attendite.

LEO: Attendimus.

---

<sup>736</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* 995a 14-17.

MAG: Quum de animae cura, et valitudine, vestra haec intentio sit, ut peragamus quae a corporis sanitate, ut pote notissima id nomen accepit, conveniet de hac prius pauca quaedam commemorare, ut quae nam animae fuerit, facilius intelligatur. Verum non, ut Galenus medicus primo, qui exiguae artis inscribitur libro sana corpora distinguemus, nanque aliud semper sanum, aliud perfecte sanum, aliud sanum simpliciter, nonnullum ut nomine esse commemorat; sed ea tantum, quae ad nostrum negotium attinent, prosequimur.

Itaque de sanitate loquentes aliam perfectam dicimus, aliam imperfectam. Perfectam item duplicem, alteram, quae omnes compositi partes una et eadem appellatione denominat, alteram quae partem tantum, et haec dupliciter dicitur, quae admodum duae sunt in composito partes, scilicet corpus et anima. Imperfecta autem sanitas tot modis dicitur, quot perfecta, quum sibi opposita. Atque ideo duplex, uno modo, quae unam tantum compositi partem respicit, quae tamen perfecta est. Secundo modo, quae similiter duplex quemadmodum duae sunt in composito partes. Alio modo imperfecta est, quae nec unam quidem partem denominat. Quumque ex hac sanitatum distinctione tres tantum numero, quae nullo pacto coincidunt, habeantur: ab imperfecta prius, quae corporis est, incipiemus, ut diximus, naturae ordinem imitati, ut ad prestantissimam deveniamus.

LEO: Distinguendi hoc artificium quam pulchrum est, quo, quidem ex tot partitionibus tria tantum membra resultare conspiciamus.

MAG: Pulchrum quidem artificium, et a Platone teste Eudemo inventum. Hanc itaque perfectam corporis sanitatem dicimus, quae a debito sex rerum non naturalium regimine conservatur, cuiuscumque complexionis, aut aetatis, extiterit. Eam vero imperfectam appello, quae id regimen praeterit.

LEO: Galeni magni profecto medici commentationem consulto ommittere voluisti, sed quam definisti, vellem intelligere abs te, an coincidat cum earum aliqua sanitate, de quibus in *parva eius Arte* meminerit<sup>737</sup>. Parce, nam usque adeo discendi cupidine provehor, ut me ab interrogationibus abstinere non possim.

MAG: Dixi iam non esse meam Galeni mentem et sententiam prosequi, attamen, ut tuae huic voluntati faciam satis, dicam quae prima facie occurrunt, hanc valet, de qua loquimur, sanitatem esse, quae sub semper sano contenta est. Atque ideo perfecta haec corporis sanitas est, quae perpetuo viget in corpore, qualiscumque complexionis extiterit. Quae etiam sanitas licet perfecta sit, attamen iuxta varium corporis habitum, et ipsam variari contingit. Imperfecta vero corporis sanitas erit, quae quandoque claudicat interrupta. Neque te praetereat, ut physiologi attestantur omnes, proportionem quandam qualitatum

---

<sup>737</sup> L' *Ars parva* o *Ars medica*, traduzione latina della *Tέχνη ἰατρική* di Galeno. Cfr. *Claudii Galeni Opera omnia*, ed. C.G. Kühn, Knobloch, Leipzig, 1821-1833, rist. Olms, Hildesheim, 1965, vol. I, pp. 305-412.

coniunctarum sanitatem esse, aut in proportione consistere. Animae autem validudo habituum omnium, quos habet commensuratio, quadam est, quam temperantiam instituto veterum appellamus. Non enim eo libro me docuit Persa de illo temperantiae genere agi, quod gustus solum, et tactus voluptates respicit, ut de ea tertio *ad Nicomachum* libro meminit Aristoteles<sup>738</sup>. Sane quum quis iustitiae prudentiae exercet, et continentiae munera, in suis est actionibus temperatus, immo temperatissimus est. Itaque haec animae temperantia tam habituum in ea consistentium, quam idem pendentium actionum proportio et commensuratio quaedam perfecta, quam optimam Pythagoras appellavit.

LEO: O beate, iam amenissimum videor intrare campum mira florum et fructuum varietate donatum, quum de animae sanitate, quam tantopere efflagitamus, sermonem inceperis.

SOPH: Taceo ego, postquam loquutus est Leonidas.

MAG: Quaeso advertite, et quae dixero memoriae commendate. Sanitas haec non est certus, definitusque virtutis habitus, neque ullus ex omnibus constitutus quemadmodum ea, quae corporis est, se habere censetur. Nam etsi a corpore tanquam sensui patentissimo ad animae latentes conditiones, licet ascendere, non est tamen una et eadem utrinque in omnibus ratio. Ex variis enim actionibus secundum

---

<sup>738</sup> ARISTOTELE, *Eth. Nic.* III, 1118a.

genus unius rationis habitus generari non potest. Nanque is omnis ex frequentibus operationibus oritur, quae sunt suapte natura consimiles. Aloquin si dissimiles sint, nequeunt unius rationis habitum constituere. Quemadmodum nullo admissio frigore ex caloribus remissis fit unus calor interisus. Rursus velut in corpore propter calidi, frigidi, humidi et sicci habitum nulla alia resultat qualitas, ut potiores sentiunt philosophantes, sedi ibi tantum proportio quaedam est. Ita etiam in anima habetur, et multo melius quidem, quoniam virtutes in ipsa non habent quod qualitates in corpore. Nanque illae non pugnant ad invicem, quod virtus nulla sit alteri virtuti contraria. Praeter virtutes ergo nil aliud excogitare licet in anima, et harmonicam earum proportionem quam temperantiam appellamus.

LEO: Videre videor Mage te, quum in temperantia tanquam in virtute una bonam animam valitudinem statuis virtutes omnes amplecti, an forsitan ut nos tanquam artis huius ignaros illudas? Quoddam vero physiologi officium est, dum vera in omnibus sentire et profiteri praetendit, discipulos summa discendi cupiditate flagrantis illudere. Sane solebat Peripateticus dicere duobus existentibus amicis sanctum est praehonorare veritatem.

SOPH: Non sum ego qui tuos Mage sermones suscipio. Volebam id ipsum agere quod Leonidas, sed ipse praevertit me, neque etiam ni



praevertisset, egissem; nam videbam te ad dicendum paratum, et de quibus interrogaturi essemus protinus explicaturum.

MAG: Nunquam melius, nam id certe acturus eram, sed Leonidas, qui magno est ingenio praeditus, hos mi parat aculeos, ut concitatus eloquar. Ita enim natura institutus est, ut nihil magis quam discere cupiat. Ad quem me verto. Non, te nequam socium illudo, sed me ipsum illuderem potius, si id mihi quandoque contingeret. Verum quae mihi Persa medicus de una temperantiae virtute recensuit, refero, quam et omnes certe complecti necesse est.

LEO: Quomodo?

MAG: en declaro, non ne recte omnium tam communium, quam privatarum rerum rationem, temperantiam dicimus, si universarum actionum commensuratio quaedam est. Nam quid aliud est in omnibus uti modestia, ad mensuramque agere, nisi temperate vivere, neque ad ullam quantumque in re extremitatem accedere? Quid prohibet in hunc modum virtutem hanc prudentiam vocitare? Sane admirabilis Aristoteles sexto *Ad Nicomachum* libro de moribus ait, dum una prudentiae virtus affuerit, caeteras omnes adesse, quod haec etiam communis aliis, et necessaria videatur<sup>739</sup>. Si vero virtus haec consideretur, qua quisque quod suum est, agit et patitur, ac pro meritis cuique distribuit, procul dubio iustitiae nomen subibit. Ideoque

---

<sup>739</sup> ARISTOTELE, *Eth. Nic.* VI, 1144b.

divinus Plato quarto de *Republica*, temperantiam ipsam cum iustitia quandam habere cognationem asseruit quippe illam diapason consonantiam vocans, quoniam inter gravem et acutum sonum optime sita est ad octavam<sup>740</sup>; idest quadruplam, scilicet duplae duplam-ut etiam in *Timaeo* asserit-pervenienti, ait, iustitiam reddere. Unde in primis temperantiam pro virtute quadam particulari, ut reor, accipiens, qua ex tactu et gustu prodeuntes solum moderetur, affectus eam ita diapason appellavit. Quae cum ad octavam usque devenerit, quae optima consonantia est, et communior satis pro iustitia accipitur. Neque insuper ut tenore uno virtutum singulas prosequamur, fortitudo ipsa praeterit temperantiae nomen, quod haec suos affectus habeat qui proprio egeant moderamine. Verum advertite non usque adeo humanis actionibus communis est, ut tres praelibate virtutes. Inde constare potest quomodo temperantiae nomen virtutes omnes amplectitur, in qua bona animae validudo consistit.

LEO: Placet mihi quae de sanitate animae dixeris, sed expectabam quoque ut verbum de egritudine faceres, ut cum temperamento huic maximo quae officiat, sint plura contraria. Intelligeremus quodnam eorum maximum sit, et tanquam pestis hominibus evitandum.

MAG: Libenter faciam quod petis. Scias ergo a Persa nostro non etiam accepisse morbum, animae dementiae esse, cuius duo sunt genera, insania et imperitia, quae a quibuscumque affectibus inferantur. Ipsi

---

<sup>740</sup> PLATONE, *Repubblica* IV, 443d.

etiam singulatim morbi animae appellandi sunt. Per dementia ergo, distemperantiam, quae prorsus omni sit virtuti contraria, intelligit. Quae interdum quum quis furit, ab insania provenit, aut si non furit, ob maximam rerum imperitiam solet accidere. Quae tamen duo, si uno nomine appellare velimus, imprudentiae titulo describentur, quae ut prudentiae in communi acceptae opponitur, virtutum omnium intemperantia merito vocitatur. Duo enim dementium genera esse conspiciuntur. Alteri sunt qui maniaco habitu affecti furunt, atreque bilis incendio afflicti, in maximis perturbationibus constituuntur; alteri vero, qui maniam non patiuntur, sed stupore quodam acti, eiusdem bilis frigore et crassitudini torpent, atque delirant. Una haec maxima quidem est animae aegritudo, quae tamen quum sine materia evenit, nitior est, et magis curae propinqua. Plane longe facilius est bilis crassitudinem attenuare aut torporem calefacere, quam incendium eius extinguere; dum enim bilis exurit, in terrenam magis materiam coalescit, et est temperaturae contraria. Velut ergo temperantia est communis animae, et amplissima sanitas, ita dementia summa infirmitas et aegritudo. Particulares vero eius valitudines sunt, ipsae virtutes, et vitia illis opposita, morbis. Quippe sanum et aegrum, ut voluit Plato in *Alcibiade*, qui de noto inscribitur<sup>741</sup>, sunt absque ulla medii interpolatione contraria, quae nam vero ex his magis officiat animae: ea est, quae a vehementi dolore, aut voluptate, tanquam

---

<sup>741</sup> PLATONE, *Alcibiades* II, 138d-139a.

omnium malorum origine provenit. Eum enim morbum ita omnium gravissimum Plato dividicavit.

LEO: At commensuratio haec quae est maxima animae sanitas, volumus scire, si possumus, num individua sit, an suo iure dividua. Quod si dixeris omni ex parti noti compotes efficiemur.

MAG: Optime addubitas. Nam quum stoicorum sententia sit in medio inter extrema quod individuum est virtute consistere, ipsa quoque virtutum commensuratio et laudabilium actionum proportio, quae temperantia, seu rectius consonantia quaedam est, in individuo signo constitit. Idque ipsa secundum se numerorum proportio indicat, quum sit in indivisibili posita, neque ullam si servari voluerit, patiatur additionem. Huic sententiae Plato haerere videtur, dum quarto de *Republica*-ut diximus-libro temperantiam diapason appellavit<sup>742</sup>.

Corporis autem sanitas non ita consistit in puncto, nisi fortasse quum ad supremum gradum pervenerit. Immo assidue est alia, et alia-ut Peripatetico libuit-et variae corpororum complexionem varias sanitates habent, quibus naturales expediunt actiones.

SOPH: Quid prohibet ita de animae valitudine profiteri? Nam et prudentior quis, et fortior veluti magis sanus dici solet ab omnibus.

MAG: Fortasse verum est, ad quod dicendum nativo quodam instinctu compelleris. Sane virtutem ipsam in puncto consistere mihi semper

---

<sup>742</sup>PLATONE, *Republica* IV, 443d.

fuit difficile creditu. Nam pauci profecto essent, vel nulli, qui eam assequi possent, seu post assecutionem servare. Pauci enim sunt, ut Achademicus meminit, qui metas attingunt, et-ut ait Poeta-quos aequus amavit Iuppiter. Neque stoicorum sententia haec mihi placuit unquam, velut in aliis quod arcta nimis extiterit, sed iuxta Peripateticum melius sentiendum virtutem, quoque ipsam maiorem et minorem dici posse, ut esse contingerit, mediumque illud non ita inter extrema constitui, ut in puncto, sed in divisibili quadam mensura consistat. Uno igitur, et eodem modo se habet corporis et animae valitudo, et quae utrobique in puncto consistit, optima quidem est, aut ignobilissima, quae modica et pusilla versus alterum extremorum facta mutatione pervertitur, et ad infirmitatem delabitur. Quocirca Galenus medicus de optima corporis sanitate loquutus simplex-inquit-et perfectissima sanitas quae praestantissimam habet eucrasiam<sup>743</sup> ictu oculi momentoque praeterit, ac diutius immorari non potest. Diapason vero omnes illae temperantiae similiter appellandae licet una sit praestantior alia, quum in eadem, seu consimili proportioni consistent. Quae autem praestantissima est, summe diapason, aliarumque omnium splendor merito vocitanda.

LEO: Beasti nos certe, postquam eam partem attigeris, quam intelligere maxime cupiebamus. Nunc videmus quicquam scire,

---

<sup>743</sup> Nella dottrina medica ippocratico-galenica, l'eucrasia (εὐκράσια) è il buon temperamento degli umori presenti nel corpo.

novique homines effecti, ac nectareo quodam irrorati liquore  
immortales tibi gratiam agimus, quod in gemmae huius tam exacta  
corporis et animae sanitatis narratione omnes numeros implevisti.

MAG: Tertia modo superest, quae compositi est, et a principio vobis  
proposita.

SOPH: Hanc quoque libenti animo accipiemus, denuoque rogamus  
nostris ita faveas geniis, ut tecum hodie in amoenissimos beatitudinis  
campos descendere videamur. Quid enim faelicius homini contingere  
potest in vita, quam rerum pulcherrimarum cognitio, qua Diis similes  
fimus, nostroque attestamur initio. Innata est nobis haec discendi  
cupiditas, neque ad alium orti sumus, ut nosti, et toties hodie in hoc  
faelici consessu commemoramus.

MAG: Non opus erat oratione tua, quae me ad dicendum compelleret,  
vel-ut in adagio fertur-currenti equo calcaria adiceret. Nanque pro  
virili mea paratus eram absolvere quomodo vera sit haec totius  
compositi sanitas, an quam una valeat appellari<sup>744</sup>, de qua etiam Persa  
noster satis accurate loquutus est. Vera ergo in hunc modum statuenda  
est totius compositi valitudo. Nam ubitumque in vivente substantiarum  
et accidentium proportio quaedam est, qua ubi omnes illius  
operationes vitales animales, et intellectuales, bonas aut malas esse  
contingunt; ibi est sanitas et aegritudo. In composito autem

---

<sup>744</sup>Sic.

humano, ut compositum quoddam est, invenitur ista proportio. Reliquum ergo est, ut in eo quatenus compositum est, fit sanitas et aegritudo. Quippe quum sanitatem proportionem quandam esse dixerimus, ac eam de qua loquimur, animalis principia consequi, ea erit qua operationes cunctae perfecte fient in ipso. Cuius quidem esse unum quum sit, et commensurabile erit commensuratio, et sanitas una. Haec autem esse non possunt, nisi utraque compositi pars recte se habeat. Nanque altera male disposita alteri non consonabit. Utraque igitur sana sit, et sibi ipsi consentiat, opus est. Neque vos conturbet, si aliquando audivistis vel audituri estis, in posterum ex anima et corpore quoddam unum per se conflari non posse, authore Platone. Nam oppositum potius ex quarto de *Republica* accipitur, ubi ad trium virium numerum unam tantum videtur animam instituere. At quispiam vestrum forsitan addubitaverit proportionem animae et corporis eam esse, qua naturales et animales tantum-seclusis mentalibus-actiones fiant in corpore. Quam ob rem, moneo vos de omnibus unum et idem esse iudicium. Non enim ratio ulla est cur magis hae, quae illae ex hac animae ad corpus proportionem bonae aut malae consurgant. Si quidem omnium in corpore, seu universo composito, est principium anima, omnes pariter ex hac eius cum corpore debita, vel indebita, commensuratione perfecte, vel imperfecte, proveniunt. Neque vos terreat quod dici solet, et vestra in achademia quandoque personasse crediderim, mentales actiones non esse organicas, quum mens divina

quidem sit, et a corporeis sordibus absoluta. Nam licet res ita se habeat, est tamen ea inter mentem et corporeas vires affinitas, qua non nisi earum profectu mentales sint, vel appareant operationes conspicuae. Quis enim rationis igniculo praeualet, aut cui mens ipsa divina quadam illustratione scintillat, nisi qui internarum sibi deserventium virium sit praestantia et acumine praeditus? Ratio enim est-ut Plato saepius habet- quae menti in nobis proxime subministrat, ut in *Theeteto* licet inspicere, sed clarius admirabilis Aristoteles in *De Sensu e sensibili* libello<sup>745</sup>, ubi non nisi una cum magnitudine et tempore intelligentiam in nobis fieri adstipulatur. Itaque si corporalium virium perfecta vel imperfecta munera a consimili animae et corporis commensuratione proveniant, ab ea similiter, quae mentis sunt, qualiacumque fuerint, legitima ratione prodibunt.

LEO: Pulchra sunt certe quas explicas, sed inde in labyrinthum quendam sensim videor pertrahi, ex quo non facile nisi tuo ductu, ut aiunt, pedes eripiam. Memini enim te paulo ante dixisse mentem ipsam in nobis sequi organicas virium actiones, ex quo non nisi ab eis intelligendi profectus exoritur. Non ergo ab ulla animae ad corpus proportione, sed ab instrumentorum praestantia mentis haec bona valitudo proveniet. Sane si corporei instrumenti sola varietate mutetur, quid commensurationem, aut proportionem, in causam afferre necesse est? Nanque semper ad bene prompteque agendus paratus est

---

<sup>745</sup> ARISTOTELE, *Parva naturalia*, 436a-449a.



intellectus, dummodo internarum virium instrumenta respondeant. Immo ipsae organicae vires suapte nata bene semper agerent, nisi instrumentorum ineptia quodammodo impedirentur. Nunc etenim in memoriam revoco praeclaram Peripatetici nostri sententiam. Si senex acciperet oculum iuvenis uti, quam intueretur ut iuvenis. Ad haec, toties haec animae ad corpus commemorata proportio, edoceas quaeso. Nam dum haec loquor, magis, ac magis peritiam sitio, nunquid in accidente animae proprio, ut in eius substantia stabiliatur. Non in substantia, quoniam haec semper aequae perfecta est, et secundum speciem invariabilis. Si vero in accidente fundetur, quidnam illud fit, quod in se nisi corpore medio anima absteineat, inquiremus. Non enim accidentis ullius susceprix est, quoniam abrasae tabulae, in qua nihil pictoris manus reposuit, vis eius est intellectiva consimilis. Hi sunt quibus detineor loquei; haec me praemunt impedimenta.

MAG: Vere divinus est tuus iste genus, mi Leonida, et tua haec promptitudo loquendi, quae facit ut quum te magis audiam, magis admirer. Excitas velut ex somno me praeclaras vigilias, quibus pro viribus enitar, et tibi, et mihi facere satis. Dicam ergo in primis hac in re quid sentiat Aristoteles. Nam te video eius authoritati haerere multum, deinde nunquid cum Platone conveniat. Enim vero non minus hunc magnifacio quam illum, eosque totis-ut aiunt-viribus si fieri possit, concilio, ne discipulus a praeceptore, aut praeceptor a discipulo

dissentire credatur. Veluti neque vos, qui sermoni meo intenti vestra tenetis ora a mea sententia discrepare par est. Praeceptoris defuncti doctrinam, ingenium, eloquentiam summis laudibus prosequutus est Aristoteles, quemadmodum et vos, si meas imitati fueretis semitas, me post funera laudabitis.

SOPH: Laudabimus certe, sed et viventem maxime laudamus, ac in alterum Esculapium, immo longe superiorem habemus.

MAG: Nimis amice facis. Mittamus verba, duplicemque in nobis ex sententia Peripatetici animam statuamus. Alteram quam cogitatricem appellant, quae rerum singularium est, alteram, qua intelligimus et sapimus, informent ambae, vel ne non est praesentis indaginis. Irrationali primum nullum accidens nisi relationis esse dicendum est, quoniam, ut alias docui, quas ponunt alii, nullae sunt rerum imagines, quae in intellectu consistant. Neque insuper vires ab ea, nisi sola ratione distinctas ponimus, quamvis ante compositi intelligentiam, semper, et per se ipsam, omnia intellexerit anima, si fuerit immortalis. Cogitatio quoque nullum habuit accidens, nisi forsitan a corpore mancipatum. Eius nanque vires sunt ipsamet anima, quod *Naturalium Auscultationum* libro septimo, (quem forsitan audivistis, nam eruditus loquor, non rudibus) Peripateticus ait, ad primam et secundam qualitatis speciem non esse motum<sup>746</sup>, quoniam nihil novi per scientiam ipsam acquiritur, sed veluti ex somno quodam experectis,

---

<sup>746</sup> ARISTOTELE, *Physica* VII, 241b-242a.

quae alias vigilando cognoverit anima, occurrunt. Haec philosophi sententia, si vera sit, in quocumque hominis individuo utramque animam dicimus tam secundum substantiam, quam secundum accidens esse aequae perfectam, sed de cogitatrice illud advertite, quod ex frequentibus actionibus omnino accidentia quedam, quae spiritalia sint, potest acquirere, ut disciplinas ipsas, virtutes, et prudentiam maxime, quae in intellectu posita est. Nam de aliis apud philosophantes habet dubitatio locum, nunquid in voluntate consistant. Attamen quantum ad propositum spectat, dicimus ita omnes palam in cogitatrice consistere, quod nulla, nisi solius rationis sit ponenda distinctio inter vires et animam. Multa loquor, multa praetereo, quae amplio rem commentationem exposcerint, ne vobis videar uno contexto rerum omnium explicare naturam. Satis modo fit, quae ad utriusque animae ad corpus proportionem attinent, praelibasse. Nam si alio quoque tempore mecum eritis, palam haec omnia intelligetis, quae modo percurrimus. Duplex ergo-ut ad magis propria redeamus-anime ad corpus et substantiae et accidentis potest considerari proportio; si accidentis dupliciter prae existentis, ne, an potius acquisiti, et hoc idem dupliciter, secundum quod duplex est anima. Amplius proportionem duobus modis-advertite-nariari<sup>747</sup> contingit, sicut duo, inter quae iacet, variantur extrema. Si enim quattuor ad duo debeat mutari proportio, hoc ideo fit, aut quando quattuor, vel duo, aut simul

---

<sup>747</sup> Sic.

utraque aucta, vel diminuta, mutantur. Ex his facile diluuntur, quae tam argute obiebas, o Leonida, si curam adhibeas nonne?

LEO: Quae exarasti longa quadam et docta verborum serie satis intelligo. Sed vellem, ut magis ego, meusque assecla Sophronius, percepiremus earum ambagum solutiones, quae nescio quo pacto in mentem meam inciderint. Tu igitur applica, ut voti compotes efficiamur.

MAG: Libenter, en applico, ut omnem vobis auferam scrupulum ambigendi. Itaque quum dicebas substantiam animae ex se summe esse dispositam, ut bene prompteque operetur, si de rationabili intelligas, assentimur, quoniam vere nil unquam recipere potuit. Si vero id cogitatrici animae impingas, nequaquam admittimus. Ipsa enim habitus recipit, et disciplinas quae accidentium spiritualium nomen subeunt atque naturam. Ideoque per habitum haec satis melius operatur. Est enim hic, quo vis, in qua residet prompte, et delectabiter agit, ut secundo *ad Nichomacum* de moribus libro placuit Aristoteli, quo fit ut ex cogitatrice, et habitu ad corpus quaedam possit innasci proportio<sup>748</sup>. Si vero antequam adveniat habitus consideretur, ad huc eius ad corpus commensuratio quaedam est, qua non animae ratione sed organi variari contingit. Allata igitur ratio vana est. Nam etsi organi varietate operandi vis perfecta dicitur, vel imperfecta, ex proportione tamen animae id ipsum provenire intelligas, quod altero,

---

<sup>748</sup>ARISTOTELE, *Eth. Nic.* II, 1103a.

ut diximus, extremorum mutato, et ipsa quae introiacet proportio varietur oportet. Quodquam propter ea Philosophus meminit, admitteremus si senex acciperet oculum iuvenis, intueretur ut iuvenis, quoniam similis illi oculo esse proportionatus aspectus. At nunquid proportio haec nudae animae ad corpus compositi sanitas valeat appellari, nil prohibet fortassis tam quam verum accipere. Sed de hac in hunc modum accepta, neque in *Charmide*, neque in *Timeo*, ut mihi Zalmoxis retulit, Plato voluit facere mentionem. Solutus itaque iam primus, quem obiectabas scrupulus esse potest.

LEO: Solutus, solutus.

MAG: Inde quoque diluere secundum poteris, si paulo animadverteris. Etenim fateor in peripatetica familia, cui primus adscriptitius extiti, nihil accidentis animae obtingere, nisi id per corporeos sensus advenerit. Quemadmodum affectus, et habitus virtuosus postquam in ea originem habuere, possunt huiusmodi sanitatis erigere proportionem, qua variata totius compositi tam quo ad animam, quam quo ad corpus sanitatem variari contingit. Haec diceret Aristoteles.

SOPH: Pollicitus es paulo ante explicare nobis an cum Platone conveniat, adest iam ut exequaris occasio. Nil enim magis in animo est quam divinus hic philosophus cum suo discipulo quomodo conveniat audire.

MAG: Iam venio libens ad id, ut mihi quoque faciam satis. Varia est interpretum achademicorum de principiis opinione sententia. Sunt ei qui dicunt, eo authore, affectus et habitus, postquam a corpore separata fuerit anima, superesse. Quibus antequam denuo corpus ingrediatur, ad definitam vitam inclinatur, ut ex decimo de *Republica*, et de *Legibus* libro, ex *Phedone*, ex *Cratylo*, et aliis plerisque locis accipitur. Qui haec Platoni attribuunt, non praestant dicendi modum, quo ipse peripateticae lyrae valeat consonare; qui vero affectus nullos, ut plures quidem sunt, neque congenitos, neque partos aliunde animae imponunt, inter utrumque conciliant. Quod et Plotinus, magnus Platonis interpres, primae *Enneadis* primo libro assuerisse, ubi virtutes acquisitas in animali, non in homine, statuit, ac si inter hominem, et hominis animal multum interesse dixisset<sup>749</sup>. Nam et ipse ut nos, ex Platonis mente duplicem videtur in homine animam posuisse.

LEO: Absurda certe videtur haec hominum sententia, quae ab anima tollit affectus, quum hominem ut homo est, dum in auditorio publico sub Protagora militarem acceperim, iracundiae, concupiscentiae, aliisque affectis subiectum esse, ac ab eis ita vere et proprie cognominari.

MAG: Non est absurda; nam audisti quid magnus ille Plotinus assuerit? Sensibilis anima est, in qua affectus velut in quodam armario

---

<sup>749</sup> PLOTINO, *Enneades* I, 4.

collocantur, cui quum sit rationalis inuncta, id nominis est assequuta.

Non quod re vera ipsa sit, quae subiciatur affectibus.

SOPH: Unum Leonidam passus es dicere, me quoque aliud asserere aequo animo patieris.

MAG: Dicas, ne videaris habere ludibrio. Nam te quoque amo, etsi minus-parce-quam illum.

SOPH: Dum ames, non curo minus. Nam et ipse illum prae omnibus aliis et amo, et observo. Accepi alias dum orphicam disciplinam-ut ita dicam-olfacerem, non enim potui hactenus sacra eius mysteria penetrare, in quoddam Thamirae hymno<sup>750</sup> cantari, alias vires ab anima, quocirca ex eis quoque ad corpus commensurationem istam, quam toties pro universi compositi sanitate commemorasti, considerari posse volueris, nec ne libenter acciperes. Amabo, igitur explica ut omnis prorsus sublata sit ambiendi facultas.

MAG: Non cessat genius iste tuus tibi assidue nova suggerere, quae et te magica peritia dignum efficiunt, et mihi certe gratissimum. Vires animae ex quorundam theologorum doctrina, ut accepisti, accidentia esse non ambigo. Quorum vestigia, si imitari volueris, a viribus ad corpus ipsum huiusmodo proportionem bonam aut malam ex earum praestantia sive defectu, ne dum ex parte corporis esse, fateberis.

Nanque, ut aiunt, vis, et praesertim quae non indiget organo, non

---

<sup>750</sup> Inno di Tamiri (Θάμιρις), mitico cantore della Tracia privato della vista e della cetra dalle Muse che aveva osato sfidare. Fu protagonista di un dramma di Sofocle.

resultat ex corporis habitu, sed cum animae substantia prodit, quae iuxta Summi Architecti decretum perfecta magis, aut minus (non variata in se secundum sui substantiam anima) potest accidere. Verum cave ne teipsum decipias. Haec non fuit Achademici nostri sententia. Nam de proportione illa, quae de arbitrio et facile commutatur, in *Charmide*, et quae in moderatione affectuum animae et corporis ac disciplinarum acquisitione consistit.

LEO: Placet mihi mirifice tua haec vera et expectata sententia, ac mihi ipsi placeo, dum tibi placere videor, unde maximum emolumentum accipio.

SOPH: Quantum Leonidae complaceas hilaris eius vultus, et praenimia Laetitia totus gestiens indicat!

MAG: Si vobis placeo, mihi ipsi displicere non possum. Nam eo erga vos amore detineor, postquam hoc in loco pariter consedimus omnes, ut sermonis mei, mearumque sententiarum videar vos merito iudices constituisse.

LEO: Absit ut tantum nobis attribuas. Repete igitur, proportio haec, quam bonam valitudinem appellamus, quomodo una?

MAG: Una est, quoniam insequitur compositi unitatem. Aut enim substantiae ad substantiam est, et sic est unio ipsa, aut accidentis ad accidens; quemadmodum ipsum esse, quod est unum. Insequitur quam tamen compositi commensurationem variari contingit, licet esse illius



in singularitate permaneat. Ad haec non ne actiones humanae compositi sunt, qualiscumque conditionis extiterint, mentales, sensuales et naturales? Nonne quando eiusmodi perfectae sunt omnes, vera tum adest homini sanitas?

LEO: Quid prohibet?

MAG: Non ne compositum unum esse iam dictum est? Restat ergo, ut unam in se habeat sanitatem.

LEO: Accipio. Sed vellemus, ut paulo melius exarares quomodo tam ad perfectam corporis, quam compositi, valitudinem necesse sit, prius animam convalescere? Nam id attigisti solum, et non medulitus-si recte memoria teneo-enucleasti. Id enim erat, quod nobis difficillimum creditu videbatur.

MAG: Non finiet sermo noster hodie, quin ad societatem vobis totam hanc materiam explicaverim. Perfectam itaque sanitatem dixi in corpore prodire non posse, nisi praecedente cura, aut bona animae valitudine. Perfectam inquam, quoniam de imperfecta secus Zalmoxidis nostra sententia est. Perfecta vero est, quae ab optimo rerum, quas non naturales medici vocant, regimine oritur, et conservatur. Id autem esse non potest, nisi curata prius in affectionibus anima. Perfecta itaque corporis cura praexigit bonam animae valitudinem.

SOPH: Et quae nam sunt res istae, non naturales a medicis appellatae?  
Si quidem non naturales homini sint, eiusque naturae officiant,  
quomodo pro acquirenda, servandaque sanitate necessarias dixeris?

MAG: Non naturales sunt, quod non intrinsecus humanae  
compositioni convenient. Verum ita sunt naturales, ut natura hominis  
inde vitae beneficium capiat.

LEO: Vellem ego scire quae nam istae, et quotuplices sint.

MAG: Sex numero communi omnium consensu eas esse monemus.  
Cibus similis et potus, quibus alimentum accipitur. Somnum, quo  
melior digestio celebratur, eiusque oppositam vigiliam, qua sensuality  
munera expediuntur. Huic vacuitas, quae multipliciter fieri solet, et illi  
opposita repletio, tertio loco succedit. Quarto vero motus, qui dum  
modeste fit, exercitium appellatur, et illi contraria quies. Quinto, loci,  
seu habitationis, qualitas et natura. Haec quidem sunt, quae absque  
ullo interstitio corpus attingunt. Quod vero ultimo loco necessarium  
est, ad animam pertinet, quod tamen in corporis ac totius compositi  
salutem redundare conspicitur. Valet ipsi, qui accidere solent affectus,  
et sine quibus non contingit hominem vivere; dum enim quis timet  
nimium aut dolet, exsiccatur, friget et facile veterascit. Siquidem a  
siccitate et frigore senectus, et mors ipsa, provenit. Dicebat nanque  
Peripateticus noster mortales tam diu vivere, quam diu cum naturali  
calido, quod est ab origine humori cognatum, vegetalis anima

negociatur<sup>751</sup>. Hinc formidolosa aetas illa semper conspecta est, et fato propinqua. Inde poetae carmen subeunt morbi, tristisque senectus, et labor et durae rapit inclementia mortis. Laetitia vero nimia multoties viros examinasse legitur. Hoc enim habet, ut nativum qui per universum corpus diffunditur calorem solvat, atque dispergat, cuius oppositum dolor et tristitia efficere consueunt. Spes quoque immoderata maxime corpus exagitat, gaudio et voluptati semper affinis: quis enim unquam sperans, aut boni quicquam, quod venturo sit expectans, indoluit? Vel demissis oculis contristatus est? Vos ipsos in sermonis huius testimonium affero, et appello, quos dum hodie artem hanc perfecte callere speratis, hilares, iocundos, et mira quadam animi vivacitate affectos inspicio. Non ea tamen, quae vos, quum modesti sitis, insanos aut furore quodam exagitados efficiat. Pallent qui timent, frigent et titubant; sperantes vero rubeant, calent, et de seipsis omnia polliceri videntur, usque adeo potens est haec animae affectio, ut in varias formas eodem fere temporis momento corpus commutet, neque unquam visus est aliquis, quin communi huic affectuum legi subiectus sit. Sileant Stoici, qui non pati posse volebant eos, qui in virtute suum iam domicilium collocassent. Sileant alii huius sententiae sectatores, quum in ipsomet virtutis testimonio patiantur. Quis eius sensum negare potest? Quis rationem sensui in humano caractere coniunctam non videat, et statim proposito bono, vel utili,

---

<sup>751</sup> ARISTOTELE *Parva Naturalia*, 23, 479a.

hominem non delectari, malo vel inutili dolore non affici? Audiant Peripateticum mira semper et incredibili ratione loquendi, rem primo *ad Nichomacum* de moribus libro ubi patiamur oportet-ait-sed talorum more expedit, ut nos habeamus, qui quacumque parte eiiciuntur, semper in quadrato manent<sup>752</sup>. Qui proceram deinde, et bene collocatam arborem, quae sit vento exposita, agitata posse prohibuit? Ne vero radicitus evellatur, agi facile potuit, si magno ambitu radices se se adprofuderint. Ita mortales cuncti, affectuum perturbationibus expositi, patiantur oportet. Sed si viriliter obeant, in virtute praesistunt, si vero concidant illis ad scribendum ex vitio. Itaque non errat omnis qui patitur, sed qui cedit et vincitur. Idquam divinum Platonem decimo libro de *Republica* dixisse propterea credimus<sup>753</sup>. Talorum more suscipiendae sunt mortalium sortes, idest, quaecumque tumultuario eventu contingunt. Certique, advertite, nobis dati sunt fines, quos in affectibus positi, ne praetereamus oportet. Siquam in memoria revocetis, quae in hac hodie vobiscum disceptatione meminimus, dictum iam est non in puncto quodam indivisibili virtutem consistere. Neque veros perturbet animos, si unquam forte fortuna cuiusdam, et magni quidem oratoris potius quam philosophi obiectiones, seu irritamenta, quaedam vestras in manus inciderint. Nam si Peripatetici sitis-quod non ambigo-facile omnia diluetis,

---

<sup>752</sup>ARISTOTELE, *Eth. Nic.* I, 1098a.

<sup>753</sup>Mago si riferisce all'insegnamento allegorico del Mito di Er. Cfr. PLATONE, *Republica* X, 614a-621d.

perspicetis quam quomodo leontinam, ut proverbio dicit, pellem induerit, dum adversus utramque lyram personans ait. Sileant modo veteres Achademici, et recentiores Peripatetici-me authore-quandoque balbutire. Balbutit ipse potius-parceat mihi-dum audet in tantos viros obloqui, et aureas quibusdam ineptis eorum sententias detestari. Vellem mihi id negotii expediendi fuisset hodie concessum munus, certe, singulas eius captiones ita perquirerem enodarem, ut perspicacius nihil umquam erronei detectum fuisse ab aliquo perciperetis. Iam fere fessus sum, et in alienam-ut aiunt-plagam ire prohibeor.

SOPH: Nunquam certe expleti animo te audimus, et supra homines esse videmur, dum nectarei huius sermonis tui non dicam fontes, sed ingentia flumina exhaurimus. Si fessus es, conquiesce aliquantisper, et ab hac dicendi concitatione desiste, ut quae ad propositum attinent, si qua supersint, exponas melius, vel rectius dixerim, intelligamus.

LEO: Ego quoque contentus ero, ut de his loqui iam desinas, si pauca quaedam de affectuum numero fueris adstipulatus. Quattuor enim mihi visum est ex sermonis tui sexie colligi posse. Nescio an ita quattuor statuas.

MAG: Quattuor certe, ut ab omnibus traditur.

LEO: Recense amabo.

MAG: Spes, metus, gaudia, dolor. Unde Poeta; hinc sperant, metuuntque dolent, quaderentque, nec auras suspiciunt clause tenebris et carcere ceco<sup>754</sup>.

LEO: Quomodo ergo dolorem et voluptatem Plato affectuum omnium principia dixerit, si quattuor enumerasti?

MAG: Memineris cum laetitia spem, et cum metu maerore coninungi.

LEO: Quomodo omnino ne, (siquam proposita redibit obiectio) an quadantenus, quaeso rememora.

MAG: Certe nimium procax est hoc tuum ingenium. Dicam tui de causa. Spes et voluptas coeunt, tanquam effectus et causa. Proposito enim bono, vel utili delectamur, quod quum non affuerit spe ducimur, ut assequamus.

LEO: Igitur desiderium quoddam est.

MAG: Ultra desiderium aliquid cupimus, enim quandoque multa, de quibus nulla habetur spes. Ausus es ne unquam sperare te alterum Aristotelem, aut Platonem, futurum?

LEO: Minime.

MAG: Desiderasti ne similis Illis fieri.

LEO: Desideravi, et nunc maxime cupio.

---

<sup>754</sup>VIRGILIO, *Aen.* VI, 733-734.

MAG: Aliud ergo spes est, et aliud desiderium. Sane expectate rei spes est, et quae futura facile creditor, quod de spe diximus de metu maeroris comparatione dicendum. Nam haec inter se opposita pugnant, unoque et eodem modo se habere dicuntur.

LEO: Spes quando laetitiam parit? Quomodo a voluptate exoritur, et a maerore formido? Enim vero saepius evenit dum speramus rei concupitae maiorem Indies voluptatem innasci, et dum metuimus, ex metu maerorem. Non ergo semper spei laetitia et maeror metus est causa.

MAG: Quis te docuit has argutias mi Leonida? Omni casu initium spei est ipsa voluntas, et formidinis dolor, sed dum spe magis ac magis quotidie alimur-nam optima vitae nutrix est spes-ut ait Pindarus<sup>755</sup>- augetur laetitia, et dum timemus, dolor, non quod spes ipsa maioris sit laetitiae causa, aut metus doloris, sed quoniam sperando, aut dolendo, in rei delectabilis aut tristabilis consideratione magis insistimus, ex qua laetitia maior, et dolor insurgit. Accidit enim spei et timori horum affectuum magnitudo. Plusquam vellem de his coegisti me loqui. Iamque ideo satis, super quam contentus eris, nisi deliras.

LEO: Bonum est meum delirium, dum disciplinae maioris est causa, et mihi maxime conducibile. Quattuor ergo sunt?

MAG: Iam dixi quattuor tanquam aliorum omnium fomites.

---

<sup>755</sup> PINDARO, FR. 214 S-M, 331a.

LEO: Amare et odisse sunt, ne ab his affectibus alii, vel idem, et quomodo? Nam et ipsi communissimi idem sunt.

SOPH: Communissimi quidem sunt?

MAG: Communissimi, ut iudicat antiquissimum Parmenidis carmen<sup>756</sup>. Ante deos omnes primum generavit amorem. Atque ideo ab his alii esse non possunt. Etenim quicumquam laetatur, vel sperat, amat. Odit vero qui timet et dolet. Praetermisso igitur gerere species, in quibus includitur, enumeramus.

LEO: Quattuor ergo sunt?

MAG: Iam dixi toties, cur me denuo interrogas?

LEO: Dicam certe. Nam iter ea quae ad incolumitatem compositi enumerasti, primum locum affectus tanquam necessarium magis obtinere videntur. Interrogo itaque, ut eos quomodo evitem intelligam.

MAG: Quattuor ergo sunt, moneo, ne tua haec sit incassum repetita petitio, veluti totidem humores in corpore, ex quibus alterati quum fuerint passim egritudo diffunditur. Quattuor etiam sunt elementa, quibus humores consonant, et quae nostra mutuo amplexu constiunt corpora. Quattuor anni tempora, quae ex vario solis discursu humoribus similes affectiones inducunt. Metallorum, quae precipua sunt genera quattuor terrae visceribus insita, ac pleraque alia, hoc

---

<sup>756</sup>Riferimento incerto. Forse Marcello intende richiamare Empedocle, il quale nel suo poema *Sulla Natura* aveva individuato come principi del divenire Amore (Φιλότης) e Discordia (Νεῖκος). Cfr. 31 B19 Diels-Kranz.



celebri numero descripta, inveniuntur. Quoniam et ipse suam in se nobilitatem habet-ut Pythagoras utar-qua plures alios antecellat. Est enim ex harmonica proportione quam diatesseron vocant, dupla similiter et sexquitercia, primus numerus constitutus. Intra quem, etiam si recte animadverterimus, diapente sexquialtera sic appellata proportio continetur. Licet non eo ordine constituatur, quo praestantissimam ex omni parte consonantiam pariat. Nam illam senarius habuit, qui animae compositioni adscribitur, ut in *Timaeo* licet inspicere<sup>757</sup>, quoniam et ipsa longe praestantior est, atque divinius corpore. Cursim haec perago, quod alienam percunctationem exquerere videantur. Sat vobis animae ad corpus in affectibus consonantiam explicasse, et quomodo tam pulchre, tamquam concinne quaternarius utrique conveniat. Inde patere potest magnum sagacissimae naturae mysterium, quae ita corpori affinem constituit animam, ut in eo nativo quodam vinculo obstricta facilius habitaret, ideoque utrinque in alterum bona interdum, et mala valitudo consurgeret. Quis enim corpore aegrescit, qui non doleat animo? Aut quis intestino vehementique dolore afficit, qui corpore non patitur? Inde rerum similitudines, quae in interiori animae armario collocantur. Ita vim commutandi corporis habent, ut diceretis res ipsas extrinsecus illud per alterationem non melius agitasse. Ideoque dum regere alios intuemur, rigemus, dum calere, calemus, dum oscitare etiam,

---

<sup>757</sup> PLATONE, *Timaeus* 35c-36a.

oscitamus, ut in *Problematibus* meminit Aristoteles, et ipsa rei experientia perhibet. Quum itaque anima corpori dominetur, quod etiam duce ratione gubernat, si haec omnia que ad compositi valitudinem faciunt, recte servaverit? Perfectam utique, ac perpetuam sanitatem inducet. Curanda igitur prius ipsa est, et suismet affectibus moderanda, si corpus curari, et convalescere debeat. Nanque eadem sunt conservationis et generationis initia, ut secundo *de Generatione animalium* meminit Aristoteles<sup>758</sup>.

LEO: Quam pulchre ad id, quod principalius inquirebatur, disceptationis huius factus est reditus. Sed de loco dubitare contigit, quonam pacto prudentiae subsit, ne calumniam patiat. Ad syderum enim aspectus varios alteratur, neque in eodem stato facile permanet, quin immo summa cum difficultate ita cuique naturalis comperitur, ut non sit ipsi locato contrarius. Siquidem effumant corpora nostra, et ab aere extrinseco exiccantur assidue ob id, quod ei vis solis et stellarum est infinita. Testis est cum Aristotele medicus Avicenna.

MAG: Iam effectus medicus mihi certe videris, unde nam haec quando, et quomodo didicisti?

LEO: Non sum medicus, sed fieri maxime cupio. Haec vero a Protagora cursim accepi, dum sub eo, circa naturalia rudimenta una cum Sophronio militarem.

---

<sup>758</sup> ARISTOTELE, *De generatione animalium* II 3, 736a27-b1.

MAG: Certe locus, qui corpori sit omnino consimilis, dari non potest, et ratio huius est-placet enim cum phisiologi loqui-quod animalium corpora ex elementis ad temperiem quandam sua pugna, et concertatione redactis, conficiuntur. Aer vero, quem habitant, et si forte in sua sinceritate non permanet, non tamen ita a contrariis passus est, ut illis possit esse consimilis; quod certe si fieri posset, utique non expediret. Quum enim haec omnia spiret, nisi is esset suapte natura contrarius, inde refrigerium spirando non possent accipere. Est itaque locus corpori naturalis quando sub certa contrariae qualitatis mensura manet, neque nimiae resolutioni paratur. Quod vero locato locus praesto esse ab omnibus dicitur; verum est, et in propositum venit. Nam quando conveniens nativi caloris, quem spiritum vocant, eventatio inde prodierit. (Refrigerio enim extrinseco viventia indigent omnia, teste philosopho, quoniam ex contrario coalescere calor, ac in seipsum receptus vires assumere dicitur). Quando etiam resolutio, aut exiccatio non nimia fuerit, salubris ille, et naturalis appellabitur aer, quemadmodum corporis servator est, neque illius incolumitati contrarius. Qui vero ita est corpori proximus, ut ipsum tamquam araneae tela circundet, ille similis esse potest. Sed assidue est alius, et alius, quoniam incessanti agitatione afficitur, ut scrobes et ramenta, per eum passim nolitantia indicant. Hic vero tali conditione affectus, hominis prudentia facile convenitur. Qui si quando alteratione contraria permutetur, arte refocillandus est, et ad benignum facile

deducendus praesertim, si patens eius, et manifesta fuerit alteratio. Sin vero latuerit, et per influxum quendam subitaneum nobis acciderit, duce prudentia non evitabitur facile, quin aegritudinem corpus incurrat. Sed raro id evenit, atque ideo quod medici ex regimine debito perfectam, ac perpetuam corporis servari sentiunt sanitatem, eo casu tantum excepto semper fieri accipiendum est, quando violenti, et subitanei quicquam extrinsecus et forte contigerit. Etenim eorum quae forte fortuna, et subito, eveniunt, ut prohibeantur, non habet medici consideratio locum. Quod quam dictam est perfectam corporis et compositi sanitatem, nisi prius incolumis fuerit anima, prodire non posse. Ita accipiendum non est, ut quandocumque bona animae validudo affuerit, semper et corpus ipsum bene se habeat. Sed si id perfectam nancisci debeat sanitatem, eam nisi cum animae salubritate non valeat assequi. Unde propter affectuum moderationem, si corpus curare debeat, non multa quidem necessaria sunt, quae tamen ad salubritatem perfectam id restituere nequeunt, nisi curata sit anima. Semper ei quicquam corpori deesse putandum, quod ab animo temperato procederet. Plane latissime constat ad pusillam eius mutationem corpus ipsum mutari, ut in *de Motibus animalium* libello meminit Aristoteles<sup>759</sup>, et experimento assidue comprobatur. Vera igitur, o Sophroni-ad te me verto, qui a disceptationis initio obiectabas-est animae sanitas. Siquam vera sit corporis verior quidem

---

<sup>759</sup> ARISTOTELE, *De motu animalium* 6, 700b 17-18.

atque praestantior est, quae animae convenit, quum sit principium alterius sanitatis. Quandoquidem corpori anima dominatur, ut in *Phedone* et *Charmide* Plato ipse commemorat, quod si eam tantum, quae corporis est, nonnulli sanitatem appellent, hoc est quoniam ad animae negotium (ut de graecis medicis dictum est, authore Platone) ingenio penetrare non possunt. Impatibilem vero posuit animam Plato, quod minime corruptioni subiaceat, sed quia nullos patiatur affectus, nequaquam eis enim mutari dicitur, et novam eligere vitam. Ceterum id unum advertite-quod facile obiectare possetis-in dubium verti posse, quod a principio referebatur, authore Platone. Bona omnia et mala ab anima in corpus, et totum hominem proficisci. Quippe interdum bene se habente anima corpus aegrescit, non ergo inde corporis malum exortum est. Rursus quum quis ab origine id habet ut bene aut male se habeat, non videtur ab anima suam conditionem accipere. Amplius dicti huius oppositum in *Timaeo* memini me legisse, dum animae a corpore aegritudo accidere dicitur. Qua de causa macerandum corpus, ut animae viribus coaequetur? Quomodo itaque omne malum ab anima? Dicendum ergo-idquam cordi affigite-verum esse quod dicitur, malum corporis manare ab anima, praeter id quod extrinsecus et sorte contigerit, ut paulo ante referebamus. Si vero interdum laborante corpore in suis affectibus temperata sit anima, prius tamen fuit intemperans, et a perfecto regimine corporis sua culpa deficiens. Non enim, statim ea restituta, potest ipsum corpus restitui,

neque sola ipsa interdum restitutionis est causa, sed sat est maximum apud eam semper esse incolumitatis initium. Qui vero ab origine aegrescunt sortem etiam animae, quae intemperati fuerit habitus, insequuntur, auctore Platone. Quum enim anima ipsa corporis constitutionem praecesserit, et iuxta certam vitae conditionem denuo corpus ingrediatur, proportionati boni similiter, vel mali, habitus illud, natura potius quam voluntate, constituit. Haec enim sunt sibi invicem consona; syderis inclinatio, quae ortui dominatur, animae vita, vel conditio et corpus. Quocirca effectum est ut rari quidem sint, qui a natura laborent corpore, et bonum prorsus animae contineant habitum. Quod si contra interdum evenire conspicitur, id est quoniam adversus nativam sui propensionem exercentur assidue. Atque ideo in hunc modum, etiam nativum corporis malum emanat ab anima. Quae si procedente tempore convaluerit, mutare corpus in melius poterit; dummodo vehementi non fuerit labefactione depressum, vel dicamus, et tutius de eo quidem malo verba illa intelligenda esse, quae protulit Plato, quod in corpus ab anima prodeat, quod certe homini dum seipsum regit, occurrit. Quod quidem eo tempore fit, quo maturam habet aetatem, et accomodatum discretionis ingenium, quodcumque libet, accipite, utrumque constat, utrumque Achademicus noster admitteret. Quod vero anima interdum a corpore pati quando crassum nimium sit, et prigrum. Ideoque pro viribus macerandum asseruit, id sciatis, vel ab animae nativa quadam sorte sic inclinante

fato-ut diximus-prodisse, vel quoniam ipsa prius voluptatibus et incontinentiae indulserit. Ideoque corpus est animae coequandum, qua similem conditionem pro sui dignitate nata, est meliorem sortiri. Perpressa est in se prius quod alteri intulit, atque ideo restituta quoadatenus resituere valet, et antequam illud efficiat (nam longo tempore compleri potest), ab eo difficultatem interim patitur, atque laborat. Quofit, ut Plato noster tertio de *Republica* in haec verba prorumpat. Bene affectum corpus virtute sua non videtur bonum animum reddere, sed contra bene affectus animus quoad fieri potest, corpus optimum facit. Capitis ne magiae huius nostrae mysteria? Placet ne? Quae diximus nos vobis aperuisse? Scitote, nisi meus erga vos esset, quo detineor animus, numquam certe haec tam accurate, tamquam efficaciter, disseruissem.

LEO: Divina profecto tua est haec magia, quae nos etiam divinos ac beatos facit. Capimus pro ingenii tui magnitudine incredibilique facundia, quae alioquin nequaquam attingere, nedum ingenio assequi speraremus. Dixit ne tibi-libenter audiremus-haec omnia Persa medicus, vel tuo et maximo quidem ingenio excogitasti.

MAG: Quaedam non negarim ab eo, sed pauca, me accepisse, quibus pro virili mea incrementi praestiti, ut vestris meisque votis facerem satis.

LEO Immortales tibi gratias agimus, et habemus, quem tanquam deum alterum, et Apolline ipso certe superiorem maxime veneramus.

SOPH: Pauca sunt, mi Leonida, quae refers, et quum plura conaris exprimere, maiora quidem supersunt, ideoque tutius tibi silendum est, et intento animo quod beneficiis hodie accepimus cogitandum.

MAG: Non est ita forte contentus animo Leonidas, ut tu. Nam scrupulos a principio opposuit, qua de causa haec adicienda sunt pauca, ut et ipsi, quamvis eorum dilutionem intelligat, aliquid tribuere videamur?

LEO: Tribuisti nimium, o beate, quum ingenuam et reconditam magiae huius peritiam explicaveris; ego vero nil habeo, quod tibi retribuam. Quae opposui iam facile cedunt, sed postquam ita sentis, ut tibi dicendum sit, ingratus essem, et mei ipsius utique nescius, nisi tibi non intentas modo praestare aures, verum etiam te ad dicendum suppliciter invitarem. Nunquam enim ad satietatem dixisse videris, quanto magis audio, tanto magis sermonem tuum suavissimum inhio, et a fragrantissima doctrinae tuae redolentia in suspensum detineor.

MAG: Expedit omnino, ut adhuc pauca disseramus. Animae itaque sanitas, velut preparatio quaedam est ad corporis sanitatem, quando inde prodierit. Neque necesse est in eodem praecise praeparationem et formam existere, sed sat est id unum subiecto esse, ut saepe saepius meminit Aristoteles, quemadmodum est corpus et anima. Nam



utriusque tantum est unum esse, vel si placuerit, ut dicatur valitudo valitudinis causa, accipito. Neque tamen opus est prorsus alteram alteri fore consimilem. Non enim quod fit ei a quo efficitur semper est simile, velut quae sponte, et absque parentum beneficio exoriuntur. Sat est id eam inter effectum, et causam similitudinem esse, qua effectus valeat procreari quam virtualement appellat, eruditis loquor, non immoror. Advertite insuper et cordi affigite non mutate in affectibus anima, corpus convalescere perfecte non posse. Nam id semper ei deerit, quod illi a bene affecta anima fuisset impensum. Velut enim navis, quae amisso gubernaculo ventum regit, rectam navigationis mensuram servare non potest, ita non bene affecto animo neque integra est, neque tuta corporis valitudo, quod de universo etiam composito asserendum est. Quare mutata similiter anima utrunque perfecte, valere non potest. Quod si interdum patere non videatur, hoc ideo est, quoniam modicum est a principio utriusque sanitatis discrimen. Quod non facile sensu percipitur, sed propediem si male se habeat anima conspicuum fit. Faeliciter insuper velim vos scire per spirituales animae, quam per contrarias qualitates corporis salubritatem prodire; quoniam corpus dependet ab anima, quae cum suis affectibus spiritalis est, et ab ea tanquam a proprio fonte totius compositi valor exoritur. Neque quod calens, humens, frigans et arescens extrinsecus agens sit, quod similes, ex quibus sanitas ipsa consurgit, in corpus procreat qualitates propter ea ita melius fieri existimandum. Nam

qualitates illae existentes in corpore quondam sapiunt, ut ita dicam, spiritualitatis naturam, et melius si fieri possit; inde, idest ab anima ipsa, cuius causa corpus vivere dicitur, et sanum esse, alterantur, quam per extrinseca agentia, quae omnino violentiam quandam et extraneam agitationem corporibus ingerunt, ut etiam Plato meminit in *Timaeo*<sup>760</sup>.

Non enim utendum est-inquit-farmacis, nisi rarissime, quum necessitas, et magna quidem institerit, quoniam violentiam agunt, sed motu sui ipsius ex se curandum est corpus. Quod vero plures sint modi, quibus bona conqueri valeat corpori validudo, non est certe superfluum, quoniam melius ita res habet, quam si uno tantum modo comparari valeret. Non enim semper ab anima et intrinsecus advenit corpori sanitas, se extrinsecis etiam authoribus eget duce tamen anima, quae natura naturam corporis suo iure gubernat. Puellum vero, seu amentem, quum aliter nondum mentis salubritatem attigerit, alter ipsa privatus sit, fateri necesse est utrunque, si corpore laboraverit, in animae affectibus curam non posse suscipere. Neque id Zalmoxis medicus, authore Platone, fieri posse retulit, ut semper in quacunque corporis aegritudine prius curandus sit animus, sed ea solum tempestate, qua curae susceptivus sit. Ideoque educatio recta pueris adhibenda, quae non nisi longitudine temporis percipi potest, ut omnes de *Republica* et *Legibus* libri conclamant. Conclamemus igitur et nos; curemus, quam pro viribus, ut utraque validudine valeamus.

---

<sup>760</sup>PLATONE, *Timaeus* 87c-e.

Advesperascit, iam fessus sum, et longe plura quam proposueram hodie attingi. Unum moneo semper optetis mentem sanam in sano corpore, ut Poeta ille dicere consuevit. Quod nisi utrumque assequi valeatis, quae mentis est, tanquam longe praestantiorem, et magis homini propriam corporeae valitudini praeponatis. Illa enim vestra est vita, vestra salus, vestra faelicitas. Oretis ergo, oretis deos deasque omnes, qui hunc Vaticani loco inhabitant, tuque in primis quoniam pulcher es, et vere pulcher, Deoque gratus, mi Leonida, ut quaecunque extrinsecus habetis, intrinsecis sint amica, et vobis ipsis magisque aliis amici sitis, ut una cum tota republica optime valeatis. Nonne satis oratum erit.

LEO: Satis, satis.

SOPH: Eamus.

## II

SOPHRONIUS, LEONIDAS, MAGUS.

SOPH: Heri cum essemus in Vaticano, et apollinea afflaremus aura, mi Leonida, percepisti quanta cum animi iocunditate aerisque elementia, Magum nostrum audiremus?

LEO: Percepi equidem, et Coelum ipsum de ipsius non modo reditu, verum etiam profectu mihi visum est, dedisse manifesta laetitiae signa, nedum mortales, qui eius ope, studio et cura maxima inde sunt beneficia suscepturi.

SOPH: Vere divinus est, et insolita quadam disceptandi arte peritus, qua non appareat alius, qui melius, ac ingeniosius explicare queat, abdita naturae mysteria.

LEO: Quid nam id prohibet credere? Est enim vere Magus, ut etiam illi, ne scio quod fato, Magi nomen est inditum.

SOPH: Magus quidem, sed usus ne unquam sit eodem incantationis officio, quo alii utuntur Magi, pulchrum esset, et maxime conducibile

sciscitari ab eo, nisi externae disceptationis molestia praegravatus  
existeret, quum a meridie in vesperam laboraverit?

LEO: Pulchrum quidem, et expectatissimum.

SOPH: Tu ergo illum interroga, quem maxime diligit, et observat.

LEO: Solus ego id nunquam praestare possem, quare tu quoque  
mecum sis, ut ambo et melius quidem id muneris exequi valeamus, et  
ipse libentius sermones nostros excipiat.

SOPH: Nunquam te deseram; perge, sequar, ubi nam est, eamus.

LEO: Postquam e Vaticano discessimus, se abiturum in Aventinum  
dixit, antiquum suae familiae domicilium, ubi pernoctaret, et una cum  
affinibus, caeterisque amicis, et cognatis, Cereri sacrificaret.

SOPH: Eamus ergo. Quem ubi conveneribus, spero non minus quam  
heri gratum nobis se hodie praestitutum. Amat enim te plurimum, et  
per quietem vires assumpsit.

LEO: Eamus, sed tu qui me hortaris, gressum accelera. Iam enim satis  
ante dies illuxit.

SOPH: Accelero. En, quis est, qui a remotis vocare, nos cernimus.

LEO: Homo est. Somnias, an ita est, ut te vocet? Nullam enim vocem  
percipio.

SOPH: Non somnio, neque voce vocamur, sed manibus adverte, dirige oculos: cernis?

LEO: Cerno. Sed nisi eum interrogem quum prope fuerit, quid nam ille praeferat aeris verberat an nos vocet, certe non sciam.

SOPH: En vides eum nutante manibus, et exclamantem, ac si diceret: “Venite, vos vocat Magus”.

LEO: Audio. Magus num nuncius est. Eamus ergo citius, et alacrius, ut quid nam agat intelligamus.

SOPH: Non nuncium videre videor, sed Magum ipsum.

LEO: Acutissime cernis, et linceis, ut aiunt, oculis. Paulo post de eo dicam, quid sentiam.

SOPH: Non ne vides; ipso profecto est.

LEO: Ipse. Salve, mi Mage. Ad te magno cum desiderio veniebamur mira externi eloquii tui suavitate, ac dulcedine allekti, percunctaturique plurima, quae ab incepta disceptatione superesse videbantur, et in medio itinere. Quis nam Deus nobis te obtulit, ut conveniremus. Non credidissem unquam, quod passim in adagium fertur. Desiderium est amicitie glutinum, nisi id tecum hodie manifesta experientia comprobassem. Crevit ex privatione cupiditas, et ex recessu ita amor habendi loquendique tecum, ut iterum atque iterum dicam, Salve, mi Mage.

SOPH: Vere deus est, et forte aliorum omnium princeps Iuppiter, qui te nostris obiecit oculis, ne prae nimia expectatione, nimia quoque molestia afficeremus. Mea quoque ex parte Salve, atque iterum Salve.

MAG: Non minus certe mihi erat in animo visere vos, quibus etiam atque etiam facere satis, quam vobis qui me tanta cum diligentia perquirebatis. Neque in dubium revocandum est Deum qui cunctis providet, oculatissimum me vobis hodie denuo coniunxisse, qui dum Cereri, sacroque Liaeo litarem, quasi ad huiusmodi officium me invitaret, apparuit. Salvete igitur et vos, iterumque salvete, exclamabam vero, manibusque nutabam, ne in aliam semitam diverteretis.

LEO: Habemus gratias. Litasti igitur hoc mane?

MAG: Litavi, et vestri memor, amicorumque omnium extiti, pro quibus, lacedemoniorum more, satis oratus est, ut Dii bona vobis, vobentibus aut non vobentibus, tribuant.

SOPH: Porcum ne mactasti, quum de sacrificio loqueris interrogabo, an praeciosam quandam raramque victimam? Quum his in locis haec rarissima quidem sit, et propterea nunquam, aut difficilissime, inveniatur.

MAG: Incusarem te certe, et redarguerem acriter nisi post interrogationem alia quaedam verba subiungeres. Qui Magus est non porcum, sed sinceram victimam immolat, et praesertim qui Magiae

puritati, quae ad animum pertinet, suo iure est semper intentus. Hanc non dedit Aventinus, sed mecum attuli, ut id muneris voto complem, de quo meo reditu et vestra omnium amicorum salute Diis gratias ageres Immortales.

LEO: Voluissemus et nos huic interesse piaculo si fieri potuisset, ut tecum divinae rei participes effecti laetiori animo colloqueremur.

MAG: Voluissem et ego, sed nimium immorati estis. Ite interim ad vestra suspicienda libamina, corpusque reficite. Nam quo ad animum spectat, pro nobis a me satis oblatum est.

LEO: Non indiget refectione corpus, sed animus, quum multa quidem nobis perquirenda supersint.

MAG: En adsum, perquirite pro viribus faciam satis, sed non est hic philosophandi locus. Redeamus in Aventinum, ut meum etiam domicilium vobis ostendam.

LEO: Eamus.

SOPH: Nusquam ero<sup>761</sup> libentius properemus; interim bonum esset, tibi nostras aperire curas, ne itineris molestias afficeremur.

MAG: Eia aperite.

LEO: Dicam ego quum de te summo mane, tuaque mirabili doctrina et facundia loqueremur, quoniam modo Magi nomen tibi inditum sit

---

<sup>761</sup> Sic.



haesitabamus, anque incantationis officio fungereris, quo alios uti magos accepimus.

MAG: Parum est quod petitis, sed paulo altius exordiendum.

LEO: Expecta, iam prope terminum sumus, ut sedendo te melius intelligamus.

MAG: Sedeamus hic, iuxta antrum. Nam suavi afflatur aura, et est locus amenus satis, et virens arborum et umbrarum comoditate notabilis.

LEO: Sedeamus.

MAG: Exquiritis, unde mihi Magi nomen impositum ac si cuiusquam nominis danda sit causa, quum tamen ex Aristotele sciam vos accepisse ad beneplacitum nomina rebus imponi. Nonnulla vero esse iactatissimum est, quae a rerum proprietate sumantur, ut habetur ex Platonis *Cratylus*<sup>762</sup>; ex quibus meum quidem est, atque ita Magus vocor, quoniam arti magicae, qua corpora-ut consuevit-et deinde animi curantur, nativo quodam instinctu deditus sim. Ideoque Persae Magos sapientes appellantur, quod ab eo profecto munere maxime sapere videantur. Verum advertite apud omnes unam et eandem non esset magiae rationem. Nam quae vera vulgo dicta iampridem et habita, fraudolentissima est, quae certis orationum praestigis et characteribus utitur, ac de seipsa mirabilia pollicetur. Haec diu apud

---

<sup>762</sup>PLATONE, *Cratylus* 383a.

mortales maxime auctoritatis extitit, quoniam tres imperiosissimas artium in seipsa complectitur, medicinam scilicet, religionem, et mathematicas disciplinas. Quae praeter id quod percipuae sunt, atque communes summa ope ab omnibus expetuntur. Quis enim non cupiat, aut aliqua ex parte mederi nesciat, sibi et aliis? Quis mentis compos unquam religione vacaverit? Quis mathematicis descriptionibus, et tanquam humanae vitae necessariis, aut vaticiniis, non sit maxime delectatus? Hac fumigis, circulis, aliis ne signis superstitiosisque observationibus interveniente, etiam herbarum aut partium animalium usu demonum invocantur suffragia. Et ad omnia agenda, conficiendaque prisca et ambitiosissima vanitas usa est. Quae usque adeo maleficis ob ingens rei huius desiderium intenta fuit, ut prae mille aliis nefandissimis artibus non vereretur viuum hominem diis manibus immolare. Immanis profecto et horribilis non hominum celebratio, sed ferarum atrocissima consuetudo, quam post sexcentimum quinquagesimum septimum conditae Urbis annum ex Saenatus Consulto legimus summo iure fuisse prohibitam. Huius auctor-dicunt omnes qui ea de re scribunt-Zoroastrer fuit in Perside, et ex medendi arte, quae summe necessaria est, suam contraxit originem. Quandoquem mortales rerum contemplati naturas, quibus humani generis saluti consulerent, ei religionis vires addidere, quibus tutior, sanctiorque fieret ab aegretudinibus liberatio. Quum enim Diis omnia religio tribuat, cur et nostra inde salus peti non deberet, de qua omnino

apud Deos est cura, ratio persuadere non poterat. Hac etiam ratione gratificationis causa nidores sacros, mathematicasque superiniungere figuras, ut facilius voti compoti efficerentur. Superstitio haec a Persis diutissime observata per totum orientem invaluit, moxque ad Thraces delata (ut nonnulli asserunt), a Serse persarum rege eo tempore, quo Graeciae bellum intulit, in Italiam denique, et Galliam atque Britanniam tanquam portentosa quaedam et tabidissimam pestis irrepsit, et totius orbis terrarum princeps et domina effecta est. Inde eius professores, a Gallis druide appellati, inde Syrenum cantus, vatum carmina, Ulixis errores, arcis transformationes, inferiorum et umbratum colloquia, et ut Menander ait ipsius Lunae e coelo ipso deductio<sup>763</sup>; ac innumera praestigia prodire. Fraudulens hec certe fuit, si praeter id, quod natura duce fieri consueunt quicquam pretenderit, quod illusio semper docuit, et irritus rerum eventus. At quae natura fiunt, magia haec facile attingit, non ut opinor ego, quod oratio verba nidor, aut signa cuiuscunque conditionis extiterint; ea sint quae huiusmodi effectus pariant, ut pote sanitatis, et morbi, scilicet sani vel infirmi hominis fides et diffidentia. Quum enim quis valida imaginatione se praecantationis cuiusdam beneficio curari posse crediderent, vi animae, quae corpori dominatur, quod sperat, assequitur. Qui vero maleficis quibusdam afficitur, si morbum evitare

---

<sup>763</sup>Plinio ricorda il titolo di una commedia di Menandro, *La donna di Tessaglia*, dove si alludeva alle misteriose cerimonie con cui le streghe tessale riuscivano a far calare la luna dal cielo. Cfr. PLINIO, *Naturalis Historia* XXX, 7. La fama delle maghe tessale, capaci di far calare la luna e provocare eclissi, era assai diffusa nel mondo antico. Cfr. APOLLONIO RODIO, *Argonautica* III, 533; ARISTOFANE, *Nugae* V, 748-752.

diffiderit, in illum contraria causa incidet. Fascinationes vero quae per veneficos aspectos prodeunt, ab infecti spiritus tabe procedunt. Nam usque adeo esse potest hominis depravata conditio, ut nativus alterius calor sit fere alterius calori venenum. Ita enim bilis reddi potest acutior, ut acutissimum calorem aggeneret, qui ab oculis in oculos delapsus (facile enim ea corporis agit et patitur) fascinationis, aut alterius infectionis est causa<sup>764</sup>. At nostra haec magia non fallax, aut per tot rerum ambages implicita est, sed pura, nitida, vera, et mortalis maxime necessaria. Non enim verborum involucris, neque signorum protractionibus aliis ei figmentis utitur, sed ad animae salutem, a qua duce prudentia., salus etiam corporis pendet, tota est tanquam in proprium finem directa. Hanc credo ego Platonem ipsum ab aliis tanquam aurum a metallis caeteris ademisse, nam tertio de *Republica* (ut postquam Persam medicum audiverim, ipse vidi, et legi) ait divinum quoddam et immaculatum aurum esse ab omnibus appetendum, quod quidem, si velint, a Diis immortalibus in animo habent, et possident<sup>765</sup>. Id certe nil aliter est quam mentis cultus, quo virtutes prosequimur et vitia detestamur. Haec vera quidem est magia, quae brutales homines in rationales, atque divinos mutat. Vera haec et praestantissima medendi cura, quae totum hominem sanum et incolumem reddit. Inde mihi, ut sciatis, est Magi nomen impositum, quo etiam magis ac magis quotidie glorior, videorque medendi artis

---

<sup>764</sup>

<sup>765</sup> PLATONE, *Republica* III, 416e.

huius professores innumeros superasse. Et si enim prius sola curandorum corporum peritia fuit, quae vera quoque est magia, unde sic etiam appellari ab omnibus consuevi, quum tamen haec certo post tempore sanctior et divinior superaddita fuerit, verus id nominis sum assequutus. Habetis ergo, cum magice artis varietate et origine, unde mihi sit Magi nomen impositum.

LEO: O quam scite loquutus es, quam suaviter, quam ad animi iocunditatem. Divinus certe homo quum sis, miror, a Diis immortalibus non agi, ut vivens coelum ipsum adeas, ac perpetuo eorum conosortio perfruaris. Vellem ex commemoratis pauca quaedam repeteres, ut melius intelligerem. Nanque et rerum copia, et doctrinae praestantia dum te audio, ita confundor, ut si quid est quod interrogandum mihi in mentem veniat, statim praetereat, et novarum semper rerum voluptate magis, ac magis afficiar, veluti in lautissimo convivio (prioribus dapibus omissis) novarum epularum avidior factus homo, semper quodcumque superfertur, rapere consuevit.

SOPH: Certe ipse quoque ita me habeo, neque possum explere animum, dum tuos divinissimos sermones accipio. Sed mi Leonida, teipsum collige, ac memora quod interrogare statueras. Nam certe ingeniosus homo quum sis, id optime perages, quod vere non nisi pulchrum esse potest, scituque et memoratu dignissimum.

MAG: Vera dicit, interroga.

LEO: Usque adeo abunde et docte locutus es, ut erubescam certe tuos pro maiori eruditione retractare sermones, ac illud me movet in primis ut sileam, quod verear ne mihi obiciatur quod trita paremia dicitur. Pusillus audes leonem tondere.

MAG: Iam ab initio data est tibi fandi ac interrogandi potestas, ut eruditiores tu, et Sophronius facti, mihi, aut vestri geniis, potius gratias habeatis. Aude igitur, exprime, interroga. Nam et locus, et tempus adest, et optima dicendi sese offert occasio.

LEO: Ab arte igitur diceris Magus, sed antequam artem calleres quo modo vocabaris, id certe etsi frivolum satis, mihi in primis venit in mentem exquirere.

MAG: Et ante magiam ipsam dictus sum Magus.

LEO: Quomodo?

MAG: Dicam tibi artis huius beneficium ex matris utero exceptus sum. Quandoquidem et ipsa maga erat, ac omni in re magicis superstitionibus, et maxime in puerperio, innitebatur, quum enim quantae efficaciae cuiusque rei foret exordium, consideraret, nanque et ipsa rerum nature, qua sexus conditio pateretur, satis studiosa fuit. Certe syderum aspectu, iuncto herbarum medicamine ac invocationibus effecit, ut praematurus ederetur fetus; et quod sponte sua natura agere ausa non fuisset, arte ac ingenio ad procreationem deduxit.

SOPH: Potest ergo ars naturae opera sollicitare.

MAG: Potest quidem, et in me maxime potuit. Nanque nono-ut fieri consuevit-erat mense nasciturus, quum tamen parentis beneficio sim natus octavo, quo raro vel nunquam nati, quod immature prodeunt supervivunt. At ego id benefici a magica cura suscepi, atque ideo etiam ab origine ipsa dictus sum Magus.

LEO: At quomodo immaturus octavi mensis est partus, si septimo exorti bene se habeant et supervivent? Porro is immaturior dici deberet, qui ocior et magis a praefixo maturationis tempore distat.

MAG: Grandis haec inter physiologos quaestio est, quam modo non expedit, ut ventilemus, sed ita nature consuetudinne comparatum est, ut quum quarto et octavo mense fetus in utero maxime moveantur, qui eo tempore prodeunt, ex nimia agitatione et immaturitate decedunt. Qui vero septimo exoriuntur, quod proxime non agitati sint, sed post quarti mensis commotionem diu quieverint, maturuisse dicuntur. Duo enim partus tempora natura sibi constituit; septimi scilicet, et noni mensis. Qua autem certa causa aut ratione id factum sit, nemo est qui se attigisse audeat profiteri, nisi forsitan dicatur Tantali possidere divitias.

SOPH: De nomine et origine satis est dictum, sed supererat sciscitari de incantationis officio, nunquid tuae etiam magiae conveniret, anque

aliorum more usus sis, unquam, et quomodo, ut abs te hodie ut heri, contenti penitus recedamus.

LEO: Idquoque praesentiis vehemens sciendi desiderium, quo detinemus, nos movet. Quod retulisti, Mage, heri in Vaticano, te a Persa medico accepisse, dum puellus ille *Charmides* sic appellatus doleret capite, ut Plato refert, prius incantatione quadam opus esse; quam folium pro medicamine illi adhiberetur, Socrates asseruisse, hancque esse, si recte memoriae teneo, qua anima ipsa curatur, sine cuius cura et valitudine corpus curari, aut bene valere, non possit<sup>766</sup>.

MAG: Optime assentior.

LEO: Et quonam incantatio est haec; an eadem, qua alii utuntur Magi, vel alia? Si eadem, triplici ne illa disciplinarum observantia perficiatur, aut quomodo? Sin autem alia quaeso commemora, ut et nos curari dum possumus, modum intelligamus, quo id aliis praestare possimus. Tibique similes effecti Magi simus, et merito vocitemur.

MAG: Iam satis vobis explicatum est hanc non esse commune hominum magiam, quae triplici disciplinarum concursu, quod suum est, agat, sed pura quaedam et sincera suasio ad capescendas virtutes, ad vitia propulsanda, ad Deum optimum maximum suspiciendum, colendum, ac pro viribus imitandum. Qua purgatus animus, facile divinas subeat sortes, et inde duce prudentia, et virtutum omnium

---

<sup>766</sup>PLATONE, *Charmides* 156e-157b.



capacissima, temperantia, perpetua corporis valitudine perfruatur in vita. Incantatio itaque mea est oratio praeclaris rationibus contexta, qua temperatissimus ille virtutum omnium habitus facile comparatur, quod et ipsum Socratem apud Platonem in *Charmide* palam attestari conspeximus. Et vos quoque meis monitis potestis inspicere.

SOPH: Et quomodo, persuadere potes praeclaris rationibus nisi de Deo, qui virtutum omnium Sol est, atque principium facias mentionem. Ideoque necesse est, ut religioni etiam imitaris ad curam. Item cum medendi haec ars folii medicamine indigeat, naturalem quoque, seu corporalem-ut melius dixerimus-medicinam complectaris oportet.

MAG: Tuum non erat obicere, sed Leonidae, qui dum te in auribus est alloquutus, ut diceres, inspiravit. Certe praeclare ad purgandum alium rationes esse non possunt, nisi et religiosae sint, et sanctitate refertae. Nanque Diis omnino gratae sint, et amicae, quos et mortalium habere curam asserimus, ut ex decimo libro *De Legibus*, etiam a Platone deducitur, et de ipsorum in virtute profectu maxime gaudere. Sanctum enim deo amico finitur in *Eutiphron*; non amicum vero prophanum<sup>767</sup>. Si placent ergo Diis orationes nostrae, quibus aegri purgantur et incolumes redduntur animi, religionem sapiant opus est. Sed ab eis nulla superstitio admittitur, nulla demonum invocatio, aut alia eiusmodi, quae Deos ipsos aut demones cogere videantur ad vota.

---

<sup>767</sup> PLATONE, *Eutiphro* 15b-c.

Verum persuasio quaedam est incantatio nostra moralibus tantum, et divinis exhortationibus praedita. Qua a terrenis animus ad sublimia revocatur, ut expurgatus, et factus incolumis in candore suo, et puritate consistat. Corporalis autem medicina si quis bene educatus sit, ac demum animae incantatione utatur, dum languet non necessaria esse videtur. Parum enim ei contrarii potest obtingere, nisi forsan extrinsecus, et confestim id ex intemperiae coeli processerit, ut externa die, dum in Vaticano essemus, vobis asseverabam. Ideo folium adhibendum post incantationem capiti pro medicamine Charmidi proposuerat Socrates, quod leve illum, ut folium, satis futurum sit, postquam debita praecesserit incantatio. Huic quoque maxime adstipulatur quod tertio de *Republica* idem Socrates apud Platonem de medendi arte commemorat<sup>768</sup>. Non enim inquit medicis egerent homines, si recte viverent, praeterque ad vulnera sananda solum, morbosque intemperie aeris et casibus contingentes, qui duce ratione evitari non possunt. Caeteros vero, ut distillationes, inflationes, viscerum crepitus, et alios omnes, qui ob mollitiem desidiam, intemperatumque victum solent accidere; si recte vixerint, evitabunt. Ideoque curiosa nimium medendi arte, et morborum pedissequa non indigebunt. Simplex itaque ut ea, quae Esculapii tempore exercebatur, necessaria est medendi facultas, non lautitia et suspitiosa, quae ab herodico primum est inter mortales delapsa, qua semper aegrotare

---

<sup>768</sup>Id., *Republica* III, 403d.

putamus, atque ideo nos plurimum a virtutis exercitatione divertit. Nostra itaque magia potius ad rationes, quae ad animae curam attinent, intenta est, quam ad extranea corporis medicamenta. Ibi insistendum est, ibi nostrae sint curae, unde bona omnia et mala in corpus emanare iam dictum est, authore Platone. Quae omnia licet verissima quidem sint, et rationi maxime consentanea, postquam tamen ita prava et detestabili consuetudine comparatum est, ut molliter passim vivatur, si hanc quoque studiosam calluerimus artem, non erit absurdum. Et ne mihi de mathematicis disciplinis fiat obiectio-nam video vos ad eum statim scrupulum accessuros-dicam ad magiae nostrae exercitium eas non attinere, sed bonam educationem, quae longo temporis spatio comparata agit, ut modice corpore laboremus. In educatione vero mathematica peritia expetitur, quam animo ad sublimia dirigit, assuefacitque a sensibilibus ad insensibilia, a materialibus ad immaterialia facile pertransire, quum ea de re suo iure consideret, quae inter utrunque tanquam gradus quidam resideat. Incantationis igitur nostrae bona educatio praeparatio quaedam est, et ipsa eius est finis, et conservatio. Quarum altera sine altera proficere quidem nequit, et ad consumationem deduci. Nisi enim quis recte educatus fuerit, quum laboraverit, quomodo hortationibus a malo liberabitur animo, ut aegrum corpus restituatur? Qui etiam bene educatus est, nisi continuis quibusdam persuasionibus tanquam stimulis ad virtutem agatur, in eo praeclaro habitu perseverare non poterit. Utraque igitur

utriusque necessaria est, et maxime conducibilis, sine quibus non contingit faelicem hominem vivere.

LEO: Tam scite loqueris, tam facunde mi Mage, ut melifluo quodam rore nos alere videaris. Omnem expectationem de te habitam superasti, ut tua ope adiuti, nos quoque ipsomet videamur legitime superasse.

MAG: Quod me adeo laudas; non mea sunt haec, sed Apollinis, qui me dum vobis alloquerer, inspiravit, et qui-me loquente-Iugiter<sup>769</sup> tanquam deus patrius vos ipsos inspirat.

LEO: Poterimus itaque eo etiam authore, si quid nostrum pulsaverit animum, interrogare?

MAG: Poteritis, et ipse vobis a principio statui. Superest aliquid quod te premat, mi Leonida? Quum te videam fixis oculis totum in considerationem suspendi.

LEO: Dicam certe nonnullis ambagibus torqueor, quae mentem involvunt, ob id craedo; quod sub Protagora diutius militaverim.

MAG: Fortasse dicas, si qua sunt, quae tuos obnubilant oculos detegemus.

LEO: Tua haec incitatio me maxime animat, faciam ergo quod imperas. Incantatio haec optima, ac aliarum omnium divinissima, de

---

<sup>769</sup> Sic.

qua plura quidem, et memoratu quidem dignissima retulisti, quum ad animae curam principali proposito instituatur, ut scilicet in affectibus valeat temperari, si per orationem suasoriam fiat, ut meministi, vellem intelligere abs te nunquid naturaliter hoc, vel potius ad libitum efficiatur. Nam actio universa naturalis, aut voluntaria, existat opere praetium est, et ab Aristotele *Physicae auscultationis* secundum palam accipitur<sup>770</sup>, quum itaque per orationem ab intemperie affectuum animus ipse curetur, oportune in dubium verti potest, naturalis ne haec operatio sit, vel potius arbitraria. Naturalis esse non potest, quia nihil esset ei impedimento quin finem suum attigeret, quem admodum quisque semper, vel invitus animus, curaretur, quod erroneum quidem est, et ab omni veritate semotum. Actio enim, quae duce natura fit, necessaria est, et prohiberi non potest. Si vero non secundum naturam, sed ad libitum incantatio haec curam efficiat, ad cuiusnam libitum, pronuntiastisne? An audientis, vel potius utriusque? Non proferentis solum; quia curandi animi non exquireretur assensus, quod dicere nefas est, neque audientis tantum. Nam sic ipse solus sine incantationem suam valeret animam temperare, quod forte si dabitur, quid incantatione opus est ad animae curationem? Quippe quum unicuique a natura sit ratio indita, cui in regno animae tanquam principi obediunt omniam, eius ductu valeret quisquam in affectibus assentiens temperari, ad utriusque vero libitum cura haec fieri

---

<sup>770</sup> ARISTOTELE, *Physica* II, 192b-193a.

quomodo potest? Nam proferentis supervacaret assensus. Quum enim quis non animo persuadendi, ut facile potest accidere, sorte quadam persuasionis finem attingeret, tunc sine proprio consensu curaret, itaque ad animae valitudinem non necessaria videbitur incantatio, quum plus satis sit nobis fronte pollicita, quam habeat in recessu. Rursus me quoque aliud praemit, quod incantatio haec-ut asseris- authore Platone, dirigitur in corpore sanitatem. Nam folii medicamen dictum est, nihil corpori sine incantatione conferre posse. At quae corpori destinatur, non curat affectus, quoniam sola confidentia quod suum est, agit, ut tertio *Canonis* libro Avicenna asserere accepimus, qui eos maxime curare corpora profitetur, in quibus aegri summe confidunt. Id ipsum quoque trinialis<sup>771</sup> quidam medicus, Terrapius nomine, retulit ex valido simile cogitatu, ac vehementi fiducia in verbis quibusdam, et signis, quae nullum interdum significatum parerent, complures a maximis infirmitatibus, et brevissimo tempore liberatos. Quae si vera sunt, quomodo tua haec incantatio necessaria? Memini praeterea per mortalem disciplinam virtuosum quemque, et probum hominem fieri, Peripateticum asseruisse primo *ad Nichomacum* libro, dum artem illam, non ut sciant, mortalibus adiscendam esse commemorat, sed ut boni efficiantur<sup>772</sup>.

Supervacanea haec itaque curatio est. Cur denique id nominis ei tributum sit, habet dubitatio locum. Nam quae ab omnibus eo nomine

---

<sup>771</sup> Sic.

<sup>772</sup> ARISTOTELE, *Eth. Nic.* I, 1094a ss.

appellata est, divinam quandam vim, aut demonicam habet, opus est, quod inde mirabiles, et supra naturae sortem, effectus prodire conspiciuntur. Quum itaque vis haec utraque ab incantatione eiusmodi sit aliena, neque ullus admiratione dignus effectus ab ea proveniat, cur incantationem Plato vocaverit, et satis ambiguum.

SOPH: Haec erant quae tuum hinc inde ingenium veluti quaedam tormina exagitabant. Videbam certe te parturire animo, quae tandem Diis bene iuvantibus peperisti. Rem quidem non minus gratam mihi quam utilem, quum inde et meum quoque ingenium veluti ferro ferrum, ut dicitur, amas, et duce Mago caliginosas inscitiae tenebras procul expellas. Eia Mage succurre.

MAG: En praesto sum. Scitis ergo Socratem apud Platonem incantatione quaedam opus esse dicentem, antequam pro medela folium Charmidi apponeretur. Non repeto.

LEO: Scimus quod te referente percepimus.

MAG: Est quoque nobis ratio satis ingenua, qua quod Socrates autumat, facile comprobatur. Melius enim quisquam suadet ab altero, quam sibi ipsi suadeat, ut ab effectibus immoderatis absteat, quum itaque incantatio nostra haec suasio quaedam sit, melius est, ut ita fiat pro animae integritate. Sane quod necessarium est semper suo iure putandum est melius, duce natura. Id vero, quod pro principio accepimus, facile comprobatur. Quando quidem longe melius suadet

is, qui absque rationum pugnantia semper unum, et idem, prosequitur, quam qui ab oppositis rationibus hinc inde vexatur. Nonne id perspicuum est?

SOPH: Certe conspicuum.

MAG: Placet ut mihi respondeas, mi Sophroni, atque ideo dicas, quum quis sibi aliqua de re, et praecipue de affectuum moderatione sudere studet, nonne a contrariis rationibus agitur? Quod sensuum appetitus semper cum ratione decertat? Expertus es ne, unquam quod assero?

SOPH: Expertus sum, et saepissime quidem experior, eamque in me pugnam fere quotidie sentio, qua intestinum mihi bellum natura dedisse violeatur, et meipsum tanquam non ipsum admirer.

MAG: Boni quide genii es, ideo haec loqueris, et in venerea voluptate, quae furentem appetitum insequitur, te id maxime comprobasse condicio praesertim, quum adolescentiae ignibus fovearis.

SOPH: Maxime.

MAG: Ergo melius quis extrinseca persuasionem te ab eo cursu poterit amovere, quam ipse tu, quum ille veris tantum rationibus innixus studeat, ut illud efficiat. Qui etiam licet in se, ut fieri facile potest, consimilem perturbationem obtineat. Illam tamen in persuasionem non exprimit, atque ideo tuae non officit rationi, quare facilius valde id



moderationis beneficium, quam tu tibi ipsi praestabit, quod incantationis appellari collibuit.

LEO: Quam proba, et perspicax veritatis deductio iugi, fere sensuum testimonio celebrata.

MAG: Placent ergo quae diximus. Non erunt grata minus spero, quae deinceps dicturi sumus.

SOPH: Spero gratissima, utinam ita nos tibi gratos reddi possemus, a quo tantum beneficii accepimus. Sed antequam ulterius progrediaris, vellem mihi, qui obtusior sim, id unum exprimeres; cur ab incantatione huiusmodi, quae praeclarus est rationibus praedita, vim divinam excipias. Namque alius mihi relatum est, et in antiquissimis Musei libris inventum orationibus solis, ita purgari animum, ut totus homo, admissio etiam corpore, queat in immortalitate constitui. Nonne tu quoque id ipsum, qui peritissimus es, accepisti?

MAG: Accepi, sed non ea Achademici sententia est. Quippe quantum ad affectuum moderationem attinet, non est opus actione divina, quum humana sola sufficiat, quae ad virtutem directa eam ipsam, dum velit, assequitur, quod-ut melius quidem intelligas-non ne quum quis temperatus est, ac suos admodum moderatur affectus, maxime laudatur? Quae vero laus esset homini propria, si divina opera non sua illud effecerit? Dandi sunt, inquit Plato duodecimo libro de *Legibus*, his, qui omnium consensu sunt optimi iudicati donec vixerint; primi

consessus, corona laurea coronandi, inquam sacerdotes Apollinis atque pontefici eligendi<sup>773</sup>. Quomodo itaque haec agenda sunt omnia, si Deo tantum authore sint optimi, aut si praecipua eius opera tales efficiantur? Non negarim, tanquam communem numerum largitorem, Deum ad praeclaras hominum actiones concurrere. Nanque rerum omnium author est atque principium; sed quod proxime una cum hominis voluntate illas efficiat, nequaquam Achademico authore sentimus. Est enim virtus-ut Peripateticus etiam secundo *ad Nichomacum* de moribus commemorat-habitus electivus, qui habentem perficit eiusque opus bonum reddit<sup>774</sup>. Si electivus est habitus virtus, totus electionis est, et ab hominis voluntate dependet. Supervacabit itaque divina vis pro comparatione virtutis, virtutis ac affectuum moderatione, quae incolumitas animi dicebatur. Quod vero Museus, et alii theologi asseverant, id eis tanquam proprium tribuendum est, et quatenus una cum ipsa persuasione divino quodam influxu admirabilis interdum affectus exoritur, non quod ad capescendas morales virtutes, quatenus morales sunt, specialis Dei optimi maximi afflatio requiratur. Neque ideo ob incantationem eiusmodi effici posse credimus homines immortals, quae solum ad animi moderationem instituta esset videtur.

---

<sup>773</sup> PLATONE, *De Legibus* XII, 947a.

<sup>774</sup> ARISTOTELE, *Eth. Nic.* II, 1103a-b.

LEO: Magnum quidem esset illius beneficium, si immortalitatem impenderet.

SOPH: Maximum et utinam eveniret.

LEO: Utinam.

MAG: Si id fieri non posse censetis, cur adeo appetitis, quum physiologi, aut-rectius dixerimus-philosophi sitis. Non enim quae secundum naturam fieri nequeunt, decet appetere, ne dum vehementer inhiare, ut facitis.

SOPH: Non inhiamus, sed si fieri posset, appetimus.

MAG: Si sic est, honestum est vestrum desiderium, sed magnum esse non potest, verum ad propria redeamus.

SOPH: Optime; non enim, ut tritum proverbium est, uno die absumenda sunt omnia, sed in posterum quicquam servandum est, ut quae gustamus hodie et gratiora sint, et melius cedant in alimoniam.

LEO: Ergo te ad alium preparas diem?

SOPH: Non me preparo, sed si forte contingeret, ut cum Mago nostro sermonaturi essemus, quae de immortalitate dicuntur, differenda sanius videbantur.

MAG: Fortasse me ad id quam paratum invenietis. Sed de suasionem nostram loquamur; quomodo homini ut recte vivat, necessaria sit, et quas melius ab alio, quam a seipso, valeat temperari.

SOPH: Dic, repete, ut quae dixeris: memoriae commendemus. Sunt enim haec prae oculis semper habenda, in quibus insistamus assidue, neque de alio cogitemus, quod magis ad humanae vitae rationem conducere videatur.

MAG: Interfuistis ne unquam capitulinis iudiciis, an forsitan ipsi pro re vestra-nam alioquam scio vos non esse causidicos-controversiam agitastis?

SOPH: Agitavi, et presens fui, quum inter Protagoram et Trasimachum, magnos phisicae professores, de loco et dignitate litigium ageretur.

LEO: Nunquam memini me agitasse, sed dum per urbem quotidie causidicos miserosque clientes circumvagari conspicerem, quonam irent hi et ubi nam in iudicio sisterent, et quomodo interrogam. Abunde mihi de omnibus ita relatum est, ut si me interrogaveris, litium controversias videar agitasse.

MAG: Place cum expertis viris habere sermonem.

LEO: Quorsum haec

MAG: Modo intelliges non ne semper iudicem alium ab his qui sunt in discrimine positi percepistis.

SOPH: Percepimus.

LEO: Et quomodo aliter? Nemo enim recta ratione debet, aut potest suis prius ferre iudicium, quum in sui partem facile inclinaret. Quis enim adeo constans est, quis virtutum praesidio munitus, qui non interdum sui ipsius constitutus iudex non cespitet, non declinet? Varia quidem incostans atque mutabilis est humana conditio, et aduersus domesticos, ac intestinos hostes, fere semper infirma.

SOPH: Non solum qui iudex ipsius esse non debet, ut accipi, sed neque propriae causae patrocinari.

MAG: Placet ex praehabitis, quam praeconcepi, vos intulisse conclusionem.

SOPH: Quomodo?

MAG: Nonne paulo ante asserebas inte assiduum rationis et sensuum sentire duellum.

SOPH: Asserui.

MAG: Quum certent ergo ad invicem nunquid exercenda Venus, quis nam pro iudice sententiam laturus est? Non ratio ipsa, quae in controversia est, et in certamine posita, neque sensus, nanque ipse delirus est, et furore quodam in suas saepius cupidines rapitur? Extrinseca igitur alterius et probi cuiusdam viri ratio erit, quae pro tribunali constituta litem decidat, et pro virtute loquatur.

LEO: Bone Deus, ex quo principio nos ad hunc finem deduxeris?

Admirabilior assidue efficeris, atque divinior. MAG: Non solum id in persuasione quae privati officium est, verum esse monemus, sed etiam in continenda servandaque civitate publice observandum, ut sexto de *Republica* Platone accipitur, ubi legum custodes, qui leges curent, persuadeant atque custodiant in civitate statuendos esse commemorat<sup>775</sup>. Id ipsum nono libro recensuit<sup>776</sup>. Necessaria est inquiens institutio legum in civitate, eo quod nemo est divinae sortis usque adeo particeps, ut suapte natura publicum bonum agnoscat, vel si non erit, idem semper velit, aut possit.

LEO: Ergo si civitas aliqua bene instituta fuerit, aut quis optime educatus, et illa legibus, et hic persuasione indigeat opus est?

MAG: Quoddammodo. Nam difficile quidem est ita civitatem institui, ut non sit ad voluptates et desidiam prona, qualis si dabitur, non ad castigationem, sed ad virtutum perseverantiam legibus indigebit. Simili etiam modo si quis ita natura institutus sit, quod item raro vel nunquam inventum est, ut duce ratione ingenue vivat, persuasione melius quod suum est aget, ac in optimo perseverantiae statu servabitur, quam si nullus unquam foret ei persuasior adhibitus. Ad haec quis unquam in pueritia constituitur, dum ratio habetur infirma, correctione non indiget, quomodo etiam educatio, quam tantopere

---

<sup>775</sup> PLATONE, *Repubblica* VI, 502e-506b.

<sup>776</sup> ID., *Repubblica* IX, 571a-572b.

commendavimus, necessaria? Quum item quis satis adoleverit profeceritque virtute, non ne persuasione continua magis magisque proficiet, quam si sola ratione ducatur, aut morali disciplina sit praeditus? Adde quis eo virtutis et integritatis habitu perfectus est, a quo interdum nulla quantumcumque vehemens sensuum illecebra eum divertere queat. Sumus enim mortales cuncti hac in vita veluti navis in medio pelagi constituta, quae licet magno sit naturarum munita praesidio, et in tranquillo se se recipere studeat. Velit, nolit, fluctuet opus est, crebrisque ventorum ac himbrium turbinibus agitetur. Necessaria igitur educatio, et persuasione necessaria, ut quacumque aetate, quod bonum est, exequamur. Sique naturae instituto, aut consuetudine recte vixerimus, hortatione continua rectius, tutiusque deinceps vivamus. Quod vero sine legibus duce tantum natura quis publicum bonum cognoscere nequeat, vel si noverit, id non semper velit, aut possit, caste intelligendum monemus, non quod id quidem impossibile factu sit, sed difficilium semper fuerit, raroque aut nunquam inventum. Potest enim quis, si optimo fuerit ingenio praeditus, publicum bonum agnoscere, ac ipsum appetere, et assequi. Nanquam a nativo sui instituto natura defraudari non potest. Verum sine persuasione tutus esse non poterit, quin quandoque declinet, neque adeo facile, aut perfecte in suo integritatis statu provabitur.

LEO: Satis intelligo, et mihi ipsi facio satis, dum tuam hanc vivam vocem percipio, qua-ut saepius memini-certe me beas, coelumque

ipsum vertice contingere videor. Sed cur persuasio haec incantationis nomen subierit, explicandum iam est ut rei et nominis sit nota necessitas, ac omnia cum ratione dixisse procul dubio videaris.

SOPH: Maxime haec, praesertim quod quae vulgo incantatio dicitur, id nominis est assequuta, quoniam ignotis quidem verbis et signis multoties ita componitur, ut quum inde corporis salus prodierit, admirationem inducat. At persuasio haec nota est, quae quum optime longoque temporis spatio exerceatur, si sanat animum, id sine admiratione consequitur.

MAG: Reor vos nequaquam ambigere nostram hanc incantationem ab ea, quae vulgatissima est, suum fuisse nomen sortita. Quum itaque haec in corpus quicquam verbis velut nostra in animum agere videatur, uno et eodem nomine utranque appellari collibuit. Admirationem persuasio solet adducere, ob id quod velut

adolescentibus-ut erat Charmides-quam admirabiles sunt philosophicae rationes, quibus aures praestare ipsi non assueverant; vel si adulti etiam fuerint, quum non facile arbitrentur. Inde animi et corporis perpetuam salutem posse conquirere admirantur eam, ac summopere venerantur. Notis haec verbis constet opere precium est, quod ad rationem alterius dirigatur, quam moveat atque confirmet. Illa vero ignotis, quoniam sola confidentia negoti suum munus exequitur. Est itaque in principio ob praeclaras ac philosophicas rationes



admirabilis persuasio nostra, sed in fine admirabilior satis. Quum enim quis ita hortationibus cesserit, ut ab affectuum immoderatione abstineat et temperetur, ac una cum optima animi valitudine eam quae corporis perpetuam sibi polliceatur, non ne foelix habeatur, ac sibi ipsi et omnibus admirandus? Quod ambae igitur, illa cito, haec clarissime suum finem attingant, admirationem inducunt, et incantationes merito vocitantur.

SOPH: Iam satis nota est ipsius nominis ratio. Sed de folio nunc iuvat inquirere, quum Socrates de temperantia in *Charmide* loqueretur, cur non ita dolenti pectori, ubi cor residet, ut capiti adhibendum esse meminerit. Cor enim est sensuum, et vitae principium, quod potius curam debet accipere, quum intemperatae omnes aut temperatae inde tanquam a radice proveniant actiones. Parce, si curiosius agam fortasse quam debeam; facio enim ut pueri molliter educati, qui dum fari incipiunt per licentiam a parentibus ea omnia sciscitari non desinunt, quae casu etiam, et praeter intentionem menti succurrunt. Sane tua haec pinguis, mollis et blandissima instructio me adeo animat, ut a te quaecumque mihi in mentem veniant; cur ita se habeant sciscitari non dubitem.

MAG: Ad hoc vobis hodie alloquentem me mea sors et ratio destinavit, ut vestras mihi curas ingénue detegeretis, et ego quid sentirem gato vobis exponerem animo. Non ab re tua haec haesitatio

occurrit, ut in syrpo<sup>777</sup> nodum quaerere iudearis, sed et rationi et his quae diximus, et maxime consentanea. Plato enim in *Timaeo* cor sanguinis et venarum principium attestatur<sup>778</sup>, et longe melius Aristoteles secundo *de Partibus animalium* libro<sup>779</sup>. Cui cum vita et sensus prius competere videatur, debuisset de illius, tanquam principis cura, et valitudine facere mentionem. Rursus duplicem in corpore, mortalem scilicet, et immortalem, posuit animam, et rationalem in capite, itaque sensualem in corde.

SOPH: Ambiguitatem confirmas, vellem dissolveres.

MAG: Nimum properas. Ecce dissolvo: a corde non est incohanda cura, quoniam sensuum praeparatio ad iudicium proxima in capite prodit, quae quum integra rectaque fuerit, sensus valere dicimus, et rationem, eo quod hi suis organis expatescunt in capite, quae cor, quum sit modice, magnitudinis obtinere non potuit. Organis itaque adhibenda cura, non ipsi principio. Nanquam per ea tanquam per ianuam transeunt sensuum actiones, a qua numerum et proprias conditiones accipiunt; ubi vero patescunt sensus, ibi rationis usus describitur a quo virtutes prodeunt, universae; inde itaque potius incohanda est animae cura. Qua etiam ratione Plato in toto corpore caput nobilissimum membrum instituit. Non quod in eo tantum

---

<sup>777</sup> Da Scirpus.

<sup>778</sup> PLATONE, *Timaeus* 70a-b.

<sup>779</sup> ARISTOTELE, *De Partibus animalium* II, 647b.

rationalis; in corde vero sensualis sit anima constituta, ut alii sentiunt, quod semper mihi displicuit, ea ratione quam diximus.

SOPH: Concordes igitur hac quoque in re sunt utriusque familiae principes.

MAG: Concordes.

SOPH: O quam gratia mea mihi modo obiectio facta est.

LEO: Sed dilutio gratior, et mihi certe gratissima.

MAG: Quam gratiora futura sunt, quae modo vobis aperiam.

LEO: Quomodo?

MAG: Non ne memoria tenes, quae hodie in nos torqueres iacula, postquam tua te cogitatio maxime afflixisset.

LEO: Teneo, sed novarum rerum dulcedine usque adeo detinebar, ut praetierint me, quae nescio quo fato in sententiam tuam direxeram. Eia o beate, laqueos illos dissolve, quibus denuo vincior, atque perturbor.

MAG: Libenter. Non naturaliter itaque incantatio nostra quod suum est, agit, sed tam ad proferentis quam accipientis libitum immoderatos propellit affectus; quippe qui virtutes persuadere nititur, id maxime expetit tanquam medicus, qui dum sanat, valitudinem afferre cupit, aegrique animum excitat, ut eas totis viribus amplectatur. De audientis assensu non habet dubitatio locum. Utriusque igitur necessarius est. Casu vero et fortuna quempiam a vitiis abstinere alterius suasionem quis

viderit, aut excogitaverit unquam. Si enim suasor longa verborum serie indigeat, ut persuasionis finem attingat, nonne quod fatur intelligit, et quod suadet, id effici maxime cupit?

LEO: Utriusque igitur assensus necessarius est?

MAG: Utriusque.

LEO: Cuiusnam magis?

MAG: Procul dubio accipientis. Nam quisque propria voluntate fit probus, nec invitus virtutem assequitur quam absque alterius assensu potest acquirere.

SOPH: Nonne nomen aliquid a rei proprietate accipitur? Rei vero proprietas ab ipsa natura est, itaque a natura interdum orationes et nomina significare necesse est? Quomodo igitur semper ad placitum? Nisi velles tuam hanc persuasionem ex nominibus tantum componi, quae non naturaliter in audientium animos sensus inducerent, sed quae nam haec? Rursus nonne pronuntiatio et conceptio animi fiunt secundum naturam? Conceptionis expressio nomen est, ergo nomen significat secundum naturam. Non haec obicio Mage, ut sententiae tuae, vel authoritati, officiam, sed ut mihi praesto sis, neque diutius errari permittas.

MAG: Nunquam melius te tuus genius excitavit, Sophroni. Nam Achademici in *Cratylo* rationem videris attingere, ac si eam vidisses,

magnoque examine ponderasses. Ideoque illud ex praehabitis quoque inferre posses persuasionem naturaliter fieri, licet accipientis concurrat assensus. Quod enim ab agente naturali et voluntario provenit, est potius necessarium et naturale quam contingens et voluntarium; agit enim fortius valde, quod maiorem similitudinem in effectu producit. Erit ergo naturalis haec incantatio, potius quam voluntaria. Quid ergo dicemus? Verum teipsum collige, et mihi intentas aures praesta. Nanque Platonis nostri sententia in *Cratylō* non est naturaliter nomina significari<sup>780</sup>, quoniam ratio ipsa non patitur, qua etiam Peripateticus in libro *Peri Herminias* oppositum attestari conspicitur<sup>781</sup>. Verum in principio libri Plato probabili quadam loquutione id videtur astruere, quae tamen non est solutu difficilis. Huius vero clarissimus extat indicium, quod procedente sermone ita de nominibus senserit, ut partim naturaliter, partim ad libitum ea ipsa significare voluerit, prout eorum quaedam a rei proprietate sumuntur, quaedam autem minime. Quae tamen omnia-advertite, nam inde nexus et complicatio vestra dissolvitur-duplici modo consideranda se se nobis obiciunt, ut proferuntur scilicet et ut certa pronuntiantis dearticulatione determinatum conceptum aggenerant. Nanque alia est in eis absoluta prolatio, et dearticulatio alia, veluti commune magis aliud est a minus communi, et genus a sua, in qua concluditur specie. Hoc enim habent nomina universa, ut proferantur, et explicent intraneam animi

---

<sup>780</sup> PLATONE, *Cratylus* 383a.

<sup>781</sup> ARISTOTELE, *De interpretatione* 16a.

conceptionem. Sed quod haec potius dearticulatio, quam illa huic magis quam illi conveniat, ab uniuscuiusque propria conditione procedit. Prima igitur consideratione naturaliter nomina significare conspicuum est. Sane vox illa-nanque vox ipsa neque aliud nomen est-a conceptu mentis, qui naturalis est, provenit a quo pronuntiatio, quae etiam naturalis est, et auditus, et inde proveniens conceptus naturaliter prodeunt. Naturalissimum enim homini est, ac maxime proprium, concipere, ex conceptu verba proferre, ex verbis percipere, et audire, ex auditu in mentem pulsari, ac alium formare conceptum. Nonne sunt haec vera, Sophroni?

SOPH: Certe verissima, et quae exiguo mentis igniculo quodam pacto paulo ante prospexeram.

MAG: At modo alio considerare nomina opus est, ut sub certa dearticulatione pronuntiamus, qua eorum quodquam potius rei huic, quam alii adscribitur. Quemadmodum ad beneplacitum cuiusque linguae primorum institutorum sunt singillatim rebus imposita. Atque ideo a Latinis, quod terra vocant, *gis*<sup>782</sup>, a Grecis, quod ignis *pir*, quod coelum *uranos*, quod vita et anima, *zoi chie psychi*<sup>783</sup>. Quae si ut propriam dearticulationem accipiunt, naturaliter significarent, varia esse non possent, sed prorsus eadem apud omnes, et barbaras quidem ac remotissimas nationes. Quae item nomina-ut omnes quaestionis

---

<sup>782</sup> Sic.

<sup>783</sup> Sic.

huius tibi nodos aperiam-duplici ratione quaeunt a nobis intelligi, ut scilicet a primis, cuiusque linguae impositoribus suo modo formata sunt, et ut post communem hominum intelligentiam definitum in mentibus significatum aggenerant. Ab initio itaque magis arbitraria dicenda sunt, quam ubi apud mortales eorum appellandi inoleverit consuetudo. Non ne hoc pacto potest Peripateticus conciliari Platoni?

LEO: Potest quidem, et ut videre videor, optime conciliasti.

MAG: Place ut mihi respondeas, mi Leonida, sed antequam tecum agam, quem Sophronii ambagibus superaddidi scrupulum volo dissolvere. Dicebam itaque si oratio ex nominibus constituta secundum naturam significet persuasionem, omnino non voluntariam, sed naturalem evadere, non obstante accipientis assensu, quod naturale agens a voluntario, quin sibi similem effectum procreet, impediri non possit. Non ne?

LEO: Dixisti, et inde maxima me cepit anxietas.

MAG: Ludebam ego, anque nescis propterea locos, ubi eiusmodi quotidie disceptationes aguntur, licet ibi non simus, ludos ab omnibus appellari?

LEO: Scio, verum mihi non ioco loqui, sed serio videbaris.

MAG: Loquebar serio, sed non ut in errorem vos diutius esse permetterem. Nanque si fieri queat ut naturale agens cum voluntario ad

effectus productionis concurrat, non est naturale quod vincat, sed voluntarium. Quamadmodum si a necessario et contingenti proveniant, ille quidem non necessarius est, sed suapte natura contingens, ut de sole et homine cuique facile constare potest, velut etiam vos a vestro arbitror accepisse ex prima necessaria et contingenti secunda, contingentem conclusionem non necessariam sequi, ut in *Prioribus Analyticis* docuit Aristoteles<sup>784</sup>. Si quis vero vestro-prout estis ingenio prompti-interrogaverit quanta causa id factum sit, statim subiciam ad rei imperfectionem pauciora quidem concurrere, quam ad eiusdem perfectionem, velut ad destruendum unum tantum necessarium esse videtur, ad construendum vero complura. Id in *Topicis* idem Peripateticus noster asseverat<sup>785</sup>. Neque semper naturale agens voluntario iunctum maiorem in effectu similitudinem procreat, quum commune quidem sit. Et licet fortius agat, qui agentia superiora influunt magis, non inde tamen maior rei similitudo deducitur, quoniam haec particularibus semper agentibus que effectus proxime attingunt, merito attribuitur. Habetis?

LEO: Habemus.

MAG: Placet vos vestros compedes exuisse, sed quaedam pauca supersunt, quae obiectabas, mi Leonida. Quae non erant ad dissolvendum, impendio ardua. Nam incantatio nostra ei quidem

---

<sup>784</sup> ARISTOTELE, *Analytica Priora* I, 8-22.

<sup>785</sup> ID., *Topica* VI-VII.



similis est de qua Zalmoxis medicus Platonem in *Charmide* egisse recensuit, quae certe non ad corporis precipue curam intenta est, sed potius ad animae, et utriusque partis compositi sanitatem. Quodsi ad corpus eam tantum attinere dicamus, id quoque praestantius per affectuum moderationem, quae nostra est incantatio, quam per confidentiam certe curabitur. Moralem demum peritiam non negamus interdum, et ad tempus pro animae cura sufficere, rectius tamen haec, atque faelicius fit, quin persuasione perficitur. Iam pallere te video, mi Leonida, quid times? Aude aliquid, neque dubites ex antro feram aliquam, aut monstrum prodire. Nam hic mansueta sunt omnia.

LEO: Monstrum non timeo, sed fame pereo, nisi me adiuves.

SOPH: Et ego quoque libentius aliud agerem.

MAG: Vos vestra causa estis in culpa. Eamus ad domicilium, ubi refecto animo corpus etiam reficere valeatis.

### III

LEONIDAS, MAGUS, SOPHRONIUS.

LEO: Pulchrum quidem tuum est domicilium, mi Mage, et professioni tuae quam optime accomodatum; non delitiosum nimium, non angustum, sed tui et amicorum, ut reor, nisi plurimi sint, capacissimum.

MAG: Et quomodo plurimi? Quum pauci quidem sint Dei et veritatis amici.

LEO: Tui vero?

MAG: Idem prorsus, neque plures, neque pauciores. Quod ipse totis viribus semper studi Deo optimo, qui maxima est veritas, me gratum ac obsequentissimum reddere. Neque eos amicos censeo, qui non teneantur huiusmodi desiderio. Sed communi quadam et vulgatissima opinione appellantur amici omnes, quos noscimus, et cum quibus interdum versati sumus. Vera enim et foelix ea amicicia est, quae in morum similitudine et virtutum paritate fundatur, ut meminit Aristoteles.

LEO: Probe. Sed nos quales tibi, aut quorum numero statuis?

MAG: Miror equidem tuam hanc quaestionem ridiculam, et magis certe mirarer, si ex animo proveniret. Non ne palam feci heri et hodie, nusquam esse in toto terrarum orbe quos diligam magis, aut arctiori benevolentiae vinculo mihi coniunxerim, quam vos, quibus secretissimae peritiae detexi mysteria, quibus meos thesauros mea omnia, et me ipsum denique excusis, ut aiunt, omnibus loculis, communicavi. Irascere certe vobiscum, et tecum maxime, mi Leonida, quem adeo placide affatus sum, ac in tugurium quantumcunque meum suscepi, nisi te id loci gratia crederem petivisse. Nanque sumpto cibo, recreatoque spiritu, iocandi saepius dari solet occasio.

LEO: Parcius quaeso, ne perturberis. Non ea sunt verba quae protuli, quibus de tua in nos benevolentia, fide, gratia et animo dubitemus. Sed quoniam ex sermone tuo gravissimo indigni nos tanti viri amicitia videbamus, quod nobis nulla sit virtus quae splendori tuo valeat comparari, immo neque virtutis vestigium.

MAG: Ex modestia nimia loqueris.

SOPH: Vera dicit, et ob immensam tui erga nos benignitatem, tanquam Deo alteri tibi debemus, quod ubi nos innumeris ac immortalibus beneficis affeceris tam pie, tanquam ex animo pulchro, atque composito hospicio suscepisti.

LEO: Tugurium dixit.

SOPH: Si pastoris esset, vel in docti hominis habitaculum, eo nomine appellandum esse videretur. Sed quum maximi philosophi sit, non est tugurium apud me, sed praestantissimum atrium, faustumque virtutum omnium et disciplinarum theatrum. Non enim magnifacio marmoreas aedes forma, pictura et auro insignitas, si virtute carverint, sed locum illum, quantuluscumque sit, ubi iustitia colit, sanctitas viget, intelligentia splendet et virtutum omnium plenitudo moratur. Quemadmodum praesente Mago se habet locus iste pulcherrimus, et ad philosophandum maxime idoneus.

MAG: Me nimium laudas.

SOPH: Mea laus est quum te laudo. Laudavi etiam domicilium, sed non minus laudanda est cena, quae me alacrem totum, et dicaculum reddidit.

LEO: Vera lauta fuit, et optimis obsoniis referta.

SOPH: Lautissima.

MAG: Quoniam gratam ob praecedentem inedia.

SOPH: Gratissima quidem fuit, neque lautiozem maluissem, vel cum diis ipsis accumbere. Lautissimam enim appello cenam, cui nihil ad corporis et animi alimoniam deest, non eam, quae usque adeo corpus

replet, et saginat, ut non sit unde pascatur animus, sed fame, ut ita dixerim, perire cogatur.

LEO: Quam bene loqueris.

SOPH: Me docuit magia.

LEO: An magus ipse, qui te magiam docuit?

SOPH: Uterque.

LEO: Quid te docuit?

SOPH: Quod queris? Quomodo vivam.

LEO: An possis semper magiae beneficio vivere?

SOPH: Minime, et tu, qui hoc mane aderas scis, quum id intelligere cupiebamus quam acriter repraehendit utrumque.

LEO: Scio, et fortasse nunc tempus est ut ab eo id sciscitemur, postquam hilaris, et iocosus factus est totus.

SOPH: Timeo hac de re loqui, nam me mordacius arguit. Tu quem magis diligit sume provinciam.

LEO: Laetus est. Tam tibi quam mihi ad interrogata, et facile respondebit.

SOPH: Ut arbitraris, facile, non ita futurum scio. Ubi nam est?

LEO: Abiit.

SOPH: Quo versus?

LEO: Ianuam, ut mihi visum est, quae alio ex latere patet. Nanque alia est clausa.

SOPH: Quo tenditur inde?

LEO: In viridarium.

SOPH: Eamus et nos, ut totius loci amenitatem lustremus.

LEO: Eamus. Iuvat enim post cenam deambulare, et fortasse cum pars diei satis ad huc magna supersit, ab eo voti compotes efficiemur, praesertim quod hac de re loqui non prorsus abnuerit, sed ita sub dubio liquerit, ut id quandoque ab eo praestari potius speraremus.

SOPH: Iam ergo praesequar.

LEO: Libenter. Eamus.

SOPH: O quam pulcher est locus iste, quam speciosus et redolens.

Sentis mi Leonida? Sentio<sup>786</sup>.

SOPH: Unde hic tantus fragor?

LEO: Dicam tibi florum ac herbarum fumus est olfactui gratus, qui spirat.

SOPH: Quomodo fumus? Nullum enim fumum inspicio.

---

<sup>786</sup>Probabilmente da riferire a Leonida.

LEO: Tenuissimus est, qui oculis patere non potest neque-ut reris, aut ludis potius-ex igne, sed ex solaribus radiis ad rem humentem leniter, et siccentem magis percussis exoritur.

SOPH: Spirat ne ita semper?

LEO: Minime, sed quandoque minus, cum minor affuerit aestus.

SOPH: Ergo in meridie aestivi temporis maxime.

LEO: Dicam tibi postquam me stimulas, non ita maxime. Nam nimius est ille calor, qui dissolvit odorem, ac evanescere facit.

SOPH: Quando ergo hoc fit, ut maior redolentia sentiatur.

LEO: Verno tempore ex floribus et herbaceis, quae praetenuae spirascentis materiae sunt consequutae naturam, et mane potius, quam circa meridiem. Non ne in rosetis maii tempore id ipsum expertus es, quid a me petis?

SOPH: Expertus quidem sum, sed non adest maius.

LEO: Quid tum? Eodem modo pro tempore se habent odores. Nanque omnium una ratio est.

SOPH: Non erat mihi mens de odoribus tecum certare, prout certe non est. Verum abs te uno verbo vellem absolvi, cur in principis aula vel secretiori cubiculo spiramentis ignem apponunt, ut suavius oleat. En Magus adest.

LEO: Ipse dicet.

MAG: Quo tenditis, aut qualis habetur sermo?

LEO: De odoribus loquebamur. In promptu causa est. Nanque spirat viridarium undique ex mirto, serpillio, sisimbrio<sup>787</sup> et libanotide, quibus pratus est refertissimum, quod tritu pedum soavius redolet; non ne sentis, olfacite.

SOPH: Sentimus.

MAG: Hoc ipsum agit florum, quam inspicitis copia, qui non ordine aut satu sunt positi, sed sponte sua-ita ferente coelo-mira ut cernitis hinc, inde fusi colorum varietate locum exornant. Qui si veruum tempus adesset, ex aliis mille satis arteque compositis, qui tunc erumpere solent, floribus incredibili suavitate fragraret. Cernitis plagam istam, quae ad orientem spectat ex circulis, trigonis, tetragonis, aliisque interfectis compositisque figuris disternatam?

LEO: Cur non? Cernimus, eamque herbarum multitudinem refertam inspicimus.

MAG: Ex his suavissimi prodeunt flores, hinc, ut de rosis taceam, iris illirica odore, et coelestis arcus similitudine tantopere celebrata, inde iacinthus, liliium convallium, narcisus, timbra<sup>788</sup>, cassia, candicantes, nigraeque viole, et innumeri alii conspiciuntur. Quid de arboribus

---

<sup>787</sup> *Sisymbrium*, antico nome con cui veniva designato il crescione ed altre erbe, di difficile identificazione.

<sup>788</sup> Antico nome di alcune piante delle Labiate, come la santoreggia.



reflorescentibus referam, ex quarum et praesertim mali aurei suavissimis ac deliciosissimis floribus tantus fragor emanat, ut non aliam diceretis Diis faelicitatem posse contingere.

SOPH: Quam beatus est locus iste, utinam tempus esset quo ipsum tam speciosum intueri possemus, sed cur ita vere eflorescunt omnia, et spirent inter nos, antequam occurreres concertatio erat. Dicas ergo quid sentis.

LEO: Volebam dicere, quum primum obviam factus es.

MAG: Aie tu, si sapis.

LEO: Tuus est locus.

MAG: Facile dictu est. Caloris quaedam temperies spirationi necessaria est, quae verno tempore adest.

LEO: Dixi iam, sed de igne qui in atriis principium odoratis apponi solet, ut oleant magis, obiectabat Sophronius.

MAG: Crassioris materiae illa sunt, quae pro difflatione requirunt, ut inter ligna aloes, cupressus, et alia id genus.

SOPH: Media hieme interdum consueta mihi redolens oblata est rosa, et alterius generis alia redolentissima, quam ob miram eius fragrantiam muscatam vocant. Quod ergo calor est, qui difflatione odoribus praebeat.

MAG: Est certe calor. Nam arte illud fit, ut frutices a frigore tecti, temperatibusque solibus expositi floreant, et mittant odorem. Ita etiam muscatus ille flosculus inter delicias Veneris collocatus, per hiemem spirantissimus excipi consuevit. In omnibus itaque odoratis id observandum est, ut cum certa humiditate a calore attenuante redoleat. Nonne venatus es lepores interdum, mi Leonida?

LEO: Certe, venatus sum.

MAG: Percepisti quo pacto canes, nisi humore prius paulo eorum subacta, vestigia prosequantur. Nam si ea forsitan in sicco pulvere invenerint, non olfaciunt.

LEO: Percepi.

MAG: Atque ideo verum est, quod dixi spirascentem quandam humiditatem odoramenta ut sentiantur, exquirere.

LEO: Certe verissimum.

MAG: Idque unum deduco propterea autumnno potius, quam estate, licere venationem.

LEO: Cur non vere potius, quum temperatius quidem sit, et caeteris spiramentis praebeat manus.

MAG: Flores impendimento sunt, ut meminit Theophrastus<sup>789</sup>. De hieme nulla fit quaestio, quum suapte natura frigus odori semper officiat.

SOPH: Mira haec, et uberius satis quam expectarem odoratorum instructio facit, ut quanta sint alterius vitae bona suspiciam.

MAG: Quid de alterius vitae bonis mentio tibi est?

LEO: Sunt ne in viridario alia memoratu digna, quae nobis ostendas.

MAG: Certe innumera, quae faciunt ad corporis sanitatem. Est duplex helleborus, dictamus, peonia, aloes, colocynthida, saxifragia, aliaque complura, quae mirabiles in natura producunt effectus, quos nulla oblate occasione memorare non expedit.

LEO: Haec quae in angulo sita est herba, cuius est nominis?

MAG: Semper virens, communi omnium vocabulo appellatur<sup>790</sup>.

LEO: Nunquam igitur interit?

MAG: Postquam exorta est opus est, ut intereat.

LEO: Quomodo semper virens?

MAG: Quod per multos quidem circuitus uno, et eodem coloris habitu, a frigore et aestu perserverat illaesa.

---

<sup>789</sup>THEOPHRASTO, *De Causis Plantarum* VI, 20, 4.

<sup>790</sup>*Sempervivum*, genere di piante succulente e perenni.

SOPH: Cur non perpetua? Si nequaquam patitur, ut etiam de salamandra, quae ab igne absumi non potest, asseritur.

MAG: Quae semel orta sunt, dixi iam perpetua esse non posse, siquam semel, aut pluries nequaquam a frigore patitur, quandoque tamen contra se habere, et denique arcescere opus est. Quid salmandram obiectas, quae si forsan igni lentore proprio renitatur, non tamen diutius in eo, praesertim si grandiusculus fuerit immoratur. Atque ideo pereat opus est, quicquid historici naturales asseverent, neque aliter prohibens exponendus est *de Historia animalium* libro quinto<sup>791</sup>.

LEO: Porrigere aures, audi verbum Sophroni. Iam tempus est, intelligis?

SOPH: Occasionem adiuva.

LEO: Nonne Deus ipse, mi Mage, qui est rerum omnium Conditor, ex re mortali immortalem posset efficere.

MAG: Nequaquam auctore Platone. Nam licet in *Phedone*, et pulchre quidem, animae immortalitatem ostenderit; mortales tamen nullibi ad eam transire posse commemorat<sup>792</sup>.

LEO: Memini dum quae hesternae die de incantatione illa mirabili referebas, in *Charmide* Socratem se illam tantae efficaciae fore a quodam medico didicisse, ut homines immortalitate donaret<sup>793</sup>.

---

<sup>791</sup> ARISTOTELE, *De historia animalium* V, 552b.

<sup>792</sup> PLATONE, *Phaedo* 106a-107a.

MAG: Quomodo ex odoribus, et virentibus herbis ad rem impendio arduam sensim devenimus, ad forte id ex industria factum est?

LEO: Ipse videris. Sermo sermonem trahit, et ex varis interdum sentiis velut ex anulis cathena quaedam contextitur.

SOPH: Deus est qui omnino vult, ut quod reliquum est magiae nobis aperias.

MAG: Ad hoc nostra non valet magia, velles tu-si fieri possit-oppositum. Partius ergo sensui indulge, idque velis, quod possis, ut Deus et natura concessit.

LEO: Vellem omnino postquam in eum sermonem incidimus, ut pauca quaedam, quae modo in mentem veniunt, nobis absolveres.

MAG: Quae nam temporis, aut loci, ad disceptandum occasio? Quiescendum est potius, ut summo mane Mercurio sacrificemus.

LEO: Non disceptatio haec erit nostra, sed sermocinatio placida.

MAG: Nosco tuum ingenium. Vale.

LEO: Te rogo et obsecro, ne me a tui colloquio abicias. Non enim per totam noctem quiescam.

MAG: Me cogis, sed sermonem accelera. Nam sol iam ad oceanum properat.

---

<sup>793</sup> PLATONE, *Charmides* 156d.

LEO: Quam citius potero, siquam dies ipsa defecerit, splendet luna pro sole, et post magnos aestus, quos hodie tulimus, gratissima succedet aura, quae iam iam ad spirandum accingitur. Sedeamus parumper.

MAG: Non est iste sedendi locus, nec sub divo manendum; eamus ad hospitii fores, ne forte distillationem aliquam patiamur.

LEO: Eamus. Sed tam mihi incohandum est.

MAG: Inchoa.

LEO: Non ne si de quo minus quicquam, ut insit alteri videatur, et insit de quo magis videbitur, multo melius inerit?

MAG: Verum est, et in *Topicis* tanquam axioma celebratur<sup>794</sup>.

LEO: Non ne etiam minus videtur virtutes corporis salubritatem, quam divinam vim immortalitatem efficere?

MAG: Perge.

LEO: Nam magis convenit immortale cum immortalis, quam spiritale cum corporali. Itaque si virtus, quae spiritalis est, corpoream sanitatem inducit, Deus ipse Immortalis corpus reddere poterit immortale. Quid ais?

MAG: Satis composite loqueris, neque prius quam in sermonis initio deficis a promissis.

---

<sup>794</sup> ARISTOTELE, *Topica* I, 100b 21.

LEO: Quod?

MAG: Non ne haec disceptatio est? Immo longissimae complicationis praeludium.

LEO: Dicam fortasse brevius quam opineris.

SOPH: Quid tanta opus est brevitate? Quae grata sunt, longa aut tediosa esse non possunt. Perge igitur, si quid aliud habes, ut dicas, sed interim sedeamus.

MAG: Non tua autoritate factus es audax. Sedeam?

LEO: Te precor audi.

MAG: Dic iam, audio.

LEO: Plus potest divina virtus, quam praestantissima animae moderatio. Nam Summi rerum omnium Conditoris ad res alias quacumque dignitate praestantes est immensa disparitas, moderatio vero, ut monstratum est, praestantissimam efficit sanitatem. Itaque si ei divina virtus iniungitur, praestantium quicquam efficiet. Quid ais?

SOPH: Postquam Magus tacet. Omnino.

LEO: At nihil divina vis praeter optimam valitudinem in humano corpore praestantius efficere potest quam ipsum immortalem constituere. Nacta itaque occasione constituet. Quod tibi videtur, Sophroni?

SOPH: Optime; dic ultra, si quid mente concipias.

LEO: Dicerem, si Mago me placitum sperarem.

MAG: Dicas. Tibi tam dictum est, neque prius quam omnia dixeris a me responsum aliquod expectabis.

LEO: Praestabo cuicumque non repugnat id, quod suapte natura est dissolubile, indissolubile efficere potest, etiam mortale aliquod ad immortalitatem deducere. Summus autem Architectus Deos secundos alloquens in *Timaeo* ait, ut a miro quodam eius interprete accepi<sup>795</sup>:

*Dii deorum, quorum opifex ego, dissolubiles estis vos, et vestra conditione mortales, mea autem voluntate indissolubiles ac immortales. Nam mali est quod pulchre compositum est; seque habet bene, velle dissolvere. Itaque ipse idem mortale corpus efficere poterit immortale.*

Etenim si id, quod suapte natura mortale est, quod tamen nunquam interibit, Deus immortale constituit simili modo, quod mortale est, immortale poterit efficere. Quid ais?

SOPH: Prorsus ita mihi videtur. Nam eadem utriusque ratio est, quia tota immortalitatis causa Deus est. Sicut ergo quodcumque aeternum est, ab eo habet, ut aeternum sit, ita quod mortale est, ab eo nil vetat posse in immortalitate constitui.

---

<sup>795</sup> PLATONE, *Timaeus* 41a-b.



MAG: Bone Deus-ut vobiscum uno me expediam verbo-vellem a vobis, qui adeo estis arguti, quid nam mortale sit, intelligere. Non ne quod habet in se mortalitatis et dissolutionis principium, ut materiam, et contrarias qualitates? Eiusmodi autem omne per divinam, et potentiam naturam mutare non potest, quia tunc careret dissolutionis principio, sicque mortale evaderet. Itaque non potest in immortalitate constitui. Quid dicitis?

SOPH: Certe difficilima ratione, et tibi forsitan pro veritate conspicua. Nobis autem nescio. Nam agitamur undique, et quid sentiamus, nequimus satis exprimere. Ideoque libenti animo vellemus ita nostrum firmare animum, ut non in ancipiti versaretur. Plura sunt quae attulit Leonidas. Ego quoque nonnulla habeo quae me maxime premant.

MAG: Enome omnia, quae te nauseabundum faciunt, ut quae dicturus sum melius digeris.

SOPH: Dicam postquam gratia tua me animas, sed parce si audacius quam debuerim loquar. Quum de Dei optimi maximi autoritate loquamur, libenter audire abs te, viro etiam optimo, nunquid apud tuam achademiam invaluerit unquam eum finitae, an potius infinitae, facultatis exsistere. Sane ad quaestionem hanc videtur id maxime conducibile.

MAG: Mihi risum ne moveas, haec post cenam discutienda non veniunt.

SOPH: Dixisti iam, ut quaecumquam in mente tanquam in stomacho continerem, enumerem; cur me modo redarguis? An de cena quae me ad dicendum impediatur, ea verba protuleris? Ne dubites quum ego non dubitem. Iam enim in stomacho subsidunt omnia, grandescuntque de montibus umbrae, ac alio ex latere Dea Noctis insurgit, quae obscuro silentio nos ad dicendum invitatur. Leonidas incepit. Ego autem prosequar.

MAG: Eia perge.

SOPH: Vellem quod praeposui explicares in primis.

MAG: Non explicabo, nisi omnia quaecumque volueris dicas.

SOPH: Si mundum produxit Deus-ut longa *Timaei* quemadmodum alias, et tu multuarie quidem accepi, narratio edocet-infiniti valoris esse videtur, quod vero eiusmodi est, ut in facultate sua mensurari non possit, non ne quod mortale est, ut nunquam moriatur, potest efficere? Valebit enim mea sententia naturalem illam mortalitatis potentiam continere, ne quandoque in actum deveniat.

LEO: Non est dubium mundum esse creatum ex Platonis sententia, referente Aristotele, ut nosci.

SOPH: An propterea sit immensi valoris Deus?

LEO: Certe audivisse non memini, sed ex eo principio id colligi conspicuum est. Quippe alioquin Deus non potest creationem

attingere, qua de non esse quicquam ad esse deducitur. Esse enim ad non esse est immensa proportio, quam nisi infinitum agens sit, implere quomodo poterit? Ita mihi meae, si qua sit, suadet rationis igniculus.

SOPH: Probe. Sed aliud visum est eam comprobare sententiam, quod alias in Commentariis quibusdam inspexi, Platonem animalium genus ex terra ortum in *Policitico*<sup>796</sup> voluisse. Haec vero inter universi partes praecipua. Itaque sic se habeant aliae opus est. Rursus quoniam platonicus est Magus noster, quid de magno illo anno quo reviviscunt omnia sentiat, interrogabo.

LEO: Quis magnus annus?

SOPH: Triginta sex millium annorum spatio descriptus, ut nonnulli asseverant.

LEO: Vere magnus est annus, quem nullus unquam hominum vivere potuit.

SOPH: Maximus. Ideoque, ex aliorum sententia, brevior est.

LEO: Quotus? Duodecim millium tantum.

LEO: Omnino adhuc magnus. Quenam sententia verior?

SOPH: Nescio. Deus scit, quae maiorem illum facit, communior quidem est, quae vero minorem unius tantum, vel paucorum.

LEO: Quid credis?

---

<sup>796</sup>Sic.

SOPH: De hoc, si voluerit, dicet Magus, quem denuo interrogo, an in fine magni illius anni, quo omnia reviviscere autumant, quae perierint corpora denuo, animae ingredientur, vel ne? Si assentiris, o Mage, an eamet ad unguem redibunt, ac unde nam illud habebunt, inquiritur. Certe non nisi a coelesti circuitu, vel ergo eorum aliquid in quacumque origine fuerit, semper aut nihil, si quicquam aliquid rei mortalis fiet penitus immortale. Si nihil et coelestis vis id potest efficere, divina itaque coelesti longe superior, poterit mortale corpus reddere immortale. De quo enim minus alteri inesse videtur, et inest, ergo et de quo magis. At longe minus videtur coelestem vim posse corruptum denuo reparare, quam divina quod mortale est, immortale constitui. Plane quod iam corruptum est, non permanet, quod mortale est, permanet; facilius vero est quod est ut semper sit facere, quam quod iam abolitum est, idem redire. Itaque si illud effectum est, et deinceps efficietur, hoc multo magis poterit divina virtus efficere.

LEO: Certe magna tua ratio est, et quae me in tui admiratonem maxime erigit.

SOPH: Occurrit etiam alia, qua id ipsum facile deducatur. Nam si anima immortalis est, cur corpus quod constituit non est immortale?

LEO: Quorsum haec?

SOPH: Dicas, et postea intelliges.

LEO: Rei huius in causa est, quod plenum dominium supra corpus non habeat anima. Nam et si commovet ipsum, et quoquo versus conducit anima, vivificat, sentireque et sapere facit, non tamen perpetuat.

SOPH: Quid dicis? Nam implicari a temetipso videris.

LEO: Quomodo?

SOPH: Dicam tibi dum anima corpori praecipit, est ne quicumque in quo illo obtemperare recuset?

LEO: Nihil.

SOPH: Ergo illi deservit in omnibus.

LEO: Prorsus.

SOPH: Corpori itaque in cunctis anima dominatur.

LEO: In actionibus dominatur, in reliquis autem minime.

SOPH: Non ergo in omnibus, et quomodo?

LEO: Dixi quae potui; dicet melius Magus noster quum voluerit.

SOPH: Id mihi saltem enuclea. Mortalitas ne in nobis ac sensualitas se habeant tanquam assiduae comites.

LEO: Se habent.

SOPH: Quum igitur quispiam a sensuum illicebra penitus fuerit absolutus, quod post animi purgationem, amatoriasque virtutes solet accidere, effectus erit etiam immortalis.

LEO: Non in me haec iacula dirigas. Nam et ego, ut audivisti, in id pluribus rationibus invectus sum. Ideoque quum petis, ut disseram in cassum-ut proverbio dicitur-aerem verberas. Nam idem exigo a te, ut praestes.

SOPH: Non sunt duo apud me capita, quorum altero unum admittam, altero autem respuam, velut de duobus doliis apud Iovem fabulatur  
Homerus<sup>797</sup>.

LEO: Erit ergo Magus, qui nostrum hoc certamen dirimat, et nos e tot quibus detinemur ambagibus exuat. Dic itaque, mi suavissime ac sapientissime Mage; non enim apud nos quicquam est amplius, quod dicere valeamus. Tuus te vocat dicendi locus, et tanta discipulorum tuorum expectatio.

MAG: Quid rogationis opus est. Postquam dixistis omnia quae hac de re animo concipiebatis, datam servabo fidem. Neque velim vos scire vestris blanditiis moveor, sed mutuo inter nos affectu, qui quum patentissimus sit, commemoratione non indiget. Mittamus verba.

Quum de Summi Opificis autoritate loquamur, puro ac quieto animo

---

797 Omero, *Iliade* XXIV, 527-533. Cfr. SERENA MIRTO, *Due vasi sulla soglia di Zeus?*, in *Interpretazioni. Studi in onore di Guido Paduano, Studi Classici e Orientali* 65 (2019), pp. 57-

sitis, neque aliud quod mentem inficiat, cogitetis, sermoni meo intendite, ne irritum ex ore, et ad huc minimum excidat verbum.

LEO: Pro viribus enitemur tuis parere monitis, et nostris votis facere satis.

MAG: Deum itaque immensi valoris esse, nunquam apud Platonem conspicari potuit, vel effectu aliquo illucere. Neque ob id, quod vos audivisse asseritis, quoniam mundum produxerit. Quippe si potiores eius interpretes, ut Proculum, Plotinum, et alios praestantissimos, huius familiae viros inspiciamus, sique medullitus *Timaei* verba consideremus, non temporaneum mundum, sed perpetuum, Platonem voluisse dicemus. Ait enim quum mundi faber pulcherrimum voluerit mundum efficere, quod nullatenus genitum est, sed sempiternum est imitatus exemplar. Si perfecta itaque ea imitatio est, mundus quomodo genitus? Item paulo infra. Quum vellet Deus, inquit, bona omnia fore nihil vero, quo ad natura pateretur, malum quicquid erat quod in cernendi sensum cadere posset, assumpsit, non tranquillum et quietum, sed temere agitatum et fluitans. Idque ex inordinata iactatione redegit in ordinem. Prius ergo ex his quicquam mundi fuisse, sed inordinatum licet accipere, authore Platone. Nam si nihil, quod ex iactatione illa in ordinem, et quando redegerit, inquiremus, aut enim id factum est quando ipsum produxit, aut post. Si quando produxit, prius itaque iactatus est mundus, quo fit ut prius quam eo

modo produceretur existeret. Non enim simul produci potuit et iactari, si vero post eius productionem in ordinem redactus est mundus, quando ipsum produxit Deus? Imperfectus erat, et fluitans. Quomodo itaque pulcherrimum condit universum? Amplius quod in sensum cadere posset-inquit-assumpsit. Quod vero assumitur priusquam assumatur secundum individuum, aut speciem existat, opere precium est. Non ergo Deus vere mundum produxit, quod etiam tertio *De Legibus* meminit Plato, unde nam, primo orta sit disciplina civilis inquirens, advertite, ubi de mundi perpetuitate clarius loqui non posset<sup>798</sup>. Ait enim, reor, equidem a longitudine infinitateque temporis, ac a rerum, in eo mutationibus primo ortam esse disciplinam civilem. Et quum denuo de temporis magnitudine quae praecesserit haesitat-ait-nequaquam id dictu facile, immo inexplebile ac impossibile cogitatu. Atque ideo a diluvis incipit, ut videre par est. Si tempus itaque infinitum, quomodo mundus incepit? Ite quaeso et eum locum inspiciate, ut non mihi, sed ipsi Platoni, viva fere voce loquenti fidem adhibeatis. Velim insuper ex illius sententia in decimo de *Republica* accipi, hominum animas procreari non posse, quum certo et statuto numero descriptae sint, qui nec augeri queat, neque diminui<sup>799</sup>. Verum si mundus exortus esset, procreatae fuissent animae, et procrearentur quottidie, quo fit ut definitus earum, neque quam numerus haberetur. Quomodo itaque mundus incepit? Non igitur ab eo

---

<sup>798</sup> PLATONE, *De Legibus* III, 676a-c.

<sup>799</sup> ID., *Republica* X, 611a.



principio-ut credebatis-immensi valoris indicandus est Opifex, quoniam scilicet vere mundum produxit. Nam oppositum satis deductum est, non ne?

SOPH: Satis.

MAG: Quocirca quod mortale est, ab eo nequit in immortalitate constitui.

LEO: Pulchre quidem prosequere. Nondum enim te ad finem pervenisse conspicio.

MAG: Recte iudicas. Ideoque respondeas quaeso; si immensi valoris Summus Architectus existeret, nonne velut mundum produxit-si vere mundus productus est-ita plures producere potuisset?

LEO: Quid prohibet? Quum infinita eius vis atque potestas a re una et finita compleri non possit.

MAG: Id igitur quum Plato noster in *Timaeo* ratione deducat, quid amplius nunc ita nec senserit ambiendum?

SOPH: Plures forsitan mundos condere non potuisset, quod ex tota sui materia, qui procreatus est vere consistat.

MAG: Tuum certe mihi iam notum erat ingenium.

SOPH: Non ut videar, loquutus sum, sed ut abs te doctior fiam.

MAG: Si sit infinitae virtutis Deus, quid aliam ab eo procreari materiam prohibet? Ac inde alium mundum constitui? Item o Sophroni non ne melius se habet Deus si immutabilis sit, quam si mutationi subiaceat?

SOPH: Certe. Nanquam ita optimus est, ut melior esse non possit, et quum quis in proposito praestat magis laudandus est, quam qui interdum aut facile commutatur?

MAG: Si mortale corpus Deus efficeret immortale, an uno et eodem modo semper, vel diversi mode ageretur?

SOPH: Nescio.

MAG: Quomodo nescis, quum disserenti mihi et argute quidem respondeas. Fingis ne an iocaris?

SOPH: Non fingo, nam id mihi tecum non licet. Forsitan non advertebam quod sydus maxime rutilans mihi visus est tantisper e coelo protinus descendisse.

LEO: Non est sydus, sed igneus quidam vapor, qui gravescens ab aere sustineri non potest.

SOPH: Non sum adeo ignarus ut quid nam illud sit nesciam, sed ideo sic appellatum sydus miratus sum, quoniam maius quidem quam alias unquam visum sit, in terram ceciderit.

LEO Magnus gaudio est aestus.

SOPH: Magnus.

MAG: Quid nugamini? Attendite, ne ducamus totam noctem insomnem.

SOPH: Non curo somnum, dum nos in praeclaris rei huius de qua affatim caepisti dicere, vigiliis excitaveris.

MAG: Dormitis ergo.

LEO: Dormimus. Quid enim aliud quam mentis somnus quoddam et torpor, inscitia est?

MAG: Nunc igitur, si quod mortale est, Deus in immortalitate constituat, uno tamen modo, vel multiplici, agat, asserite.

SOPH: Vario quidem ac multiplici, ut reor.

MAG: Advertistis ergo.

SOPH: Adverti, et facile dictu est.

MAG: Facillimum itaque, si Deus meliori modo quo possit semper agat, non valere ipsum quod mortale est efficere, immortale.

LEO: Optime claudis.

SOPH: Quid claudit, si clausa referat?

LEO: Inchoatum sermonem claudit, mentes autem aperit. Vis nugari, Sophroni, id muneris in aliud tempus differendum est. Magna sunt quae nos premunt, et adhuc maiora supersunt.

MAG: Vera dicit.

SOPH: De Platonis sententia satis iam dictum est. Quod vero Aristoteles senserit, libentius acciperem.

MAG: Dicturus eram omnino. Sed tanto gratius agam, quanto me tua interrogatio stimulat. Audivistis forte ipsum in libro *de Coelo et Mundo* magno quidem rationum conatu ostendere quod genitum est necessario, quandoque corrumpi, ne dum quod mortale iam est, ad immortalitatem transire non posse<sup>800</sup>.

LEO: Audivimus.

MAG: Quid ergo a me poscitis, quod ipsi praestare potestis?

LEO: Poscimus, quod quicquam super quam habeamus, praestantius asseras.

MAG: Praecipuam Aristotelis, qua id adstruit, repetam rationem, ut quicquam dicere videamus.

LEO: Repete.

MAG: Haec est. Naturalis quaequam potentia ad actum deveniat opus est, nisi a proprio fine defraudetur; finis ergo potentiae actus est. At si mortale quicquam esset, quod tamen Dei ope aboleri non posset, mortalitatis potentia, quae corruptionis innatum principium sequitur,

---

<sup>800</sup> ARISTOTELE, *De caelo* I, 280a32-35; 283b17-18.

nunquam deveniret ad actum. Nihil ergo mortale ad immortalitatem deveniet.

LEO: Proba et conspicua philosophi ratio. Sed vellemus, si fieri posset, ulterius intelligere, quomodo cum Platone consentiat, quum eo libro illi maxime adversatus sit, contra quem proprio etiam nomine appellatum crebris argumentationibus invenitur.

MAG: Concordia utriusque admodum facilis, si duplicem corrumpendi potentiam consideremus<sup>801</sup>. Quarum altera positiva sit, quae materiale principium, ex quo res ipsa constat, insequitur, quam etiam impossibile est fieri, ne ad suum quandoque actum deveniat. Altera vero quae per negationem exprimitur. Idest, si non esset aliquid asservans superius, a quo etiam inesse, tanquam a causa pendet, res ipsa non esset. Quemadmodum res omnis et abiunctae mentes, excepta prima quae Deus est, in hac non essendi potentia constituuntur. Haec autem non opus est, ut deducant ad actum, quod non vera potentia sit, sed-ut ita dicam-non repugnantia quaedam ad non esse, quatenus ex se, non ut a causa pendet, rem mens humana considerat. Sunt itaque-ut dixit Plato-in hunc modum praeter primum dissolubilia omnia, quae tamen actu dissolvi non possunt. In quem non militant Peripatetici rationes, quae alioquin si, ut praeferunt, intelligenda essent Achademici verba, maxime militarent.

---

<sup>801</sup> Mago si riferisce direttamente al motivo della *Concordia Platonis et Aristotelis*.

LEO: Non ergo novit Aristoteles sensa Platonis, vel si novit, gratis eum et iniuste damnabit.

MAG: Novit omnino, sed si quis ut sonant verba perciperet, ideo sententiam quae Platoni eo modo posset attribui, detestatur.

LEO: Id non expressit.

MAG: Quid tunc? Sat est ei hunc animum extitisse. Non enim mos eius fiat abundare verbis, sed omni in re parcissime loqui.

LEO: Expertus sum. Sed valent ne, quae Sophronius attulit, aut quomodo?

MAG: Quomodo valent, si sunt achademicae veritati contraria?

LEO: Videntur quae in *Politico* meminit adversus praehabita militare<sup>802</sup>.

MAG: Videntur, sed non omnibus. Quid in re ulla velit author aliquis recte cognosci non potest, nisi in fonte quae scripsit, et non in rivulo conspiciantur. Enim vero fabulose de animalium genere, quod ex terra ortum sit, loquitur; immo si diligenter illius verba notemus, id nunquam eius sententia incepisse patebit. Ait enim animalium genus si ex terra ortum habuerit-ut credere par est-idem tamen prius est in terram conversum<sup>803</sup>. Quid tibi videtur?

LEO: Si sic legitur, optime.

---

<sup>802</sup>PLATONE, *Politico* 294a-297b.

<sup>803</sup>*Ibidem*, 271a-c; 272b.

MAG: Tu ipse videris; non enim te ullo pacto deciperem, nisi ut Protagoras facerem, qui annos quadraginta Graeciam ipsam decepit.

LEO: Quis est iste Protagoras, noster ne, vel alius? Quem post discessum tuum in praeceptorem habuimus, Greciam ne unquam viderit nescio, ne dum quadraginta annos ibi moratus sit. Neque talis est noster Protagoras, ut nos, aut alium quenquam fefellerit.

MAG: Ne succenseas ammabo ni tuus est iste Protagoras.

SOPH: Quae sermonis haec vanitas? Perge Mage, si quid tibi dictu dignum supersit, quod nos doctores efficiat, et grata lunae silentia subministret.

LEO: Quid hesistes miror, an Mago dicenda sint alia. Nam pulchriora sunt, quae in suspenso relicta sunt, et praesertim de magni illius anni longitudine quanta sit, et unde originem habeat, explicare.

MAG: Vultis ergo me omnino magni anni rationem exponere.

LEO: Si placet, volumus, et quaenam aliorum opinio sit, qui illum a praeposita magnitudine minuunt intelligere. Plane dixisti triginta sex annorum millibus, communi hominum opinione describi.

MAG: Dixi, et nunc etiam repeto. Sed unde nam ex Platonis sententia illud excipitur, non claruit hactenus. Ideoque nonnulli sunt, qui ex duodecim tantum millibus-eo aucthore-constituunt. Ait enim Plato in *Menone*, qui de virtute inscribitur-tradit propterea Pindarus, et

quicumque ex poetis divini habitus sunt-ipsius hominis animum  
immortalem esse, eumque tum abire, quod quidem mori vocant, tum  
rursus redire, interire vero nunquam<sup>804</sup>, quapropter vitam sanctissime  
agere monent. Nam qui antiquae miseriae poenas Proserpinae iam  
dederunt, his illa ad supernum solem nono rursus anno animam reddit,  
quousque in reges gloriam, sapiant, celeritateque praestantes evadant.  
Reliquum autem tempus sancti heroes inter homines appellantur. Ex  
his novem annorum millibus ad divinarum mentium splendorem  
restitui animas, postquam saepius in generationem devenerint, licet  
accipere. Supernus enim sol est primum principium, et intelligibilis  
mundi caput, ut sexto de *Republica* legitur<sup>805</sup>. Novem autem sunt  
hominum vitae, ut commemoratur in *Phaedro*, a quarum reditu in  
aliam singulatim mille apponuntur anni, quibus omnibus expletis  
philosophicus animus redditur, qui peractis tribus annorum millibus ad  
prisitam divinarum mentium faelicitatem revertitur<sup>806</sup>. Atque ideo,  
duodecim millium annorum spatio, in idem unde profecta est,  
cuiusque animam redire conspicuum est. Per Proserpinam terram  
percipite, quam adeunt migrantes animae, iudicium perpressurae.  
Indeque vitam aliam subeunt, totiesque migrant, atque remigrant, ut  
vitam per varios mille annorum circuitus meliorem sortitae, in  
philosophicam transeant, quam regiam in *Menone* voluit appellare,

---

<sup>804</sup> PLATONE, *Meno* 86a-b.

<sup>805</sup> PLATONE, *Repubblica* VI, 508c-e.

<sup>806</sup> ID., *Phaedrus* 249a-b.



quoniam aliarum omnium praestantissima, a qua regia, quae secundo loco connumeratur in *Phaedro*, alia quidem est<sup>807</sup>. Nam primum locum philosophica obtinuit.

LEO: Parce, si loquor antequam finias. Etenim me continere non possum. Redeunt ergo postquam ex hac vita abierint animae saepius, ante magni anni consumationem.

MAG: Audisti; redeunt.

LEO: Etiam illae quae ad coelum purgatae iam advolaverint.

MAG: Etiam illae, si finitus est numerus animarum nostrarum.

LEO: Quomodo?

MAG: Dicam tibi, quum omnes purgari valeant, si quaedam redirent, quaedam autem minime necesse esset, ut quandoque aliae crearentur, quae generationis ministerium subirent. Quod si admittatur, quum mundus nunquam defecturus sit, authore Platone, animarum tandem numerus evaderet infinitus. Cuius oppositum decimo de *Republica* docuit, quum non viderit quod procreari valeant animae<sup>808</sup>.

LEO: Ergo et quae in coelis iam constitute sunt, et ab omni labe purgatae redeunt.

---

<sup>807</sup> ID., *Phaedrus* 248d.

<sup>808</sup> Mago allude ancora al Mito di Er, ed alla sua narrazione sulla metempsicosi. Cfr. PLATONE, *Repubblica* X, 614b-621d.

MAG: Iam dixi, et fassus es, saltem in fine illius magni anni, quo omnia ad statum pristinum revertuntur.

LEO: Coguntur ne, an sponte in generationem descendunt?

MAG: Non coguntur.

LEO: Ergo sponte miserae fiunt animae.

MAG: Nequaquam, sed fato obediunt, neque in generationem delabi eis miseria est, licet, a superno illium mentium splendore deficiant. Neque alia danda est eis pro universi dignitate, ac integritate faelicitas, quam quae certo temporis circuitu consumatur. Obediunt ergo, et vi non aguntur, ad unificanda corpora, sed ut eis a natura inditum est, citius, aut tardius, revertuntur. Credibile enim, et persuasum est, quae superius collocata fuerit tardius ad generationem redire. Quae vero inferius, citius.

LEO: Quomodo ergo circuitum mutant?

MAG: Mutant pro earum vita. Nam si bene vixerint, ad locum superiorem deveniunt; si vero non ita bene, ad inferiorem.

LEO: Quomodo ergo natura?

MAG: Dicam tibi cuilibet sua nativa inclinatio est, qua certi etiam syderis, penes quod residet, proprietati afficitur, quam tamen, quum suo sit arbitrio anima mutare potest pro his, quas in vita hac mortali ediderit actiones.

LEO: Varie ergo sunt in coelis animarum sedes.

MAG: Varias, et tot quot vitarum gradus in terris. Socrates apud Platonem in *Phaedro* Pythagoram imitatus annumerat. Novem enim sunt<sup>809</sup>.

LEO: Novem ergo faelicitatis gradus in coelis.

MAG: Novem.

LEO: Recense.

MAG: Non faciam, ne nimis tediosus efficiar. Sane multa dicenda essent, quae temporis angustia praeterimus.

LEO: Ascendant igitur assidue animae, atque descendunt.

MAG: Iam dictum est.

LEO. Quae migrant ergo in terram descendunt.

MAG: Utique.

LEO: Omnes?

MAG: Omnes. Nulla enim est quae corporis contagio non inficiatur.

LEO: Philosophi autem anima quum perfectissimam vitam degat in corpore, cur ad coelum statim non advolet, si purgatissima sit, haec dubitatio locum, et praesertim cum dixeris inter heroes philosophos annumerari.

---

<sup>809</sup> PLATONE, *Phaedrus* 248c-e.

MAG: Et si enim philosophi, animus sanctissimam vitam vivit in corpore, generationis tamen eum labem expurgare necesse est. Quare exacto termillenario purgatissimus redditur, et ad supremum faelicitatis habitaculum remeat.

LEO: Postquam igitur philosophi animus ex hac mortali vita migraverit, antequam ad pristinum splendoris gradum deveniat, ubi nam degit?

MAG: Iam dictum est: ipsam in terram pro iudicio et expurgatione descendere.

LEO: Quod nam iudicium istud?

MAG: Non possum omnia rei huius, ut aiunt, vasa discutere. Videas decimum de *Republica* Platonis librum, et pratum quoddam iuxta Terrae limen invenies, in quod ex hac vita migrantes, deveniunt animae, et quae a terra in coelum remigrant, ubi geminae propterea quibus transeant, constitutae sunt portae, a totidem iudicibus observatae<sup>810</sup>. Quid velint haec non explico, sed si pensiculatus ages, ex teipso facile intelliges, quae ibi Plato ab hero Pamphilio, qui duodecimo postquam obierat die surrexerat, accepta commemorat. Philosophi igitur animus in pratum quoque descendit, quum primum, ex hac mortali vita migraverit. Quando purgatissimus esse non potest, ubi aliorum comparatione paulo immoratus, ad sublimem puramque

---

<sup>810</sup>PLATONE, *Republica* X, 614 b-c.

supra terram elatam regionem accedit. Puram enim quandam terram longe hac nostra, quam incolimus, augustiorem, ubi homines diutissime vivant, in *Phaedone* Plato asseruit<sup>811</sup>. Ad quem locum tam aliorum, qui recte vixerint, quam philosophorum deveniunt animi, ut inde ad coelestia volent, et completo millenario denuo in generationem descendant. Verum, advertite, inter pias, et philosophicas, animas, illud esse discrimen. Quod illae postquam a terrae iudicio abierint, in superiorem illam regionem denuo corpora ingrediuntur, philosophicae autem minime, sed aetheream illam regionem inhabitant, donec ad supercoelestem locum deveniunt, ad quem etiam citius quam alias ad propria convolare. Credimus quam purgatiores sint, et divino magis illustratae decore. Abeunt ergo illae, et ad stellarum contubernia pro meritis gradatim ascendunt, abeunt istae, sed in coeli dorso, ut Plato meminit in *Phaedro*, constituent, ubi constitutae circumferuntur ac intuentur alias, quae sunt extra coelum, idest in inferioribus gradibus collocatae<sup>812</sup>. Quum enim novem faelicitatis gradus totidem vitarum generibus correspondere diximus, octoque tantum sint coelestes orbis-ut ex Platone in *Timaeo* et *Epinomide* habetur<sup>813</sup>-quibus singillatim adscriptae sint animae, quae nono, ac supremo vitae gradu constiterit, in coeli dorso, quum ad summum devenerit, maneat, opus est, ut Plato commemorat. Post

---

<sup>811</sup> PLATONE, *Phaedo* 114c.

<sup>812</sup> PLATONE, *Phaedrus* 247b-248b.

<sup>813</sup> ID., *Timaeus* 36d.

millenarium vero-admissa etiam philosophi anima-in generationem denuo delabuntur, ut quod in *Phaedro* canitur (nove vitarum genera, admissa etiam philosophica, singillatim mille annorum habere circuitum), impleatur. Quemadmodum ter hac in vita mortali philosophicus animus degat, opere precium est, ut termillenario expleto in idem, unde prodierit, revertatur, postquam scilicet purgatissimus effectus sit, et penitus immaculatus. Qui etsi in dorso coeli consistere dicitur, quoniam illi corpus aliud, cum non sit-auctore Platone-adscribi non possit, sublimior tamen ei contemplandi locus debetur, quam prius habuerit. Nono igitur anno postquam saepe saepius e terra migraverint animae, redeunt ad supremum solem, idest exactis novem annorum millibus philosophicam vitam degunt, qua praestantius quam alias, unquam divinum Solem, idest mundum ipsum intelligibilem, superas ac beatissimas mentes-in quibus divinus Sol, idest rerum omnium principium, fulget-inspiciunt. Post cuius temporis, tota repetita curricula, tertio adhuc superaddito millenario, ad supremam, unde ab initio venerant, redeunt faelicitatem. Omnes enim animae eo queunt ascendere, et beatissimae fieri, ac per hoc decem annorum millibus-ait Plato in *Phaedro*-in idem unde profecta est, scilicet ab initio, cuiusquam anima non revertitur, quarum duo ad huc millenaria superessent, quibus ad ea loca valeant pervenire<sup>814</sup>.

Accepistis ergo istos animarum circuitus, et pythagoricorum ambages?

---

<sup>814</sup>PLATONE, *Phaedrus* 248e-249a.

LEO: Ut potuimus quidem accepimus, licet animo contenti non simus.

MAG: Credo equidem. Nam nequam ipse satis dixisse videor, sed pro temporis exigentia plus quam satis.

SOPH: Vere quod saepius circumfertur, et in frequentissimo uso et habitum; homo homini Deus est, nunc maxime verum conspicio, quum tam elegantier, tam acute divina haec nobis misteria explicaveris, ut Deus in terris ad illustrandas mortalium mentes institutus certissime videaris. Non negarim supra ingenioli<sup>815</sup> captum ea esse, quae dixeris, verum quum egregia quidem sint, inde miram quandam divinitatis fragrantiam, et suavissimum nidorem, percipio, quo iubilem totius. Sed nondum magni anni misterium explicasti.

MAG: Volui te respirare aliquantisper.

SOPH: Tuum hoc erat, qui longa quadam, et continua narratione loquendo, disserendoque spatium contrivisti.

MAG: Iocaris. Laborant multoties audiendo magis discipulorum, quam loquendo preceptorum ingenia.

SOPH: Qua de ea?

MAG: Ipse videris, qui interdum plura intelligis, quam prae te ferre videaris. Ad magnum annum devenio, qui ex duodecim annorum millibus, ut nonnulli referunt, constituitur. Nihil enim aliud annus est,

---

<sup>815</sup>Sic.

nisi quidam circuitus, et ille qui solis est et errantium aliorum, dum ad eum locum redeant, unde recesserint.

LEO: Quum de reditu animarum ad superos loquutus es, quomodo ad rerum aliarum ex quibus mundus ipse componitur restitutionem sententiam aptas?

MAG: In hunc modum. Si mundi anima pro explicandis mortalium formis, quae coacervatim ad eundem vitae statum exacto magno illo circuito redeant, tantum tempus apponitur, probabile est et coelum ipsum ad eundem finem restitui, quoniam generationis universae instrumentum est, quicquid asseverent alii. Si coelum itaque ad eundem situ eo tempore redeat, aliorum etiam animantium eveniet reditus. Probabilis haec ratio est.

LEO: Ut probabilem eam excipio. Verum abs te id libenter acciperem, an sit aliquis destinatus motus in coelo, qui eo annorum anno describatur.

MAG: Non est aliquis, nisi fortasse Iovis, qui duodecimo quoque anno proprium quendam, ut aiunt, circuitum peragit. Praeter enim communem quam habet cum Sole rotationem propria quadam-ut planetae alii-et opposita agitatione revolvitur; et si Plato in sexto de *Legibus* secus sentire videtur<sup>816</sup>. Sed de his alias. Nec ab re forsitan ad magni Iovis circuitum magnus ille numerus redigendus est. Nam et

---

<sup>816</sup>PLATONE, *De Legibus* VI, 771b.



ipsam mundi animam, aliarum omnium ducem, *Phedro* Plato Iovem appellat<sup>817</sup>. Inquit enim duodecim spherarum animas cum Iove earum duce faelicissimas semper incedere.

LEO: Triginta sex millium annorum annus, seu reditus, cuiuspian ne esse conspicitur, ut alii referunt.

MAG: Dicam tibi non legitur apud Platonem huius numeri reditus, nisi quis ter duodenarium illum acceperit, quo triplicato secundus reditur annus.

LEO: Undenam ergo communis haec hominum de maximi huius anni circuitu inolevit opinio?

MAG: Ex octavi stellatique orbis, seu noni-ut alii perhibent tardissimo quodam, et fere inconprehensibili motu-quem augium et stellarum fixarum appellant. Quolibet enim solis anno centesimo, trecentorum et sexaginta graduum, in quos spacium revolutionis secatur, singulum tantum discurrere autumant. Credita haec ab omnibus observatio effecit, ut rerum omnium reditus, tanto temporis spatio fieri decantaretur. Utra istarum sententiarum accepta sit: nanque ambae probabiles sunt, una aliam tollit. Scitote, licet eadem hominum quandoque redeant animae, non tamen id de aliis animantium formis intelligi, quam corruptioni subiaceant. Neque quod maius est, ipsi idem sunt homines ex humano corpore constituti, quamvis eadem,

---

<sup>817</sup> PLATONE, *Phaedrus* 246e-247a.

quibus vivant, sint animae. Est ergo in fine magni anni ea rerum omnium restitutio, qua omnia saeculi huius-si id temporis spatium saeculum valeat appellari-illius praecedentis saeculi sint ita similia in universo, ut similia esse non possint, ac fere eadem penitus videantur.

LEO: Magna sunt haec, et nobis omni thesauro cariora.

SOPH: Satis certe, mi Mage, dixisse videris, sed dicta sunt alia, quorum me caepit oblivio.

MAG: Omnia cum nocte resolvam.

LEO: Audiemus, sed si immortalis est animus, cur corpus, quod format, non efficit immortale?

SOPH: Volebam id quoque dicere.

MAG: Nonne a vobis dictum iam est, quando tam acriter in nostram Achademicique sententiam insurgebatis. Quoniam scilicet non plenum supra corpus habet dominum anima, eo etiam addito, quod nunc corporis natura non patitur, ut ita a sua quam obtinet pendeat anima, quemadmodum a propria coelum. Quippe non est plenum dominium animae ad corpus, quod summam in affectibus moderationem dum libeat, potest impendere, sed in humanis actionibus tantum. Coelum autem ipsum prorsus animae obsequitur, quam vera eius est sedes, cui etiam natura similis est, atque ideo in perpetuitate conforme.

SOPH: Habet ne aliquid humanum corpus, quo careat coelum?

MAG: Procul dubio.

LEO: Non enim sensuale est nisi solem ei forsitan, et sidera pro oculis tribuamus.

MAG: Recte dicis; solem coeli oculum a nonnulli platonici appellari, in quorum numero est magnus ille Plotinus. Sed advertite, non est ita coeli oculus sol, ut per eum coelestis inspiaciat anima. Nanque sola mentis autoritate quecunque novit, intelligit. Verum quam velut in animali oculus, ita in ipso coelo quod maxime ornat, eniteat.

SOPH: Non est ergo sensuale coelum?

MAG: Non est, sed homo.

SOPH: Ideoque mortalis forsitan est.

MAG: Omnino; nam si sensuali careret anima, quam vegetalem etiam continet, prorsus evaderet immortalis.

SOPH: Bone Deus, sensualitas haec ab homine per summam affectuum temperaturam auferri ne potest? Ita enim prudentissimum esse quid prohibet, ut ab omnium sensuum laqueo sit alienus. Quod si dabitur, immortalis facile conspicietur.

MAG: Falleris, mi Sophroni; non ea sensualitas ab humano corpore tolli potest, quae natura est cum mortalitate coniuncta, idest, ipsa sentiendi natura, quae cum moderatissimo etiam habitu perseverat.

Sed indulgendi voluptatibus proclivitas, quae sensualitas etiam appellatur, abiicitur, et a mortalitate facile superatur.

SOPH: Non potest ergo Deus immortalem hominem facere?

MAG: Non potest, authore Platone.

SOPH: Quid ergo dicebatur in *Charmide* Zalmoxis, sectatores curando animum, immortalitatem afferre mortalibus?

MAG: Fama erat eos tam proba, tamquam mirabili medendi arte peritos esse, ut quum perpetuam corporibus salubritatem possent inducere, viderentur ab eis homines immortalitate donari. An nescitis multa dici ad rei amplificationem quotidie, quae vera esse non possunt? Neque si virtus habet ex se, seu virtutis potius moderatio, ut perpetuam valitudinem corpore procreet, idcirco rerum omnium Opifex ipsum, si voluerit, immortalitate donabit. Neque minus credibile illud est, ut prodeat, quam quod Deus hominum efficiat immortalem. Plane et virtus, et sanitas, sunt in uno composito qualitates, et suapte natura finitae, Deus vero et corpus, substantiae quaedam se iniunctae sunt, quarum altera sempiterna est, altera morti obnoxia. Potest itaque virtus potius sanitatem inducere, quam Deus mortitium animal immortalitate donare. Si vero cum immortalis Deus, quoniam immortalis, magis convenire dicetur, quam spiritualis vis, prout virtus est ipsa, cum corporali, minime inficiemur. Sed non propterea ex ratione illa deducitur, Deum potius mortale corpus posse

efficere immortale, quam virtutem salubre. Verum quicumque immortale ab eo fieri posse, quam a virtute incolume sequitur, quemadmodum coelum et astra immortalitate donata constituit. Ratione tua decipiebaris Sophroni, ac teipsum, ut dici solet, tuis feriebas armis.

SOPH: Utinam ita meo medicamine convalerem, et illatum vulnus carnem obduceret.

MAG: Dummodo valeas, quid tua, an alterius, opera valere curas? Non enim omnia omnibus Dii dedere.

SOPH: Utinam pauca, sed digniora.

MAG: Ne conqueraris nam tibi quoque tuus datus est genius, qui complures exuperat.

SOPH: Scio. Neque me propterea iacto, quum quibus sim inferior cogitem, sed magnopere doleo.

MAG: Ne doleas; nam id tibi natura concessum est, et nisi dolere velis, retro respicias. Nam sorte tua contentus eris, ut Plutarchus ait, quae talis est, ut te indies magis proficere videam.

SOPH: Tua ope, et opera qualiscunque sim, aut fuero, me semper habebo.

MAG: Iam nox inclinatur, et gallorum cantus frequentior vicinum diem annunciat, sentitis.

LEO: Sentimus, sed solve quod vinculi superest, ut una cum soli, pulsa nocte ab inscitiae tenebris, resurgamus.

MAG: Iam sumus in calce, ipsamque virtutem dicimus, si potest praestantissimam sanitatem efficere rerumque Opificem, quum virtute longe praestantior sit, quicquam ea sublimius procreare. Non propterea tamen quod mortale est posse ad immortalitatem deducere, authore Platone. Non enim id ea ratione adstruitur, quod si ad valitudinem ipsam devenias, dicemus, praestantius. ipsam quoque Deum in corpore, quam virtutem efficere. Quoniam communissimus rerum omnium Deus author est, a quo caetera omnia agunt, quaecunque agunt, et influxum accipiunt. Imperatoriam enim artem obtinet mundi Faber, qua particulares causae in opera diriguntur, ideoque praestantius operatur. Non ne?

SOPH: Credimus.

MAG: Faciam vobis contingere manibus; non ne navis architectus qui imperat, magis fabricae prodest et necessarius est, quam qui manibus illam exequitur?

SOPH: Uterque favet, uterque necessarius est.

MAG: Rem certe ignotam affers. Scio id, sed quis nam eorum magis?

SOPH: Nescio.

MAG: Nonne qui totam quasi navem mente continet, et iubet, ut eo modo et non alio fiat, quam qui sibi iussum est, agitur?

SOPH: Assentiri incipio.

MAG: Ita rerum Opifex se habet ad particulares agentium causas. Nam tanquam princeps concurrat ad omnia, et ad sanitatem etiam, quae virtute tanquam intermedio quodam nuncio provenit, ut universalis igitur causa praestantius efficit sanitatem, ut particularis quoque-advertite-quicquam in anima potest Deus, quod sola virtus nequit efficere, dum illi coniungitur, etenim per contemplationem faelicitatem impartit. Neque opus est Deum ipsum in particulari ad quaecunque effectum producendum ita concurrere, ut in eo quicquam praestantius agat, quam aliae causae, quia secundas habet, quibus omnem particulariter agendi perfectionem et auctoritatem influxit. Non enim-ut melius intelligatis-praestantiozem hominem Deus posset efficere, quam qui temperatissimus et a natura productus, authore Platone, habetis.

SOPH: Habemus, sed nimium leti non sumus. Nam quae animabant nos et in immortalitatis spe maxime erigebant, penitus abstulisti. Sique natura dissolubiles sumus, cur est quod Dei saltem voluntate, secundorum Deorum more, indissolubiles fieri, nequeamus. Parce precor si aures fortasse tuas offendimus. Eo enim perpetuitatis

desiderio detinemur, et trahimur quo ab hisce verbis abstinere non possumus.

MAG: Dictum iam vobis est hominis animum immortalem esse, et a Platone optime comprobari. Quod si verum sit, ipsi homines sunt immortales. Non enim est aliud homo quam anima, ut in *Alcibiade primo* disseritur<sup>818</sup>. Reliquum vero humanum corpus, quod interit, rectius appellatur. Dii secundi dissolubiles sunt, quoniam nisi esset Opifex Summus, unde esse suum, et vitam accipiunt, praestare aut perpetuari non possent. Ultra id humanum corpus alid etiam habet in se quod ad dissolutionem inclinat materiam ipsam, et contrarias qualitates. Atque ideo illi voluntate divina prodeunt immortales, hoc autem minime. Itaque vilius si dissolvetur, et quod mortalitatis fomitem continet, perstabit quod est longe praestantius atque divinius. Hoc est igitur, quod vos animare debet, et in spem generosam erigere. Non enim interibitis unquam, sed corpore, velut adventitio quoddam cortice deposito, si bene vixeritis, ad coelestia loca faeliciter advolabitis. Quod si adhuc una cum corporis umbraculo vehemens vos illuc eundi desiderium premat, theologorum pietas in causa est, quod id fieri posse suadeat. Hanc Plato non calluit, neque propterea impius, sed obtusa mentis acie ad id penetrare non potuit. Potest ergo Deus mortale corpus efficere immortale, ut pietas habet, neque proinde id suam cogetur, quod etiam fieri nequit, commutare naturam. Quoniam

---

<sup>818</sup>PLATONE, *Alcibiades I*, 128e-133d.



licet immortale sit redditum (quod, impedito per divinam auctoritatem naturae officio, nullo unquam tempore interibit), habebit tamen ad huc in seipso mortalitatis potentiam, quae cuiusdam melioris gratia a proprio executionis fine deficiens, defraudari non dicitur, sed meliorem quoddam, Dei nutu, conditionem subire. Si enim ipse naturae sit Deus, non en ad quaicquam dignius quandocumque voluerit, licet inassuetum, atque sublimis, potuerit ipsum dirigere? Mirabilis, inquit magnus ille vates, in altis Dominus, qui facit mirabilia solus. Quocumque igitur modo se habeat, maximum quidem est immortalitatis beneficium, maxima et praestantissima alterius vitae bona, quae a terrenae vitae sordibus, velut splendidissimum lumen a tenebris, ne dum ut dies ipsa, quae iam iam illucere conspicitur a profunda nocte, dissentit.

Nulla hic datur quies, nulla tranquillitas, huc atque illuc continuis miseriarum fluctibus agitamus, non est qui sorte sua contentus sit, aut seipsum cognoscat; semper in difficultatibus positi, ac fortunae mutabilitati subiecti. Ideoque hinc illuc abeundum est, ubi pro miseria faelicitatem, pro perturbatione quietem. pro tenebris supernum illud, atque clarissimum solis lumen mentis oculo ne dicam inspicere, sed assequi, valeamus. Invitat nos suavissimus cygnorum, aliarumque phaebarum avium cantus, quae vitae huius exitum, authore Socrate, non per querimoniam lugent, sed frequentius quam consueverint

canendo alterius vitae bona decessurae praesagiunt<sup>819</sup>. Invitat Gallus iste, qui nobiscum duxit totam noctem insomnem. Ipsumque iam aurora surgentem frequentissime diem annunciat, ut pulsus miseriae huius tenebris, ad splendidissimam alterius vitae luce quotidie, tanquam ex somno quodam, ad praeclaras et sempiternas vigilias assurgere moneamur.

LEO: Praeclarum itaque animal Gallus.

MAG: Praeclarum, et Pythagorae familiarissimum, quem ideo fovere optimeque nutrire debetis, ac inter vestras habere delicias.

SOPH: Et forsitan in phaebeis quoque piaculis immolandus.

MAG: Immo non tantum Phaebo, qui Deus est lucis, sed et Esculapio, divinae magiae auctori, saepe saepius more Socratis, immolandus.

Ortus est sol. Abite.

Finis.

Venetiis. MDXVIII, die vigentesimoseptimo mensis martii.

---

<sup>819</sup>Cfr. PLATONE, *Phaedo* 118a.



## APPENDICE II

### Fabio Paolini, *Hebdomades*, liber Tertius, sive de humani animi Harmonia.

Il terzo volume delle *Hebdomades* reca il titolo *De humani animi Harmonia*<sup>820</sup>. In questa sezione della sua opera, interamente rivolta all'esame dell'armonia dell'anima, Fabio Paolini intreccia una notevole mole di fonti e citazioni, tratte prevalentemente dalla filosofia e dalla letteratura classica. Molte sono del resto le discipline che la sterminata erudizione di Paolini chiama in causa, dalla medicina alla filosofia naturale, fino al diritto ed alla retorica. In questa ampia rassegna di materie, emerge con una certa evidenza il notevole interesse del filosofo di Tricesimo per l'arte medica. Nel settimo capitolo infatti un brano piuttosto ampio è dedicato alla misurazione del polso, in base alle disposizioni del trattato medico di Johannes Strucius, gli *Sphygmicae artis libri V*<sup>821</sup>.

Mantenendo sempre come principale riferimento il verso di Virgilio su Orfeo ed il settenario, nei sette capitoli del libro Paolini concentra la propria indagine sull'anima dell'uomo, ovvero sull'insieme di rapporti, numerici e musicali, che la governa, e ne distribuisce le relazioni con gli altri enti. Sulla linea di questa analisi si dimostrano centrali i capitoli secondo, terzo e quarto, dove il filosofo veneto, ricorrendo soprattutto ai contributi di filosofi platonici, al commento

---

<sup>820</sup>Cfr. *Hebdomades*, p. 109.

<sup>821</sup>Josephus Struthius, in polacco Józef Struś (1510-1568/69), professore di medicina a Padova e medico della casa reale di Polonia, fu il primo teorico moderno della misurazione del polso. Il suo approccio terapeutico è descritto nel trattato *Sphygmicae artis... libri V*. L'opera, edita la prima volta a Basilea nel 1540, beneficiò di numerose ristampe. Cfr. JOSEPHUS STRUTHIUS, *Sphygmicae artis iam mille ducentos perditae et desideratae libri V*, Basileae, 1540.

di Ficino al *Timeo*, ed agli *Harmonica* di Tolomeo espone i legami dell'anima con gli intervalli armonici ed i numeri. Il quinto capitolo, dedicato alla natura dell'anima morale, rappresenta un'estensione di tali argomenti, svolta a partire dalla parafrasi di un brano degli *Harmonica*. Alla conclusione del capitolo trova inoltre spazio un elogio del pontefice Sisto V, ripreso in forma più ampia al termine del quarto libro<sup>822</sup>. Il sesto capitolo si occupa di ricondurre al settenario le nove Muse, ed altresì presenta una digressione sul nome Uranici, termine che designa sia i compagni di Paolini, sia l'accademia stessa. Il settimo ed ultimo capitolo è invece dedicato al ritmo. In questa ultima divisione del suo libro, Paolini presenta sette generi di ritmo; i primi quattro, relativi alla danza e all'arte medica, che comprende i ritmi di diastole e sistole del polso arterioso, si collegano all'attività del corpo, mentre i restanti tre all'anima. Queste ultime varietà di ritmo riguardano infatti le arti della musica, della poesia e della retorica, ognuna di esse scandita da un proprio tempo regolare.

Nel testo, le citazioni in greco sono pressoché sempre seguite dalla traduzione o dalla parafrasi, al punto che intere pagine risultano composte dai brani citati e dal loro commento. Nella trascrizione è stata operata la scelta di riportare le opere utilizzate da Paolini sia dalle prime edizioni, sia dalle edizioni critiche. Quest'ultime non differiscono in modo significativo dalle precedenti.

---

<sup>822</sup>Cfr. *Hebdomades*, pp. 223-224.

## Testo

FABII PAULINI UTINENSIS PHILOSOPHI  
HEBDOMADUM  
LIBER TERTIUS,  
SIVE DE HUMANI ANIMI HARMONIA.

### Proemium

Nautarum exemplo, sive similitudine susceptae provinciae difficultas ostenditur, et methodus de more proponitur, sive ordo capitum.

Ut Nautae longiqua suscepta navigatione, in alienum coelum, et penitus toto divisas orbe regiones per longissimos maris tractus profecturi, hilari tamen, et laeto animo oram solventes, flantibus praesertis Etesiis, et de secundis ventis aspirantibus, dum nota praeteruehantur littora, et consueta maria decurrunt, sese cantilenis oblectant, nulloque metu insolito pertubantur, verum ubi in altum delati sunt, et ignota sub alieno coelo freta sulcanda sunt, tunc viarum, et cursus ignari, rei insolentia perhorrescunt, multoque vehementius

formidant, praesertim si coelum, undique et undique pontum aspiciant, surgentesque ab alto procellas, et tempestates provideant. Sic ipse cum primum caepi huius Septenarie interpretationis quasi pelagus decurrere, dum in notis mihi rebus versati sumus, Oratoriis scilicet, atque Poeticis, quaeque his coniunctae sunt, et finitimae, Musicis, confluebat undique; et redundabat oratio, ingens mihi dicendi materia suppeditabatur, summa sese efferebat verborum copia, et quasi flumen orationis. Nunc ubi in peregrinam delabimur regionem, atque plagam, consuetaeque extra artis cancellos egrediendum est. Quid sim vobis pollicitus, quid mihi sit impositum, memoria repetens, contremisco: Dicendum enim est hodierna die, si patrare promissa volumus, De Hominis, sive animi harmonia, in qua re omne Platoniorum, et veterum Philosophorum penu est excutiendum, et demonstrandum quomodo hic Poetarum Plato, Maro, inquam (sic enim aliquando fuit appellatus) in hoc versu sit de ista harmonia, et musica locutus. Sed veluti idem Nautae in summam rerum omnium trepidatione, cum undique procellis, et fluctibus iactantur, si Tindaridarum lumen affulserit, abiciunt omnem timorem, bono esse animo, et bene sperare incipiunt: sic ego in huius cogitationis, quae me valde habet sollicitum, quasi fluctibus, cum ad vestrae humanitatis obortam lucem oculos converto, recreor, atque reficior. Spero enim fore, ut si minus vestrae a me fuerit expectationi satisfactum, quae tamquam gravis adversaria constituta, mihi videtur e longinquo interminari, eam vos vestra, qua soliti estis, benignitate vincatis, meque afflictum iam, atque iacentem sublevetis, vel potius sustineatis, ne cadam. Hac igitur fretus aggrediar ad dicendum, et ut nostrum institutum teneamus septenari, in primo capite demonstrabimus triplex esse genus Musicae, et inter haec humanum, sub Lyra hominis naturam significari, et Musicum pro Sapiente usurpari, in secundo de animae, atque corporis harmonia, in tertio de harmonia animae

metaphysica ex Platone, in quarto de harmonia animae naturali, in quinto de harmonia animae mortali, in sexto de eius harmonia naturali, in septimo de rythmis agemus, atque numeris, diutius enim debere id nolumus, cum praestandi sit facultas, superioribus enim disputationibus cum de oratione, et Musica loqueremur, necessariusque incidisset de numeris sermo, in hodiernam reiecimus diem.



## CAPUT PRIMUM

Triplex musicae genus proponitur, Artificiosum, humanum, et coeleste: per Lyram demonstrator intelligi naturam humanam, et Musicum pro sapiente usurpari.

Non simplex igitur, atque unum esse genus Musicae, et Harmoniae, qui Philosophorum scripta delibarunt, praesertim Platonicorum, profecto non ignorant, plura enim plures posuere. Sed tria sunt potissimum, de quibus nulla est inter doctos controversia, quae omnes agnoscunt, ac fatentur: de quibus et Ptolomaeus in suis libris, et Boethius locuti etiam sunt, aliique omnes fere, qui de Musica disputant, attigerunt, primum (ut ordiar a notoribus nostris sensibus) est haec artificialis, et organica Musica, de qua passim intelligitur, cum Musicam appellamus, est in Homine altera, de qua hodierno die agemus, est in coelo tertia, de qua suo quoque loco erit dicendum. Sed ut testimonis res comprobetur Boethium, unum citabo testem, qui in secundo capite primi libri ita ait<sup>823</sup>:

*Principio igitur de Musica differenti illud interim dicendum videtur, quot Musicae genera ab eius studiosis comprehensa esse noverimus; sunt autem tria, et prima quidem mundana est, secunda vero humana, tertia quae in quibusdam constituta est instrumentis, ut in cithara, vel in tibus, caeterisque, quae cantilanae famulantur*

---

<sup>823</sup>BOEZIO, *De Institutione Musica* I, 2, 1171D.

Et caetera. mox de humana sic ait: Humanam vero Musicam quisquis in seipsum descendit, intelligit, quid est enim, quod illam incorpoream rationis vivacitatem corpori misceat, nisi quaedam coaptatio, et veluti gravium, leviumque vocum, quasi unam consonantiam efficiens temperatio? Quid est autem aliud, quod ipsius inter se partes animae coniungat, quae (ut Aristoteli placet) ex rationali, irrationabilique, coniuncta est. Quid vero, quod corporis elementa permisceat, aut partes sibimet rara coaptatione contineat? Sed de hac quoque posterius dicam. Quod tamen pollicitum non patravit. Haec autem Humana, ut ex ipsis quoque verbis Boethii licet conicere, multiplex est; nam potest considerari, ut est in animae, atque corporis coniunctione, ut est in animae partibus naturalibus, in eiusdem virtutibus moralibus, et rationibus, et aliis quoque modis, de quibus singillatim nobis dicendum, sed strictim, ne quasi per aliena loca iter habentes in alienam segetem falcem mittamus, quod sit nefas, et periculosum. Sub Lyrae vero notione, optima hominis natura significatur: quare in Hieroglyphicis veteres per lyram solebant exprimere humanae vitae rationem, tum propter sensus, et animum, tum propter morales, et nonnulli ex recentioribus ad hoc confirmandum, utuntur hoc quoque Vergilii versu pro testimonio. Per eandem lyram in Hieroglyphicis hominem compositi iudicii significabant, quod, ut illa diversas componit voces, concordique, omnes sono temperat, ita haec idem diversis rationis affectibus componendis praestet. Hinc merito Diogenes ex hac lyrae similitudine reprehendebat Musicos, quod cum temperarent optime lyram, inconcinnos tamen animi mores haberent; et Isidorus quidam (ut recitat Pierius) Neronem transeuntem publice carpsit, quod mala Nauplii bene cantitaret, sua bona male disponderet, et nullum in vitae tenore temperamentum haberet. Quare Athanasius in his, quae contra Gentiles scripsit, rationem lyrae comparavit, ubi de

anima, et sensu disserit, ut enim in lyrae nervis varii sunt soni, qui fidicinis arte temperantur, sic cum sensus in corde sint tanquam lyra compositi, si docta mens illis imperat, nihil inconcinnum, nihil absonum sonant, et contra etiam Plotinus postremo libro quarto *Enneadeae* primae, lyram corpori accommodat humano, ubi enim de sapiente, et beato agit, sic loquitur<sup>824</sup>:

Ὡστε αὐτῷ τὰ ἔργα τὰ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνοντα ἔσται, τὰ δ' οὐ τοῦ τέλους χάριν καὶ ὅλως οὐκ αὐτοῦ ἀλλὰ τοῦ προσεξευγμένου, οὗ φροντιεῖ καὶ ἀνέξεται, ἕως δυνατόν, οἷονεὶ μουσικὸς λύρας, ἕως οἷόν τε χρῆσθαι· εἰ δὲ μή, ἄλλην ἀλλάξεται, ἢ ἀφήσει τὰς λύρας χρήσεις καὶ τοῦ εἰς λύραν ἐνεργεῖν ἀφέξεται ἄλλο ἔργον ἄνευ λύρας ἔχων καὶ κειμένην πλησίον περιόψεται ἄδων ἄνευ ὀργάνων. Καὶ οὐ μάτην αὐτῷ ἐξ ἀρχῆς τὸ ὄργανον ἐδόθη· ἐχρήσατο γὰρ αὐτῷ ἤδη πολλάκις.

Idest, quamobrem huius munia partim quidem ad beatitatem conferent, partim vero non finis gratia, neque sui ipsius, sed adiuncti (scilicet corporis) quod quidem curabit, quoad poterit, et sustinebit, quemadmodum si musicus lyram quoad uti possit, curet, cum vero minime, aliam mutet, vel desinat uti lyra, et muneribus lyrae non fungatur, munus aliud sine lyra habens, et iacentem prope despiciat lyram, sine instrumento concinens, cum non temere ab initio, aut frustra fuerit datum instrumentum, quoque etiam fuerit saepius usus. Ubi videtis Musicum rationi, lyram corpori accommodari. Quod vero Musicus pro sapiente usurpetur, et prudente, multis confirmare potest testimonis, quod nos demonstravimus pluribus in his scholiis, quae nuper nobis in primum de Oratoris Ciceronis exciderunt. Sed nunc

---

<sup>824</sup> PLOTINO, *Enneades* I, 4, 16.

quoque aperiemus. Plato frequenter usurpat μουσικόν pro σοφῶ, et Strabo in decimo affirmat omnes scientias a Musica initium traxisse, et ideo a Platone, et ante ipsum a Pythagoricis philosophiam Musicam fuisse appellatam, et Socrates apud Platonem in Phaedone ab Oraculo admonitus, ut Musicam exerceret philosophiae operam dabat,<sup>825</sup> ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, quod contra etiam fit, nam sapientia quoque usurpatur pro ipsa Musica, ut Theocritus in *Syringa*<sup>826</sup>

ἄδει δέσε μέτρα σοφίης

idest, canunt te termini sapientiae, idest musica. Sic enim accipiendum docet interpres Graecus, et Aristophanis interpres in illo versiculo ex *Pluto*<sup>827</sup>:

ἰατρὸς ὄν, καὶ μάντις, ὥς φασιν

Qui medicus es, vatesque, sapiensque, ut aiunt

Per sapientem interpretatur Musicum, per sapiens intelligit Musicam.

Et Athenaeus libro 14<sup>828</sup>:

---

<sup>825</sup> PLATONE, *Phaedo* 61a.

<sup>826</sup> TEOCRITO, *Idyllia*, *Syrinx*, tituli loco. Il *Syrinx*, attribuito a Teocrito, è un *carmen figuratum*, un poema in cui la forma grafica del testo esprime il contenuto. Nel caso del *Syrinx*, la lunghezza dei versi progressivamente decresce, in modo da riprodurre lo strumento oggetto della poesia, la siringa o flauto di Pan.

<sup>827</sup> ARISTOFANE, *Pluto* 11.

<sup>828</sup> ATENEO, *Deipnosophistae* 14,8.

τὸ δ' ὅλον ἔοικεν ἢ παλαιὰ τῶν Ἑλλήνων σοφία τῇ μουσικῇ μάλιστ' εἶναι δεδομένη, καὶ διὰ τοῦτο τῶν μὲν θεῶν Ἀπόλλωνα, τῶν δὲ ἡμιθέων Ὀρφέα μουσικώτατον καὶ σοφώτατον ἔκρινον.

Idest, in universum cetero videtur vetus sapientiae Graecorum Musicae esse convenienti, et propterea Deorum quidem Apollinem; Semideorum vero Orpheum perfectissimum Musicum, et sapientissimum iudicarunt, et

Aristophanes in *Vespis* coniunxit haec duo

<sup>829</sup>σοφώτατον τον κιθαραοιδότατον, idest sapientissimum, et Musicae scientissimum.

---

<sup>829</sup>ARISTOFANE, *Vespa* 1277-1278.

## CAPUT SECUNDUM

Ex animae, et corporis coniunctione tanquam ex diapente, et diatessaron in Musicae effici diapason, et primum animam efficere diatessaron, corpus diapente ostenditur, item contra, et prima affertur de humana Musica versus explicatio.

Primum igitur Humanae harmoniae genus constituitur ex animae, et corporis coniunctione, altera enim diatessaron efficit, altera diapente, quae duae symphoniae constituunt diapason, idest universam homini Musicam ex septem discrepantibus constitutam vocibus, atque numeris, de quibus in hoc versu loquitur Maro

*Obloquitur numeris septem discrimina vocum*

Hinc septenarius, qui conficit diapason appellatur a Philosopho rationalis fabricae numerus. Diapente igitur fit ex quatuor; Hic porro numerus corpori maxime convenit, nam primum ex quattuor conflatur elementis, ut omnibus exploratum est, quorum vicem gerunt, vicariamque operam in humano corpore quattuor humores sanguis, pituita, atra bilis, et flava, quatuor item (ut aiunt) complexiones, et quatuor effectus, ut nonnulli volunt, quatuor sunt (ut ait Ficinus) apud Metaphysicum elementa, seminaria naturae virtus, pullulatio naturalis,

adulta forma, atque compositum, et Empedocles universi quattuor fecit radices<sup>830</sup>:

τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε  
Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς,  
Νῆστίς θ', ἥ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον

*Bis duo principio radices percipe rerum*

*Iuppiter aetherius, Iuno vitalis, et Orcus,*

*quaeque rigat Lachrymis mortalia pectora Nestis.*

Quibus tamen significari quattuor elementa vult Plutarchus, quattuor terminis circumscribitur corpus, auctore Macrobio, puncto, linea superficie, soliditate, item quattuor naturae terminis, quos statuit in *Timaeo* Marsilius capitulo 20<sup>831</sup>, substantia, quantitate, qualitate, motu, solusque, hic numerus vere solidus dici potest, et debet, ut mathematicis rationibus, si locus esset, comprobare facile possemus, qui solus omnes intra se numeros claudit, cum ex eius partibus conflatur denarius omnium terminus simplicium numerorum, ut subducentibus patet 1, 2, 3, 4. Quare etiam a Pythagoricis appellabatur numerus omnis, quod omnia contineat; dicebant enim in denario omnes esse numeros κατά μονάδα, idest per unitatem, in quaternario δυνάμει, idest facultate. Quod etiam facile apparet ex ipso mundano corpore, ad cuius exemplar, ut habemus ex Platone, nostrum

---

<sup>830</sup> 31 B 6 Diels-Kranz.

<sup>831</sup> FICINO, *Opera*, II, pp. 1446-1447.

confictum est, nam in illo quoque quattuor esse elementa volunt Platonici, et Pythagorici Geometrica, musicaque ratione coniuncta, ut numquam possint pugnare, ut apud nos videmus usuvenire, de qua re multa Marsilius in *Timaeum*. Hinc in quattuor ille cardines, sive plagas divisus est, Hinc mathematicae artes, quae de corporibus agunt, in illisque versantur, quaternario sunt inclusae, et quattuor causae rerum omnium a Philosophis sunt constitutae, et ne vos diutius morer, ia re clarissima, multa alia, quae dici possent praetereunda silentio mihi puto, cum praesertim ipsam quoque integram diapason corporis structura conficiat, quod demonstrat Macrobius lib. I, ubi ait, Ex quattuor igitur elementis, et tribus eorum interstitiis absolutionem corporum constare manifestum est. Anima porro diatessaron idest Quaternariam efficit, quod perspicuo constabit, si quis triplicem animae naturam, secundum Platonem, sive partes sibi proponat λογιστικόν, idest rationalem, θυμικόν, quod animositatem vertit Macrobius<sup>832</sup>, communis recentiorum Philosophorum natio, irascibilem, ἐπιθυμητικόν, quae cupiditas est. Hinc antiquissima e doctis Hebraeorum Philosophorum familia, tres animas in nobis esse dixerunt Nephes, quae dicitur animam vivens, Ruach, idest spiritum, qui rationalis anima a quibusdam appellatur, et Nessamah, quam vitae spiraculum vocant cum Mose Theologi, Pythagoras lumen, Platonici τὸν νοῦν, idest mentem, vel intellectum agentem. Eadem tres habere vultus dicitur a Platoniceis, nam et ad seipsam, et ad inferiora, et ad superiora convertitur, hinc triplex hecate, tria virginis hora Dianae. Tria quoque illius tradunt esse munia, unum, quo agit in corpore, alterum per corpus, tertium per se ipsam. In corpore per vegetatricem, per corpus sensibus, per se ipsam vi mera ipsius animae incorporea incorporeis efficiens, intelligentia, scilicet qua una caput inter nubila

---

<sup>832</sup>MACROBIO, *In somnium Scipionis* I, 6, 42, cit., p. 282: “Ternarius vero adsignat animam tribus suis partibus absolutam, quarum prima est ratio quam λογιστικόν appellant, secunda animositas quam θυμικόν uocant, tertia ἐπιθυμητικόν cupiditas quae nuncupatur”.



condit, et sese coelestibus immiscet, Eiusdem tres virtutes Medici constituunt animalem in cerebro, naturalem in Hepate, et testibus, vitalem in corde. Eadem tres δυνάμεις, idest facultates vulgo potentias vocant, sortita est, intellectum, voluntatem, atque memoriam. Eadem ex Platonis sententia in *Timaeum* ex tribus conflata est materis dividua, individual, et mixta, quae tria appellat Ficinus essentiam, idem, et alterum, quare ab eodem Ficino comparator anima triangulo, et hunc illi congruere multis probat argumentis extremo capitulo 27 in *Timaeum*<sup>833</sup>. Eadem in tribus partibus potissimum residere existimatur in cerebro, in corde, in hepate, de quo paucis ante diebus eruditissime disputavit ex hoc ipso superiore loco Eustachius Rudius Academicus<sup>834</sup>. Dixi autem potissimum in tribus residere, quia hunc numerum ipsum ternarium per quaternarium ductum reperio etiam fuisse animae sedem, nam 12, quem numerum quarter tria conficiunt, invenio fuisse veterum de sede animae opiniones. Alii enim in toto capite ponebant, ut Plato, atque Democritus. Alii in superciliorum interstitio, τῷ μεσοφρύῳ, ut Straton, alii circa cerebri membranam, et involucrum dictam ἐπικρανίδα, ut Herasistratus, alii in fundo cerebri, ut Herophilus, alii in toto pectore, et thorace, ut Parmenides, et Epicurus; alii in toto corde, vel cordis spiritu, ut Stoici omnes, et Cicero. Alii in arterioso cordis ventriculo, qui spiritalis est, ut Diogenes; alii in sanguinis susasei, idest conglutatione, sive conspiratione, ut Empedocles; alii in cordis collo, , alii in hymene cor ambiente, alii in diaphragmate, alii ab hoc usque ad caput decurrere arbitrate sunt, alii vitalem in corde partem, rationalem vero in capite, ut Pythagoras<sup>835</sup>. Et ne multa persequare brevitatis studio; Divina ipsa Natura, ad cuius exemplar, et similitudinem nostrum esse compactam

---

<sup>833</sup> *Ibidem*, pp. 1461-1462.

<sup>834</sup> Pochi giorni prima di Paolini, Eustachio Rudio tenne presso l'accademia degli Uranici alcune lezioni sulle sedi degli spiriti vitali nel corpo dell'uomo.

<sup>835</sup> PLUTARCO, *Placita philosophorum* IV, 899a.

animam credimus, hanc retinet speciem trinitatis, unde praeclare noster Poeta de ternario verba faciens dixit<sup>836</sup>:

*numero Deus impare gaudet,*

Et ideo hunc numerum in sacris adhibebant veteres, ut auctor est Aristoteles in primo *Coeli*. Verum non hoc solum modo corpus, et anima conficiunt diapason, sed mutato quoque ordine, nam et in anima est diapente, et in corpore rursus diatessaron. Nam (ut mutato ordine ab anima incipiamus) illa conficit diapente, quatuor enim constituunt nonnulli illi elementali, sive partes addentes tribus illis appetitui, animositati, et rationi, voluntatem, quattuor eius fundamenta ponunt mentem, scientiam, opinionem, sensum, νοῦν, οπισθήμῳ<sup>837</sup>, δόξαν, αἴσθησιν, in quas etiam, ut in partes dividebat animam Pythagoras, teste Plutarcho, quatorque per easdem cognitiones, et multa alia, quae praetereo: hinc quatuor animae ponuntur a Platoniceis, physica, idest naturalis, qua vivunt etiam plantae, vitalis, ut in vermibus, sensualis cui parent animantia rationis expertia, et rationalis, qua nos vivimus potissimum, de quibus locutum volunt nostrum Poetam in quinto, cum dixit animae, umbraeque, paterna. Lucretius in tertio quattuor facit animae naturas, sive animas, et quarta carere nomine, dicit<sup>838</sup>:

---

*Quarta quoque his igitur quaedam natura necesse est  
attribuatur, ea est omnino nominis expers.*

---

<sup>836</sup> VIRGILIO, *Bucolicae* VIII, 75.

<sup>837</sup> Sic.

<sup>838</sup> LUCREZIO, *De rerum natura* III, 241-242.

Sequitur enim Epicuri sententiam, qui dicebat animam esse κρᾶμα, idest temperamentum ex quatuor qualitibus, ignea, aerea, aquea, et quarta, quam ἀκατανόμαστον αἶεβᾶτ, idest sine nomine, quam fuisse vim sentiendi puta Plutarchus τὸ αἰσθητικόν, Stoicique auctore Galeno quattuor ponebant animae partes, λογικόν, αἰσθητικόν, φωνητικόν, σπερματικόν, idest rationalem, sensibilem, vocalem, seminalem. Pythagorici maxime omnium Philosophorum declararunt convenire hanc animae numerum, atque harmoniam, cum sibi iurisiurandi fecerunt religionem a Quaternario, eum tamquam animae fontem, et datorem venerantes, auctore Plutarcho<sup>839</sup>:

οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα ψυχα παραδόντα τετρακτύν, παγάν ἀενάου φύσιος  
οἴζωμά τ' ἔχουσαν.

Idest, reddero tamen Latino carmine, si potero,

*Non per eum nostris animis, qui sacra Quaterni*

*Dat Numeri, aeterna fontem cum semine vitae.*

Et Dicearchus, qui aiebat animam esse ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοικείων<sup>840</sup>, idest quattuor elementorum harmoniam. Hic praeterea numerus convenit Deo, ad cuius imaginem nostra est efficta anima, nam apud omnes gentes Dei nomen quattuor literis constat, quod eiusdem verbis Coelius libro 12 et Ficinus in *Cratylum* dixere: sed pluribus persequitur Bongus: nam Graeci dicunt Θεόν, Latini Deum,

---

<sup>839</sup> *Carmina Aurea*, 47.

<sup>840</sup> Cfr. FRITZ WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Heft I *Dikaiarchos*, Schwabe & Co. Verlag, Basel, 1967<sup>2</sup>, fr. 12 a, b, c, d, pp. 44-46 (commento).

Arabes Alla, Aegyptii Theut, et Amun Iovem appellant, Persae Syre, Magorum disciplina Orsi, Assyrii Adad, Macedonum Sacerdotes Bedy, Itali Idio; Hebraei, quos primo loco appellare oportuit, omnia fere Dei nomina, quae multa sunt, ex quatuor habent literis, sed potissimum illud, quo Dei naturam, quantum patitur humanae mentis imbecillitas, declarant, Iova, quod per quandam excellentiam vocant Arba Othioth, Graece Τετραγράμματον, nos (si Latine verbum verbo velimus reddere) quadriliterum, vel Semiti idest nomen, nefasque habebant pronunciare, ut sonat, sed pro eo dicebant Adonai, quod etiam per quaternarium literarum interpretantur, nempe per 42 literas, de quo quidem nomine multa ad hoc probandum afferri possent, sed miscere profanis sacra non volo, et ad ista me converto. Graeci ut id suarum fabularum declararent integumentis, numerum hunc Mercurio sacrum dixerunt, qui quidem Mercurius praeest animabus, ut scitis, et quarto item mensis die natus esse fingitur. Sed iam satis de hoc, ad diatessaron cum corpore convenientiam deveniamus, primum igitur tria tantum esse elementa multi sunt qui putent, quare Ausonius in crippo ternari<sup>841</sup>,

*Tris Charites, tria fata, triplex vox, trina elementa.*

Nam multi arbitrantur ignem inter elementa desiderari, de cuius opinionis auctoribus multa praeclare superioribus mensibus disputavit domi meae, cum adhuc in incunabulis esset Academia Augustinus Michaelius Achademicus. Nonnulli vero aerem eximunt ab hoc numero, dicuntque non esse elementum, sed glutinum elementorum, huiusque sententiae auctores faciunt Hebraeos, in quorum veteri alphabeto tres autumant esse literas, quae tria significant elementa,

---

<sup>841</sup>DECIMO MAGNO AUSONIO, *Griphus ternarii numeri*, 19.

terram, aquam, ignem. Huic opinioni assentiri videtur Ausonius, qui loco dicto ait<sup>842</sup>:

*Orpheus in tripodes: quia sunt tria, Terra, Aqua, Flamma.*

Et Democritus, qui in sophisticis, auctore Galeno, tria tantum ponebat principia, terram, ignem, et aquam, et tres in singulis elementis sunt partes, terra in tres partes divisa, aer in tres regiones, triplex aquae sedes, coelum, aer, terra, tria in singulis considerantur, auctore Marsilio, substantia, virtus, actio, tres singula habent qualitates, ut idem c. 23 tria sunt principia secundum Peripateticos, ex quibus componitur materia, forma, sive ἐντελέχεια, (idem enim esse vult Plutarchus) privatio, vel materia, forma, et efficiens, quatenus in generatione, et corruptione versatur, vel secundum Platonicos, mens, materia, et exemplar, νοῦς, ὄλη, ἰδέα, idest, Deus, materia, idea, vel secundum Orphicam Theologiam, Nox, Terra, Coelum, tribus continetur quasi cancellis, linea, superficie, soliditate, tribus rebus animatum corpus sustentatur, animata vi, vita, et calore; triplex (ut recentiores loquuntur Philosophi) habet esse, esse essentiae, existentiae, et consequentiae, vel (ut ait Boethius) quo est, quod est, secundum quod est, tria desiderat Plato ad corpus pertinentia, τό ὑγιαίνειν, τό καλὸν γενέσθαι, τό πλουτεῖν ἀδίκως<sup>843</sup>, idest, firma uti valetudine, pulchrum esse, et divitiis sine scelere partis abundare, tria corpori accidunt secundum Epicurum, σχημα, μέγεθος βάρος, figura, magnitudo, pondus, quod videtur cum illo in sacris literis dicto

---

<sup>842</sup>DECIMO MAGNO AUSONIO, *Griphus ternarii numeri*, 74.

<sup>843</sup> Si tratta del celebre *scolium* al *Gorgia* di Platone, in cui è stilata la scala delle quattro maggiori fortune per l'uomo, in senso discendente la salute, la bellezza, la ricchezza e la compagnia di buoni amici. Cfr. *Scolia Anonyma*, 7 Diehl: "ὑγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνητῷ, δεύτερον δὲ φῶν καλὸν γενέσθαι, τὸ δὲ τρίτον πλουτεῖν ἀδόλως, τέταρτον δὲ ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων".

congruere, quod Deus omnia haec inferiora fecit in numero, pondere, et mensura<sup>844</sup>, ex quo quidem ternario multiplicato nonnulli parari, ac muniri nobis gradus dicunt ad coelestia in terris peragenda, et ad miracula: de quo praeclare Abbas Tritemius in epistola ad Germanum de Ganay<sup>845</sup>, cuius volumen epistolarum superioribus diebus mihi praebuit legendum praeclarissimus et nobilissimus Vincentius Lognus, cui nostra plurimum debet Academia, quod domi illius multos dies, dum hic proprio aere noster pararetur locus commorata, et humanissime accepta est, sic enim inquit, mutato nomine ponderis in ordinem. Numerus ordine constat, et mensura, ordo quoque; sine numero et mensura esse non potest, mensura autem, et numero constat, et ordine. Unitas hic, et ternarius binarium non admittunt, sed omnem exuti multitudinem innata sibi puritate simplicissima in primo constituent. Haec ad superos via o Germane, per quam antiqui sapientes intelligibiliter profecti rationis ductu plurima perceperunt, quae ultra humanam comprehensionem a nostris hunc reputatur sapientibus. Vis audire plenius, studium generat cognitionem, cognitio parit amorem, amor similitudinem, similitudo communionem, communio virtutem, virtus dignitatem, dignitas potentiam, potentia facit miraculum, et multa disputat ibi in hanc sententiam de ternario, ut concludat faciendum esse, ut ex hac ternarii materiali harmonia nobis paretur ascensus ad supercoelestem harmoniam, ubi nihil materiae sordibus inquinatum, sed spiritualia sunt omnia; et ex hac harmonia animi, atque corporis in utroque oritur perfectio, nam neque sanitas potest esse sine animi perfectione, cum definiatur communis corporis, animique concordia ex Medicorum sententia, neque sapientia comparari, nisi aderit instrumentum, idest corpori sanitas. Et hic erit in

---

<sup>844</sup> *Sapienza* 11, 20.

<sup>845</sup> Il giudice e canonico Germain de Ganay (?-1520), umanista e mecenate, fu al centro di un vivace circolo culturale, che coinvolse i principali umanisti della sua epoca. Protesse Jacques Lefèvre d'Étaples, mantendendo una fitta corrispondenza con pensatori di primo rilievo, tra i quali Marsilio Ficino e l'abate Tritemio.

hac notione nostri versus Maroniani sensus. Orpheus, idest, sapientissimus Philosophus, qualem probavimus sub Musico intelligi in pulsanda lyra, quae repraesentat hominem, obloquitur discrimina septem vocum, idest diapason ex septem vocibus apud Musicos constantem harmoniam, ex animae, et corporis coniunctione tanquam ex diapente, et diatessaron surgentem, explicat, numeris vero per metaphysucas proportiones ternarii, et quaternarii, quorum uterque et animam, et corpus repraesentat, et mutuas sibi hinc inde sedes tradunt, ad quod significandum in hoc versa notate praeclarissimi Auditores divinum Poetae artificium, verbum illud septem in medio versus ita collocavit, ut utrique parti posset accommodari, et aequa proportione ab utraque divideretur. Nam duo verba sunt in prima parte *Obloquitur numeris*, quae etiam (quod non caret mysterio) septem faciunt syllabas, in postrema *discrimina vocum*, et in utraque parte sunt duo prima verba composita totidem syllabarum, nempe quattuor, ut faciant hinc inde ternarium, quorum utrique istud verbum appositum reddat quaternarium: et sic, sive dicamus *Obloquitur numeris septem*, primam partem versus, hic erit quaternarius, et in reliqua ternarius *discrimina vocum*, sive septem discrimina vocum, in priori erit ternarius, obloquitur numeris, praeterea animadvertite dupliciter in hoc versu significatam diapason (praeter eam quae attulimus, cum de Musica disseruimus) primum prout ex diapente, et diatessaron conficitur, in prima parte huius versus obloquitur, nam primum verbum est quadrisyllabum, alterum trisyllabum, quae referunt illas duas harmonias, deinde prout constat ex duobus tetrachordis, quae per  $\sigma\nu\nu\alpha\phi\eta\nu$  in media chorda iunguntur, nam posterior versus pars ex octo syllabis constat, quatuor in illo verbo discrimina sunt, primum referentia tetrachordum, reliqua quatuor in verbis septem vocum, quae divisa medium sunt complexa, tetrachordum alterum referentia, nihil enim est aliud septem discrimina vocum, quam discrimina septivoca,

vel numeris respiciens ad eos numeros, quibus arbitrabantur veteres  
alligari animas corporibus, de quibus Macrobius in *Somno Scipionis*  
quam sententiam secutum dicunt in sexto dum ait<sup>846</sup>:

*Explebo numerum, reddarquam tenebris.*

---

<sup>846</sup>VIRGILIO, *Aen.* VI, 545.



## CAPUT TERTIUM

Platonis opinio de Animae harmonia recitatur, et eam diapason efficere, et esse septenariam in generibus, in partibus, et in globis demonstratur, alteraque affertur versus explicatio, qua probatur omnes numeros Platonicos, et fabricam Animae in hoc versu expressam.

Animam constare Harmonia non solum Aristoxeni fuit opinio Dicearchi, Pythagorae, Philolai, et aliorum, sed summi quoque, et divini Philosophi Platonis, qui teste Plutarcho in opusculo Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων, idest *De placitis Philosophorum*, eam defini vit<sup>847</sup>

οὐσίαν νοητὴν, ἐξ ἑαυτῆς κινητὴν, κατ' ἀριθμὸν ἑναρμόνιον κινουμένην.

idest, substantiam intelligibilem per se mobilem numero harmonico sese moventem, cuius meminit etiam Plotinus lib. 7 *Enneade* VI c. 16, cum dicit animam ex Platone μετέχουσαν ἀριθμοῦ καὶ ἀρμονίας<sup>848</sup>. Et Aristoteles in primo de anima, ubi recitat opinionem Platonis ex *Timaeo*, quod mox planius apparebit, cum illius sententiam ex *Timaeo* repraesentabimus. Nec quemquam moveat Platonis in *Phoedone*

---

<sup>847</sup> PLUTARCO, *Placita Philosophorum* IV, 898c.

<sup>848</sup> PLOTINO, *Enneades* VI, 6, 16, 43-44.

sermo, ubi acerrime videtur hanc sententiam oppugnare, quod Anima sit harmonia, et quinque potissimum utitur argumentis, cui Aristoteles acerrimus huius opinionis oppugnator, in primo *De Anima*, assentitur, et quattuor ipse quoque argumentis hanc reprehendit definitionem, ut alibi quoque<sup>849</sup>; nempe in *Dialogo ad Eudemum*, quibus accedit Themistius, qui in libris *De Anima*, multa in hanc sententiam adducit, et alii complures, quae omnia omitto brevitatis causa, cum maxime apud eos dicam hodie viros, atque Philosophos, quibus ista ut dicitur, pedibus teruntur, supervacaneum enim esset et alienum γλαῦκ' εἰς Ἀθήνας afferre. Nam ibi Plato, ut etiam fortasse de Aristotele affirmari potest, atque Themistio, negat animam esse harmoniam, scilicet partium corporalium ex ipsis confectam, in eisque iacentem. In *Timaeo* autem affirmat esse harmoniam, scilicet partium suarum in se manentem, et ex se corpus contemperantem, non ex mathematicis accidentibus, ut quidam calumniantur, sed ex idealibus numerorum, metaphysicisque rationibus, et harmoniis conflata. Quod etiam sensisse fortasse Aristotelem, et Themistium dicere possumus, cum Themistius in reprehendenda ista opinione ita se gerat, ut postremo quasi loco concedat esse harmoniam, qui c. 23 sic ait<sup>850</sup>:

*Ex his igitur, quae dicta hic sunt et quae alio loco ab aliis afferuntur, intelligi datur eos, qui animam esse intentionem quandam et harmoniam in corpore arbitrantur, ut non proxime ad veritatem accedant, tamen non temere admodum deerrare. Nam quemadmodum initio quoque praefati sumus, opinio haec impendio probabilis et verisimilis videtur.*

---

<sup>849</sup>ARISTOTELE, *De Anima* I, 407b 27-33.

<sup>850</sup>THEMISTIO, *In De Anima* I, 24, 1.

Et in postremo illo capite ita concludit<sup>851</sup>:

*Ex iis ergo, quae dicta hactenus sunt, planum est animam neque harmoniam esse neque tamen sine harmonia consistere.*

Sed accedamus ad rem nostram: Divinus igitur Plato dicit animam humanam a summo illo Opifice ex reliquiis mundanae animae, quae mens dicitur a Poeta nostro, et agitans hanc molem toto se corpore miscet, unde nos Academiae nostrae insignis animam, sive motum (ut vulgo aiunt) arripuimus, mens agitatur molem. Et apud Platonicos orta illa haeresis, et opinio, de qua multa disputantur, et Plotinus meminit lib. 3 Enn. IV quod animae nostrae sint particulae mundanae animae, et nos illa vivamus, eodemque pacto, in eodemque cratere, nisi quod non ita nostrae sunt animae incorruptae; ita enim ait<sup>852</sup>,

Ταῦτ' εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγε, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μὲν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δ' οὐκέτι κατὰ ταυτὰ ὡσαύτως [...].

Idest, ut Cicero vertit in libello de universitate. Haec ille dixit, deinde ad temperationem superiorem revertit, in qua omnem animum universae naturae temperans permiscebat, superiorisque permixtionis reliquias fundens aequabat, eodem ferme modo, nisi quod non ita incorrupta, ut ea, quae semper iisdem, sed a Diis secundum sumebat, atque etiam tertium. Hanc igitur animam, qua omnia moventur, omnia

---

<sup>851</sup> *Ibidem.*

<sup>852</sup> PLATONE, *Timaeus* 41d.

efficiuntur, omnia servantur, musicis numeris, rationibusque harmonicis colligavit, et ita, ut undique praestantissimam in Musica harmoniam, atque concentum edat, nempe diapason, in generibus enim, in partibus, in circulis totam denique in se (ut ait Proclus) animam facit esse septenariam<sup>853</sup>. Nam primum creatam dicit ex duabus naturis, nempe simplici, individua, quae semper uniusmodi, suique similis, τῆς ἀμεροῦς καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας<sup>854</sup>, in quo notandum Ciceronem vertere materiam, οὐσίαν, idest et ea, quae ex corporibus dividua gignitur τῆς μερισῆς, quae quomodo sint intelligendam declarat Plotinus lib.1 et 2 *Enneade* IV et Plut. in opusc. Περὶ ψυχογονίας, ubi ista omnia explicantur. Haec vero duo genera τῆς οὐσίας, duo alia gignunt, nempe ταυτὸν, καὶ τὸ ἕτερον, idem, et alterum, vel (ut Philoponus loquitur) ταυτότητα καὶ ἑτερότητα, quod quidam barbare verterunt identitatem, et diversitatem, quae quatuor genera coniuncta efficiunt, alteram diapason, et simplicem harmoniam, diapente scilicet, quare praeclare Plotinus ex hac harmonia conclusit librum 2 *Enneade* IV in hunc modum<sup>855</sup>,

Δεῖ ἄρα οὕτως ἓν τε καὶ πολλὰ καὶ μεμερισμένον καὶ ἀμέριστον ψυχὴν εἶναι, καὶ μὴ ἀπιστεῖν, ὡς ἀδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν πολλαχοῦ εἶναι.

Oportet igitur hoc pacto unum, et multa, dividuum, atque individuum animam esse; quod quomodo intelligendum sit, declarat eodem in loco Plotinus, et Marsilius, aliique Platonici; vel hoc pacto etiam efficitur iste concentus diapente, secundum Latinos Platonicos, ut sit idem, et alterum, status, et motus, quae duo postrema genera, ut duo priora

<sup>853</sup> Cfr. PROCLO, *In Platonis Timaeum* III.209, a4-c15.

<sup>854</sup> PLATONE, *Timaeus* 35a 1-2.

<sup>855</sup> PLOTINO, *Enneades* IV, 2, 2.

fluere, et manare dicunt, atque gigni ex dividua, et individua materia. Diatessaron porro altera pars huius diapason in generibus fit ex his duabus naturis, sive essentis, ut Latini Platonici loquuntur, et tertia illa, quae mixta est utraque, de qua Plato, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος<sup>856</sup>, idest ut Cicero vertit, tertium materiae genus ex duobus in medium admiscuit, quod esset eiudem naturae, et quod alterius, idque iteriecit inter individuum, atque id, quod dividuum esset in copore, et ex hac quatuor generum primorum concentu diapente, et ex hoc trium posteriorum sit diapason in generibus animae. Quod si quis non contentus his, quod non vere dicat septem esse genera, sed tantum quinque, nempe statum, motum, idem, et alterum, cum ipsa οὐσία, essentia, ad implendum septenarium, et conflandam perfectissimam diapason, adhibeat duo illa elementa generum, quae appellant Platonici terminum, et infinitudinem, ex quibus omnibus perfectissima diapason harmonia in generibus animae consurgit, quibus quidem septem generibus Platonici ad demonstrandam planius harmonicam participandi rationem in anima, vires proprias septem gradibus distributas accommodant, quae sunt unitas, intelligentia, voluntas, ratio, imaginatio, vis connectendi, vis generandi; comparantque hoc pacto animae unitatem essentiae οὐσία, voluntatem infinitudini, intelligentiam termino, imaginationem alteritati, rationem identitati, generandi vim motui, connectendi vim statui; licet Stephanus Conventius in libro *De ascensu mentis in Deum*, libro 3, c.4, dicat in his dictis multa licere et peccata deprehendere<sup>857</sup>, quae ipse persequitur, utrum vere necne, aliorum sit iudicium: hoc quidem mihi videor deprehendisse, quod dum Platonicos in hoc exagitat, ipse minime Platonici videri fortasse

---

<sup>856</sup> PLUTARCO, *De animae procreatione in Timaeo*, 1012d.

<sup>857</sup> Stefano Conventi (1530(?)-1602), canonico regolare di San Salvatore a Bologna, lettore di medicina e filosofia nell'ateneo felsineo ed autore di diversi trattati teologici. Cfr. STEFANO CONVENTI, *De Ascensu mentis in Deum, ex Platonica et Peripatetica doctrina libri sex*, Venetiis, Ex Officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1563.

potest. Et ex his conatur Ficinus declarare, quid proprie in anima sibi velint apud Platonem intervalla numerorum dupla, atque tripla, et reliqua apud Platonicos, (ut ait) ignota. Hac facta generum permixtione, et una omnium copulatione, id ipsum unum, quod ex tribus materis effecisset in ea, quae decuit membra partitus est, idest septem; fuit autem talis ista partitio, unam principio partem detraxit ex toto, nempe unitatem, secundam autem primae partis duplam, nempe binarium, deinde tertiam, quae secundae sesquialtera ἡμιόλια, primae tripla, tripla, nempe ternarium, deinde quartam, quae secundae dupla esset, nempe quaternarium, quintam inde, quae tertiae tripla, nempe novenarium, ter enim tria sunt novem, tum sextam octuplam primae, nempe octonarium, postremo septimam, quae septem, et viginti partibus antecederet primae, nempe viginti, et septem. In quibus quidem numeris rationes omnes harmonicas complexum fuisse Platonici demonstrant, sed videndum antequam ad alia aggrediamur, quae sint, vel quid potius significant istae septem partes. Prima igitur, quae est unum, particula, animae supremum, maximeque intellectuale, quod uniformem, atque unam essentiam totius animae, simplicemque declarat, divinae unitatis imaginem referens, et in ipsa remanens, est quasi centrum animae; manet enim secundum partem hanc anima a totis inseparabilis entibus. Secunda pars dualitas, scilicet illam priorem animae particulam simplicem processu multiplicat generativo; multiplicemque quodammodo reddit, omnesque substantiae declarat processiones, quapropter dupla primae dicitur. Tertia pars, nempe ternarius, est regressus animae ad unitatem tum suam tum Dei, quo se totam rursus ad principium convertit, et fit unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate animae. Quarta particula, quae est quaternarius, et quinta, quae est octonarius, sunt causae intellectuales incorporalium naturarum, quae circa corpora versantur, cum superficiales existant, et quadratae. Quaternarius processus, et generationis animae est auctor,

et index, cum per eum in materiam quatuor elementorum gradibus distinctam progrediatur; Novenarius vero regressus, et perfectionis, ut ille circa corpus processum imitatus genitalium virium sit productivus, iste intellectualium regressum generativus. Sexta autem pars, et septima, Octonarius scilicet 27 ipsorum corporum, solidarumque molium primariae sunt causae; solidi enim sunt hi numeri. Convertensque ipsa ratio ultima ad prima, animaeque finem ad ipsum principium revocans hanc quidem octuplam, illam vero septimam, et vigesimam primae esse voluit, et sic septem est partium animae substantia, ut manet, et procedit, et regreditur, causaque processions, et regressus non minus ipsarum substantiarum, quae circa corpora partiuntur, quam ipsorum corporum, et circulus unus ex his partibus sine contactu, et sine principio fit, fine videlicet, principioque coniunctis, et animae universa fabrica consistit intellectu praedita solidis numeris primae particulae copulatis, ex his septem animae partibus simpliciter consideratis fit diapason in anima, si vero etiam medietates, et interiecta intervalla dupla, et tripla, reliquaque cum suis rationibus considerentur, fit harmonia in anima quater diapason cum diapente, ex mente Platonis (ut vult Proclus). De his porro intervallis, illorumque rationibus harmonicis mihi faciendum iudico, ut silentio praeteream, ne in eas me coniciam Syrtes, atque brevia, unde non facile possem emergere; nihil enim his apud Platonicos habetur obscurius, neve vos diutius morer, et Academiae legibus praescripta mihi temporis brevitate, persequendis supervacaneis, abutar, cum multa ex his, quae proposui, mihi sint reliqua. Ad globorum igitur animae devenio harmoniam. Summus igitur ille Opifex cum animae partes iam mirifico esset ordine, et proportione partitus, hanc omnem coniunctionem, quam εὐθείαν, idest rectam fuisse Platonici tradunt, Aristoteles vocat εὐθυωρίαν primo *De Anima*<sup>858</sup>, rursus in duplicem

---

<sup>858</sup> ARISTOTELE, *De anima* I, 406b 31.

longitudinem, diffidit, mediaeque mediam accomodans quasi decussavit in literae graecae  $\chi$  speciem, atque formam, deinde torsit in orbem, et duplicem constituit orbem eiusdem alterum naturae, alterum alterius, eiusdem naturae orbem in dextram detorsit a latere, alterius direxit ad laevam, sed principatum detulit priori, quam solam individuum esse voluit, interiorem vero orbem σχίσας ἐξαχῆ<sup>859</sup>, in sex partes dividens, ut vertit Cicero septem orbis dispares duplo, et triplo intervallo moveri iussit contrariis inter se cursibus, in quibus tamen verbis, et sententia Platonis recitanda in primo *De Anima* Aristoteles immutavit ordinem memoria fortasse lapsus, vel (ut eum excusans inquit Philoponus) quod, cum nihil ad propositum de quo quaerebat, illa facerent ἀδιαφόρως ἐχρήσατο τῇ ἱστορίᾳ<sup>860</sup>, negligenter usus est historia, dicit enim rectum illam primum inflexam, et in duos orbis divisam. Hic vedetis septenari rationem esse servatam, et diapason, nam primum secatur anima in duos globos, citimum et extimum, citimus rursus in sex partes, ex quibus septem globuli rursus efficiuntur, servata partium septenari proportione, qui dividitur in quatuor, et tria; et sic servat prius septenarium, deinde ad octo progreditur, quod in diapason usu evenit, in qua octo sunt soni, septem vero intervalla, duo enim tetrachorda coniunguntur, ut proxima superiori disputatione demonstravimus; dexter ille, et extimus globus individuus simplex, et eiusdem naturae, est intellectus, et uniformis animae suprema potentia, septem vero circuli animae, sunt potentiae ipsius cognoscitivae (utar Philosophorum vocabulis, iam enim ab initio sum professus, ornamenta, cincinnosque orationis me non persecaturum) et vitales animae vires quaternae, ternaeque existentes, omnia namque sensibilia per haec ambo continentur, omnemque in his similitudinem per trinitatem, universam vero dissimilitudinem per quaternarium cognoscunt, et quemadmodum septem planetarum orbis

---

<sup>859</sup> PLATONE, *Timaeus* 36d.

<sup>860</sup> GIOVANNI FILOPONO, *In Aristotelis de Anima commentaria* I.3, p.406b29, 16.



cum stellifero globo in mundano corpore efficiunt concentum diapason, ut suo loco demonstrabitur, sic in his septem animae circulis, et immobili illo intellectus, atque uniformi globo, eadem conflatur pulcherrima harmonia diapason. Quare sapientissime Stoici, ut refert Plutarchus, animam in octo partes diviserunt, quorum primam, et principem fecerunt τὸ ἡγεμονικόν, quod respondet stellifero globo, a quo reliquae omnes partes tamquam polypi cirri, et flagella πολύποδος πλεκτάνα disposita pendent, deinde vim seminalem, et vocalem, quinque postremo sensus, qua quidem similitudine significarunt hanc animae globorum invicem coniunctorum circumplicationem, ex quorum motu, atque ordine consurgit diapason, et his positis, hic erit nostri versus sensus: Orpheus, idest sapientissimus Philosophus, obloquitur numeris septem discrimina vocum, explicat diapason animae harmoniam ex septem sive generibus, sive partibus, sive globis animae compositam, numeris idest per numerorum idealem, et metaphysicam rationem, in quo animadvertite mirum Poetae artificium, qui verbum illud septem in hoc versu ita posuit, ut tribus aliis verbis posset adiungi, quem triplicem hanc animae cum septenario convenientiam declararent; nam possumus adiungere septem ad discrimina, et sic intelligentur septem genera, quae sunt inter se discrepantia. Sunt enim pugnancia idem, et alterum, motus, et status, dividuum, individuum, terminus, infinitudo et caetera possumus apponere verbo numeris, ut dicat, obloquitur discrimina vocum septem numeris, et sic intelligentur partes animae, quas diximus esse septem illos rationales numeros; postremo possumus etiam accommodare verbo postremo vocum, ut dicat, obloquitur discrimina septem vocum, et per voces intelligentur animae circuli, atque globi, vox enim (ut superiore disputatione demonstravi) in orbem movetur, et ideo ad declarandos orbis admodum accommodata. Sed longe maius audite artificium, quandoquidem licet

haec vobis mysteria, qui estis Philosophi, aperire, nam ut Achor ille  
apud Lucanum praeclare<sup>861</sup>,

*Sit pietas aliis miracula tanta silere.*

Universum animae Triangulum, et numeralem fabricam sub oculos in os versu posuit Maro. In vertice trianguli Platonici est unitas a posteriori latere, idest dextro, binarius, 4, 8, a priori 3, 9, 27; hoc modo dividite, ut fecimus paulo ante hunc versum in tres partes, et omens hos numeros eodem ordine reperietis. Prima pars versus est obloquitur numeris, tertia discrimina vocum, media verbum septem. In vertice trianguli locate istud unicum verbum, quod et sua unitate repraesentabit unum, et ratione ipsius septenari. Qui cum fit patrimus, et sine matre, iure unitas appellari potest, quare Palladi, quae una est, ex Iovis capite orta filia, sacer erat ut diximus, et apud Theologos, si admiscere licet prophanis sacra, septenarius Deum repraesentat, qui est ipsa unitas, et indivisa, pro binario a dextro latere habetis bysillabum verbum vocum, pro ternario a loevo verbum trysillabum numeris, pro quatuor a dextro verbum quadrisyllabum discrimina, a sinistro pro novenario verbum obloquitur novem literarum, nec quemquam moveat, quod videantur esse decem. Nam, quod ego hoc loco literam non esse existimo, secutus Graecos, qui eam eiecerunt, vel ponat eius loco septem syllabas, quae in utroque verbo sunt obloquitur numeris. Nam pro novenario usurpatur etiam septenarius, ut postea declarabo, pro octonario a dextro, sumite octo syllabas in duobus tetrachordis superiori capite declaratis discrimina septem vocum; pro 27 a loeva rursum, sumite 17 literis in primis verbis obloquitur numeris, tria ipsa verba, et septem syllabas, quae sunt in

---

<sup>861</sup>LUCANO, *Pharsalia* X, 196.

hoc versus triangulo, et 27 efficiunt, vel etiam mutuam accipite verbum ex altero triangulo discrimina, quod est necessarium huic ad perficiendum sensum, ut dicamus obloquitur numeris discrimina, quod cum sit decem literarum, numerus erit ipse completus, vel duo verba, obloquitur numeris, facite ut respondeant duobus denaris, quandoquidem literae numeratae sunt, nam, ut literae comparantur simplicibus numeris, ita verba multiplicatis, et maioribus, ut optime conveniat, duo verba 20, idest bis decem repraesentant, septem porro syllabae coniunctae efficiunt 27. Quid plura? Subducite omnes illos trianguli Platonici numeros 1,2,3, 4, 8, 9, 27; efficiunt 54. Numerate literas huius versus, quae sunt 38; adiungite syllabas, quae sunt 15, efficiunt 53; quibus pro unitate addite ipsum hunc versiculum, impletus est numerus Platonius.

## CAPUT QUARTUM

Ex Ptolomaei sententia demonstratur animam in suis partibus naturali harmonia circumsonare diapason, et hiuc respondere rationalem, eius partibus diapente, et diatessaron sensitivam, ac vegetativam.

Non solum autem hoc pacto ex doctrina Platonis apparet esse pulcherrimam in anima harmoniam, et omnibus ex partibus circumsonare diapason, sed alia quoque ratione. Ptolomaeus igitur (ne alieno labore inventam, atque partem gloriam in me transferre velle videar) eruditissimum mathematicorum lib. 3 est auctor<sup>862</sup>, qui asserit omnia, quae principium habent motus in se, quadam ratione in partem musicam venire, et harmonicis rationibus constare, sed quae perfectiorem, et praestantiorem sortita sint naturam, et formis propinquiorem, eadem quoque evidentius harmoniam profiteri, ac praesefere, ut coelestia, et humanas animas, deinde dividens utranque docet quomodo congruant consoni soni primis animae differentis cum propriis formis. Partitur igitur animam in tres partes; νοερόν, intellectivam, αἰσθητικόν, sensitivam, et ἐκτικόν, idest habitualem, quam nonnulli vegetativam vertunt; ex hisque bis diapason constitui demonstrat, nam primum intellectivae accommodat diapason, diapente sensitivae, et diatessaron vegetativae, et quadrare omnino demonstrat his speciebus animae partes istas. Nam vegetivam dicit habere

---

<sup>862</sup> CLAUDIO TOLOMEO, *Harmonica* 3, 5, D97. Le seguenti citazioni provengono dal brano, accompagnate da una parafrasi pressochè letterale.

auctum, αὔξησιν, ἀκμὴν, fastigium, et φθίσιν corruptionem, quae sunt primae illius facultates, quae tribus partibus diatessaron, idest quaternariae; sic enim vertit Politianus, et alii, respondent. Nam appetitus primum augetur, et gliscit, deinde fervescit, et stat, postremo senescit, et amittitur. Sensus quattuor facit partes auditum, olfactum, et gustatum; nam tactum sensum esse dicit omnibus communem, quandoquidem tangendo reliqui sensus ποιοῦνται τὰς ἀντιλήψεις αὐτῶν, idest, percipiunt quodammodo sua obiecta. Nonnulli omittunt gustum, et pro eo tactum ponunt, asserentes gustum in tacto reperiri; ego libentius olfactum extruderem, cuius potestas longe minus videtur esse necessaria, quam caeterorum, quod probat Coelius Rhodigus lib. 1 c. 49<sup>863</sup>. Intellectiva vero, sive rationalis pars totidem constat partibus, atque rationibus, quot, et quibus constat diapason, sive partibus, sive speciebus, nempe septem. Habet enim imaginationem, sive phantasiam, παρὰ τὴν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν διάδοσιν, ob sensibilibus traditionem, νοῦν mentem, παρὰ τὴν πρώτην τύπωσιν, ob primam impressionem, notionem ἔννοιαν, ob impressorum retentionem, παρὰ τῶν τυπωθέντων κατοχὴν καὶ μνήμην, dianoean, sive cogitationem, παρὰ τὴν ἀναπόλησιν καὶ ζήτησιν, propter investigationem, et inquisitionem, opinionem τὴν δόξαν δὲ παρὰ τὴν ἐξεπιπολῆς ἰκασίαν, ob eam, quae prima fronte, et repentino sese offert verisimilitudinem, λόγον rationem, παρὰ τὴν ὀρθὴν κρίσιν, ob rectum iudicium scientiam denique τὴν ἐπιστήμην, παρὰ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν κατάληψιν, idest ob veritatem, et comprehensionem. Quare cum tota sit animae natura

---

<sup>863</sup>Ludovico Ricchieri (Rovigo, 1469-1525) umanista e letterato veneto, più noto come Caelius Rhodiginus o Celio Rodigino. Insegnò latino e greco in diverse città dell'Italia settentrionale ed in Francia. Raccolse i suoi studi e le sue osservazioni nelle *Antiquae lectiones*, opera in sedici libri costruita sul modello delle *Noctes Atticae* di Aulo Gellio. Il testo presenta notevoli similitudini con gli *Adagia* di Erasmo da Rotterdam. Cfr. CAELIUS RHODIGINUS, *Antiquorum lectionum libri XVI*, 1516; MICHELA MARANGONI, *Celio Rodigino e l'incontro con Erasmo*, in *Erasmo, Venezia e la cultura padana nel '500*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Storici, Rovigo, 8-9 maggio 1993, Associazione Culturale Minelliana, Rovigo, 1995, pp. 297-305; JOSÉ LUIS RUIZ MIGUEL, *Los Adagia de Erasmo y las Antiquae lectiones de Celio Rodigino*, in *Minerva. Revista Filología Clásica*, 20 (2007), pp.167-189; *DBI, Ludovico Ricchieri*, a cura di Franco Pignatti, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 2016.

septenaria, doctissimi quoque viri hunc in illa explicanda numerum adhibere voluerunt. Hinc Proclus in suo commentario septem agit in anima explicanda, primo inquit originem, secundo totam animae genituram dividit, tertio mediam animae naturam demonstrat, quarto de generibus, et ex quibus omnia alia, et ipsam animam constituit Plato, quinto quemadmodum horum generum commixtio accipienda sit, declarat; sexto quid dividua, et individua sit natura demonstrat; septimo Platonis verba exponit. Plotinus in *Enneade IV* novem libris de anima disputat, sic cogente suorum librorum serie, deinde quod novenarius habet cum septimo proportionem, et affinitatem, sed adhibere tamen voluit septenarium. Nam bis duplicatis titulis septem tantum agit de anima, in primo et secundo *περὶ οὐσίας*, de natura, sive de substantia, in tertio et quarto *περὶ ἀποριῶν*, de dubis animae, in quinto *περὶ ὄψεως*, de visione, in sexto *περὶ αἰσθήσεως, καὶ μνήμης*, idest de sensu, et memoria, in septimo *περὶ ἀθανασίας*, idest de immortalitate, in octavo *περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου*, de descensu in corpora, nono *εἰ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ μία*, an omnes animae una anima, et in omnibus fere hunc numerum amplectitur<sup>864</sup>; item in primo de dubis animae, in quo septem praecipitas ponit de anima questiones: primum, utrum animae nostrae fiat ex Anima mundi, sive ut partes eius, sive ut quodam effectus ab ea; secunda, quomodo anima insinuetur corpori, scilicet qua proprietate, quo ordine differenti, qua lege iustitiae; tertia, utrum anima extra corpus vivens discursu quodam rationis utatur; quarta, quo pacto dicatur in anima, individuum simul, atque dividuum; quinta, utrum anima aliquo modo sit in loco, et qua conditione sit in corpore; sexta, ubi sit anima, quando seorsum est a corpore; septima, utrum animae hinc seiunctae humanarum rerum reminiscantur, et, recentiorum quoque auctoritate confirmetur, praeclarissimus, et doctissimus vir Petrus Duodus hoc

---

<sup>864</sup> PLOTINO, *Ennades IV*, 1-9.

non ignorans veterum Philosophorum institutum accomandandi aptum rebus ipsis, de quibus agitur, numerum septem libros *De Anima* scripsit<sup>865</sup>. Peripateticarum disputationum inscriptos, cuius quidem praeclarissimi viri eo libentius facio mentionem, quod Illustrissimi Francisci Duodi D. M. Procuratoris est filium, qui olim Utinensem summa cum laude praeturam gessit, et eius ego discessum puer tunc sum laudibus prosecutus, illeque mihi perhonorificum a civitate oblatum tropheum, sive insigne praeclarum bene gestae praeturae argumentum donavit, quod mox fuit ab illius cupidissima civitate in sacris Aedibus maioribus ad columnam affixum perpetuum futurum Civitatis universae, meaeque in tantum virum observantiae, ac pietatis testimonium.

---

<sup>865</sup> Pietro Duodo (1554-1610), letterato e diplomatico veneziano, a compimento dei suoi studi presso l'università di Padova compose un trattato sull'anima secondo la concezione di Aristotele e dei suoi commentatori. Nella sua redazione venne aiutato da Francesco Piccolomini (1523-1607), professore di filosofia naturale nell'ateneo patavino. Cfr. PIETRO DUODO, *Peripateticarum de anima disputationum libri septem*, Venetiis, ex Typographia Dominici Guerraei, et Io. Baptistae fratrum, 1575; EUGENIO GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 1966, pp. 656-661.

## CAPUT QUINTUM

Moralis Animae Harmonia declaratur, quae fit ex virtutum coniunctione bis diapason concentum efficiente, et hanc esse Doricam Platonis harmoniam ostenditur, laudesque attinguntur Summi Pontificis Xysti V.

Moralis animae harmonia (sic enim ipse appello) est, quae posita est in virtutibus persequendis, et vitis fugiendis; nam ut in Musicis τό ἐμμελές, quod consonat, et est canorum, virtus dici potest, et contra absonum, ἐκμελές, κακία, vitium, ita contra in anima, quod cum virtute coniunctum canorum, et harmonicum appellari potest, quia naturae consentaneum, et vitiosum absonum, et incongruum, quia praeter naturam, quae licet defectu materiae proclivis sit ad malum, suapte tamen natura, et per se, et ratione formae semper virtutis est appetens, nemoque est tam malus, quin si possit, cupiat esse bonus. Dividatur igitur anima cum Platone, et Ptolomaeo, in tres notissimas partes, quas supra attigimus, rationem, iram, cupiditatem. Ex his omnes oriuntur simplices harmoniae, nempe diatessaron, diapente, diapason, et sic bis diapason in anima: Plato obscurius id videtur significasse, sed Ptolomaeus apertius; ille igitur in quinto *De Raepublica* teste Plutarcho in libello *de Platonicis questionibus*, harum trium partium animae concentum harmoniae accommodavit in musicis sonis meses, hypates, et netes, quae sunt nomina chordarum,



ut secundo libro cum *de Musica* verba faciebamus, demonstravimus: adeo ut ex ordine harum partium triplex illa harmoniarum ratio consurgat: nam a ratione ad animositatem est diatessaron, ab hac ad appetitum est diapente, et a ratione ad appetitum est diapason; sed audiamus Plutarchum<sup>866</sup>:

Αὕτη γὰρ ἡ τάξις καὶ τὴν τῶν συμφωνιῶν ἀναλογίαν φυλάσσει, τοῦ μὲν θυμοειδοῦς πρὸς τὸ λογιστικὸν ὡς ὑπάτην τὸ διὰ τεσσάρων, πρὸς δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὡς νήτην τὸ διὰ πέντε, τοῦ δὲ λογιστικοῦ πρὸς τὸ ἐπιθυμητικὸν ὡς ὑπάτη πρὸς νήτην τὸ διὰ πασῶν.

Idest, ipse enim per se ordo, etiam consonantiarum proportionem tuetur, ac retinet, animositatis ad rationem, tamquam hypaten diatessaron, ad concupiscentiam vero, ut neten diapente, rationis vero ad concupiscentiam, ut hypate ad neten diapason. Sed Ptolomaeus planius, et dilucidius hanc omnem rem aperit, et explicat. Nam in concupisicibili tres sunt virtutes, quae faciunt quaternariam, σωφροσύνη μὲν ἐν τῇ τῶν φρονήσει τῶν ἡδονῶν<sup>867</sup>, temperantiam in contemnendis, ac praetermittendis voluptatibus, ἐγκράτειαν ἐν ταῖς ὑπομοναῖς τῶν ἐνδείων, continentiam, in tolerantia necessariorum, et ferenda egestate patientiam, et αἰδῶ ἐν ταῖς οὐλαβείαις τῶν αἰσχυρῶν, verecundiam in turpibus abiiciendis, et vitandis. In animositate quatuor virtutis species collocat, quae faciunt quinariam; suntque πραότης ἐν ταῖς ἀναστασίαις ὑπὸ ὀργίην, mansuetudo in ira cohibenda, ne ab illa transversa agamur, quae aequanimitas dicitur,

---

<sup>866</sup> PLUTARCO, *Quaestiones Platonicae* 8, 4, 1008d.

<sup>867</sup> Le citazioni seguenti appartengono ancora a CLAUDIO TOLOMEO, *Harmonica* 3, 5, D97, accompagnato dalla parafrasi.

ἄφοβία ἐν ταῖς ἀνεκπληξίαις ὑπὸ τῶν προσδοκωμένων δεινῶν, constantia, sive securitas, ne ab impendentibus malis labefactemur, quae impaviditas a Politiano redditur ad verbum, ἀνδρεία δὲ ἐν ταῖς καταφρονήσεσι τῶν κινδύνων, fortitudo in periculis tum subeundis tum sustinendis, sive praestandis, vel potius spernendis, καρτερία δὲ ἐν ταῖς ὑπομοναῖς τῶν πόνων, tolerantia in perferendis aerumnis, et laboribus, quae persevarantia a nonnullis quoque dicitur, quae quidem omnia efficiunt coniuncta diapason. In ratione porro septem sunt virtutis species, quae septem chordis, sive speciebus, diapason diapason respondent, quae sunt ὀξύτης περὶ τὸ εὐκίνητον, idest acumen in agilitate, sive ingenii celeritate, εὐφυΐα περὶ τὸ εὐθικτον, ingenium, in rebus manu quasi attingendis, solertia in providendo, ἀγχινοια περὶ τὸ διορατικόν, εὐβουλία ἢ περὶ τὸ κριτικόν, consilium in diudicando, σοφία ἢ περὶ τὸ θεωρητικόν, sapientia in contemplando, φρόνησις περὶ τὸ πρακτικόν, prudentia in rebus agendis, ἐμπειρία περὶ τὸ ἀσκητικόν, experientia in exercendo. Et postremo conatur ibi demonstrare Ptolomaeus, totam philosophi hominis idest perfecti, et ex omnibus virtutum speciebus diapason consonantis dispositionem toti absolutae constitutionis harmoniae esse similem, et ἰσάριθμον. Ex hac vero virtutum omnium harmonia, atque coniunctione perfectissima illa conficitur sapientia, de qua multa apud Platonicos, quam vocant etiam aliquando iustitiam. Et haec est perfectissima illa Dorica harmonia, de qua Plato meminit in *Lachete*<sup>868</sup>:

καὶ κομιδῇ μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι, ἁρμονίαν καλλίστην ἡρμωσμένος οὐ λύραν οὐδὲ παιδιᾶς ὄργανα, ἀλλὰ τῷ ὄντι ζῆν ἡρμωσμένος οὗ αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα, ἀτεχνῶς δωριστὶ ἀλλ' οὐκ ἰαστί, οἶομαι δὲ οὐδὲ φρυγιστὶ οὐδὲ λυδιστὶ, ἀλλ' ἤπερ μόνη Ἑλληνικὴ ἐστὶν ἁρμονία.

<sup>868</sup> PLATONE, *Lachete* 188d.

Idest, et sane musicus mihi videtur is esse harmoniam pulcherrimam componens, non lyram, neque ludrica instrumenta, sed vitam vera ratione componens, et temperans concordia verborum, et operum concientem secundum Doricam harmoniam; non Ionicam, aut Phrygiam, aut Lydiam, sed ea certe, quae sola vere Graeca est harmonia, et de hac harmonia idem verba facit Plato in postremo nono dialogo *De Republica*, ubi concludit, eum esse perfectum Musicum, qui harmoniam corporis ad animae harmoniam accommodet, idest virtutes utriusque rectrices coniungat. Ait enim<sup>869</sup>:

οὐκοῦν ὁ γε νοῦν ἔχων πάντα τὰ αὐτοῦ εἰς τοῦτο συντείνας βιώσεται, πρῶτον μὲν τὰ μαθήματα τιμῶν; [...]δῆλον, ἔφη, ἔπειτά γ', εἶπον, τὴν τοῦ σώματος ἔξιν καὶ τροφήν οὐχ ὅπως τῇ θηριώδει καὶ ἀλόγῳ ἡδονῇ ἐπιτρέψας ἐνταῦθα τετραμμένος ζήσει, ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ὑγίειαν βλέπων, οὐδὲ τοῦτο πρεσβεύων, ὅπως ἰσχυρὸς ἢ ὑγιῆς ἢ καλὸς ἔσται, ἐὰν μὴ καὶ σωφρονήσῃν μέλλῃ ἀπ' αὐτῶν, ἀλλ' ἀεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἀρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα συμφωνίας ἀρμοττόμενος φανεῖται, παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη, ἐάνπερ μέλλῃ τῇ ἀληθείᾳ μουσικὸς εἶναι.

Idest, itaque nonne qui sapiet, omnia sua ad hoc dirigens vivet, primum quidem disciplinas colens, quae talem sibi animum efficiunt, caetera vero contenens? Profecto inquit ille, deinde, inquam ego, neque corporis habitum, et alimentum, ut ferinae, et ratione carentis voluptatis arbitrio committens ad hanc conversus vivat, sed neque ad valetudinem respiciens, neque hoc postulans, ut fortis sit, vel sanus, vel formosus, sed semper corporis harmoniam eius, quae est in anima

---

<sup>869</sup> PLATONE, *Repubblica* IX, 591c-d.

symphoniae gratia contemperans appareat, omnino siquidem re ipsa, et vere velit esse Musicus. Nam animositas, et concupiscibilis referri possunt ad corpus, quia maxime his corpus regitur, et de his loquitur Plato, cum corpus nominat. Quod nihil est aliud, quam esse Philosophum doctrina simul, et vita, atque moribus, ut etiam ex Ptolomaeo colligitur, et hanc fuisse Platonis de hoc genere Musicae sententiam facile etiam cognoscitur ex eo, quod praeclare scriptum est in tertio *Politiae*, ubi ait<sup>870</sup>:

οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα, οὔτε αὐτοὶ οὔτε οὓς φαμεν ἡμῖν παιδευτέον εἶναι τοὺς φύλακας, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὖ ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν καὶ ἐνόητα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανώμεθα καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν, καὶ μήτε ἐν μικροῖς μήτε ἐν μεγάλοις ἀτιμάζωμεν, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οἰώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης; πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτου ἂν συμπίπτῃ ἐν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἦθη ἐνόητα καὶ ἐν τῷ εἶδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ συμφωνοῦντα, τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου, τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι;

Idest, neque Musici prius erimus, aut ipsi, aut quos ante dicebamus nobis esse erudiendos custodes, ante quam temperantiae species, et fortitudinis, et liberalitatis, et magnificentiae, et quae his consanguineae sunt, et his rursus contraria quocunque vagantia cognoverimus, et sentiamus, in quibus sunt, inesse et eas, et earum imagines, neque in parvis, neque in magnis contemnamus, sed eiusdem esse artis, et studii necesse est omnino; non igitur inquam ego cum usu evenerit et in anima pulchros inesse mores, et in forma

---

<sup>870</sup> *Ibidem* III, 402b-d.

(corporis) congruentia illis, et consonantia eiusdem in partem venientia rationis, hoc erit pulcherrimum spectaculum ei, qui possit inspicere? Et de hoc saepius in eodem libro disputat. Hinc fortasse Plautus dixit in hanc sententiam in *Mustellaria*<sup>871</sup>:

*Musice hercle agitis aetatem.*

Quare sic in hoc genere interpretabimur. Orpheus, idest sapiens vir, et perfectus, idest vere Philosophus, qualem sub Musici persona diximus intelligi, Obloquitur discrimina septem vocum, idest accommodate septem corporis, quae sunt in animositatis, et appetitus moderatione virtutes, ad septem illas rationis virtutes, ut in concentum omnibus excitatis, et ex diatessaron, et diapente, ac diapason bisdiapason in Dorica, et vere Platonica harmonia circumsonet, in qua virtutes tamquam in Musica materiali voces, ad perfectum Philosophi concentum coniungantur. Quorum quidem concentuum, et harmoniae si in terris quaeramus exemplar, perfectum habemus in Venetis Heroibus, atque Senatoribus, quibus nihil augustius, perfectissimum vero in Pontifice nostro XYSTO V. In illo enim omnes licet intueri virtutes, quae quidem velut in Musica acuti soni, et graves, sic in sanctissimo hoc, et integerrimo Viro natura dispares prudential coniunguntur: quid enim magis ab animi magnitudine est alienum, quam facilitas? Animus enim excessus natura superbus ext, ut contumax, quae tamen ita in illo sunt concordēs, atque pares, et cum animi celsitate nulli terrarum Principi, nulli Pontifici, quotquot unquam fuere, concedat, facilitate tamen mitissimi cuiusque veterum Philosophi naturam, et mores in summa rerum omnium potestate assequatur. Quid a lenitate, et clementia abest longius, quam severa

---

<sup>871</sup>PLAUTO, *Mostellaria* III, 2, 728.

illa, et catoniana gravitas, atque iustitia? Quae tamen adeo aequa sunt in hoc Pontifice proportionem conglutinata, ut non facile diudicari possit, utra sit in illo maior, ex quarum coniunctione efficitur, ut illum boni suspiciant, ac venerentur, malique metuant, et cum gratiae causa nihil statuatur, omnia tamen sint omnibus gentibus grata quae statuatur. Quas duas virtutes simul iunctas tanti fecit Plato, ut eas solum prope in foelicissimae eius Reipublicae suae Rectore, ac Principe desideret. Vult enim illum (ut testatur scriptum in secundo) imitari canes, qui domesticis, et notis sunt mitissimi, *πραότατοι* inquit ipse, externis vero, et ignotis oblatrant, sic enim illi in cives esse mites debent, ac benevoli, hostes vero acerrime oppugnare, ac persequi ab illi poenas; quod quam velit, et possit iste praestare, declavarit modo tam subito, et repentino proditorum hominum profligate, et compressa manus, quae universam Italiam latrociniis occuparat, in hostium enim numero sunt locandi mali quoque cives, et homines, quamvis indigenae, quod aliorum quietem turbant, ac pacem, violantque ius humanae societatis; ii enim vere sunt hostes patriae, et civitatum pessimi eversores, qui quidem ab huius summa iustitia, quas meriti sunt, afficiuntur poenis, et contra boni, doctrinisque et religioni dediti viri summa humanitate complectuntur, foventur, ornantur, et summis praemiis, atque honoribus cohonestantur. Ex quarum quidem dissimilium virtutum, et aliarum maximarum, atque innumerabilium, quas ne longum faciam brevitate gratia tacitus praetereo, admixtione, et aequabili Concordia perfectissimus conflatur ille Doricus, atque Platonicus concentus, cuius dulcis sonus iam omnium aures oplevit, universum terrarum orbem peragravit, et mirificos sui amores, et admirationes ubique excitavit. De quo nescio quo instincta agitato mihi nunc libet augurari, quod quemadmodum praeclara huius ductu harmoniae ad altissimam in terris, et Dei Vicariam dignitatem aditum sibi facillimum munivit, ita eiusdem nunc impulsu, ea brevi fit acturus, quae omnium hominum

superent expectationem, et posterorum etiam fidem. Sed ne a proposito nostra divertat oratio, ad ea quae restant, se illa convertit.

## CAPUT SEXTUM

Rationalis Animae harmonia, quae est Sapientia, declaratur; et quomodo diapason efficiat, explicantur Academici nominis URANICI, in quo septem litaerae, mysteria: accomodatur versus ad Musarum significationem, quae septem fuisse traduntur, numerorum septem, et novem affinitas demonstrator, novemque Musarum, et versus ad illas accomodati explicatio affertur.

Ptolomaeus in altero virtutis principio, quod scilicet ad contemplationem, et actionem pertinet, tria utriusque genera nempe contemplativi Naturale, Mathematicum, et Theologicum, activi morale oeconomicum, et politicum tribus comparat generibus harmoniae enharmonio, chromatico, et diatonico, nos in his quoque diapason animae, quae sapientia appelletur Graece σοφία, vel φρόνησις harmoniam inveniri posse arbitramur. Nam quod superius de partibus animae dicebamus, eadem de tribus utriusque generis partibus affirmare possumus, ut scilicet a naturali ad mathematicum sit Quaternaria, a mathematico, ad Theologicum sit diapason, vel etiam, quod in his singulae reperiantur consonantiae in naturali diatessaron propter tria naturae principia materiam, formam, privationem, et alia multa in Mathematico quinarium, cum quattuor sint eius species



Arithmetica, Geometria, Astrologia, et Musica. In Theologico diapason propter ordinis, et excellentiae similitudinem, cum maxime tota pene Theologia septenario constet, ut suo loco demonstrabimus, quod idem de tribus activi generis possumus affirmare, sed alia quoque ratione in his partibus diapason invenimus, nempe si contemplativo quartum genus addamus dialecticum, licet nonnulli contineri sub Theologico arbitrentur: et sic in activo erit quaternaria imperfectior, in contemplative quinaria, et ex utroque diapason. Alio item pacto deprehenditur diapason in hac sapientia, si scilicet quatuor sumamus mathematicas, et triplex genus philosophiae, vel septem artes liberales, multisque aliis modis accommodari potest, quos brevitatis studio praetermitto. Hinc in sacris litteris apud Salomonem sapientia aedificavit sibi domum septem columnis innixam de quibus locuti sumus in prima nostra disputatione. Hinc legibus constitutum est, ut in publicis Accademiis in sumendis sapientiae, et doctrinae insignibus, quod vulgus doctorare dicunt. Septem adsint sapientes, idest Doctores, qui de illius eruditione dent testimonium, iuxta legem, si quis, Codicem *De professoribus et medicis* libro 10<sup>872</sup>, et nonam glossam Bartolomei Anglici in 1. magistris, eodem titulo Abbreviato in capitulum prudentiam, numero 9. Comprobat Antonius Maria Coratus *De communi opinione* libro 1, tit. 3, num. 24 et seq.<sup>873</sup>; quod ex veterum videtur institutis fluxisse, ut prima nostra disputatione diximus de septem iudicibus poetarum a Ptolomaeo institutis. Hinc etiam privatis Accademiis est accommodatus hic numerus, quare nos quoque in huius nostrae Academiolae nomine hunc ipsum voluimus numerum adhibere; in nomine enim Uranico septem sunt literae quarum nulla sine maximo mysterio est a nobis posita, ex quibus

---

<sup>872</sup> Codex Justiniani 10.53.0, *De professoribus et medicis*.

<sup>873</sup> Antonio Maria Corazzi (XVI sec.), giurista pratico nativo di Cortona, scrisse un influente trattato intorno alla *communis opinio*, l'opinione prevalente in dottrina sull'interpretazione e l'applicazione delle fonti normative. Cfr. ANTONIO MARIA CORAZZI, *Tractatus De communi V.I. doctorum opinione constituenda, attendenda & pœnis recedentium ab ea in tres libros diuisus*, Venetiis, Val. Panitius, 1572.

quidem mysteriis quaedam bona cum Academicorum venia nunc in medium afferam, reliqua vero, quae reconditiora sunt, nefas habemus pronunciare. Ut enim Romani triplex suae civitatis habebant, quorum duo, ῥώμην, et ἄνθουσαν, Romam, et Florentiam, unde Florentia colonia, omnibus erant nota. Tertio vero tamquam mysterium tacitum tenebant, summoque obstringi scelere arbitrabantur eum, qui enunciasset. Ita nos quoque quaedam nostri nominis, nostrique insignis mysteria omnibus cognoscenda proponimus, quaedam vero reconditiore silentio sacramus. Primum igitur (ut nunc ea omittam, quae praeclare dixit Camillius noster Academicus, cum de hac re ipsa, ex Academicorum mandato, disputaret<sup>874</sup>) litera V, qua inchoatur hoc nomen, repraesentat Venetae Urbis nomen, quam omnes incolimus, Venetorum Imperium, cui nos omnes paremus, et Pontificem XYSTVM V Maximum, sub cuius divino Pontificatu, et auspiciis caepta est, et corroborabitur etiam (ut spero) Academia, R. cum litera sit canina, multos nobis pollicetur obtrectatores, ac maledicos, quos tamen tacite admonet eadem litera se caninam pellem (ut aiunt) rodere. Eadem litera, cum in numeris ducenta referat, dualitas vero in mysticis pro discordia ponatur, denunciat nobis multas Academicorum dissensiones, discrepantesque voluntates, quos tamen eadem litera eiusdem numeri mysterio admonet, quod nisi eorum cum caeteris convenerit opinio, atque congruet, binarius fiet, et illi a nobis dividuntur, et eiicientur. A, tertia litera cum princeps sit in alphabeto, et in numeris unitatem referat, unanimiorem Academicorum declarat, taciteque etiam admonet Academicos, ut primos non deserant auctores, ab eorum consiliis, et institutis non recedant, hi enim sunt, qui maxime saluti huius consulunt Academiae, quibus nihil antiquius, quam illius tueri dignitatem, qui eam, ut filiam amant, ut parentem colunt, ut dominam venerantur. Inter quos non inficior, imo profiteor

---

<sup>874</sup> Giulio Camillo Delminio, letterato e filosofo, celebre per l'originale riproposizione della mnemotecnica.

me unum esse, quique nemini in hac colenda, et amanda concedam, qui enim non possum eam in oculis ferre, cum domi meae, quasi in aliquo Musarum sacrario sit instituta, prima iecerit sui fundamenta? Quod eo libentius inculco, ut ex quorundam Academicorum animis evellatur opinio, qui me rebus novis studere suspicantur, ferreus enim sim, si illam, quam propemodum ipse genui, deseram, et potius in coloniam aliquam transire velim, quam in propria, et prima sede commemorari? Verum ut in orbem propositi revertar, haec tria verba simul iuncta finem significant, οὐρα enim graece caudam significat, quae pro fine usurpatur, reliqua quatuor verba victoriam pollicentur, νίκη enim graece est victoria: si enim unanimes permanserimus, tandem victores, et voti compotes, quod maxime optamus, assequemur. Sed aliud quoque in hoc nostro nomine inest mysterium, si graece legamus. Inchoat enim a septenario, desinit in septenarium, et totus est septenarius. Nam primum ab ο micron incipit, quae litera septuaginta in numeris refert, et in eandem desinit, in diphtongum enim desinit οι, in quo convenit praeclare nomini cum ipso Coelo, nam firmamentum, et stellifer globus, quem pro insigni accepimus, septem millibus annorum peragit suum cursum, et motum, ut testantur astrologi, septem praeterea in se continet planetarum globos, quos secum circumvoluit, et multos habet stellarum coetus ex septenario constantes, ut suo loco ostendetur, et omnes istius nominis literae, οὐρανικοί, si subducantur numeraliter, efficient 931, quo novem Musarum chorum repraesentat, quae omnes in nostra Academia dominantur, nulla enim ars hic desideratur, nullius rei cognitio abest. Ternarius triplex genus personarum designat, vel triplicem ordinem Academicorum. Sunt enim quidam, qui honoris tantum, et observantiae causa sunt Academici, ut praeclarissimi ex Veneta Nobilitate viri, alii qui sustinent hoc proludendi munus, qui in hanc palaestram descendunt, in hac versantur arena, atque Sole; alii

praeterea, qui sua tantum opera, et ministeriis inserviunt Academiae praestantissimi in suis artibus viri. Unum vero illud unanimitatem, et omnium coniunctionem significat, sed haec de nomine satis sint, ne forte ea, quae sunt sacro digna silentio, temere hunc effutiam. Possumus praeterea dicere, quod hoc loco sapientem informans, sive describens Maro per septem discrimina vocum, intelligat chorum Musarum, ut quoniam per illum omnes artes, ac scientiae intelliguntur, ex omnium admixtione constitui sapientem velit, cum maxime fabulae testentur Orpheum ipsum ad Musarum numerum lyrae nervos accommodasse, quod confirmat Arati Intepres, qui ait<sup>875</sup>:

επτάχορδος δὲ ἦν αὐτή, ἣν Ἑρμῆς κατ' ἀριθμὸν τῶν πλανητῶν ἐκ  
χελώνης κατασκευάσας Ἀπόλλωνι [...], ὃς εννεάχορδον ἐποίησεν  
αὐτὴν ἀπὸ τοῦ τῶν Μουσῶν ἀριθμοῦ

Idest, septichordis erat ea (lyra) quam Mercurius ex numero Planetarum extractam Apollini dedit, hic vero Orpheo tradidit, qui novem chordarum eam fecit ex numero Musarum, quem secutus Rufus Festus Avienus in sua paraphrasi dixit<sup>876</sup>:

*Hanc ubi rursus*

*Concentus superi complevit pulcher Apollo*

*Orphea Pangeo docuit gestare sub antro,*

*Hic iam fila novem docta in modulamina movit*

*Musarum ad speciem Musa satus, ille repertor*

---

<sup>875</sup> *Scholia in Aratum*, 269, 34-36.

<sup>876</sup> AVIENO, *Aratea*, 621-626.

*Carmina Pleiadum numero deduxerat.*

Quem subsecutus Pontanus de lyra Orphei loquens, dixit<sup>877</sup>:

*Ecce novem cum pectine chordas Emoludans.*

Quam etiam opinionem retinet auctor Comment in Germanici fragmentum in Sicilia repertum. His accedit optimus, et locuples testis Callistratus, qui in describendo Orphei simulachro idem affirmat dicens<sup>878</sup>

μετεχειρίζετο δὲ τὴν λύραν, ἣ δὲ ἰσαρίθμους ταῖς Μούσαις ἐξῆπτο τοὺς φθόγγους

tractabat autem lyram, et haec aequali musis numero chordarum compacta erat. In quo tamen non concesserim Orpheum novem chordas in lyra constituisse, cum constet septem tantum fuisse Musas, sed Musis, quae septem eran accommodasse. Huius vero opinionis de septem tantum Musis auctor est Epicharmus in Hebes nuptiis, ubi septem tantum dicit esse Musas, et filias Pieri (unde Pierides) Pimpleidosque Nymphae, quarum haec facit nomina Nilus, Tritone, Asopus, Heptaporta, Achelois, Triptoplus, et Rhodia, quo numero dictas alii dixerunt ob lyrae septem chordas, et septem compactam cicutis fistulam, septem planetas, septem climata, totidemque vocales,

---

<sup>877</sup> Giovanni Gioviano Pontano (1429-1503), umanista e profondo conoscitore della cultura classica, nella sua intensa attività letteraria produsse poemi e trattati a carattere astrologico e naturalistico, tra cui l'*Urania sive de stellis*. Cfr. GIOVANNI PONTANO, *Urania sive de stellis*, Venetiis, In aedibus Aldi, 1513, III, *De Lyra et Orptheo*, f. 69.

<sup>878</sup> CALLISTRATO, *Statuaram Descriptiones* 7, 13-14.

quod etiam erudita illa natio Aegyptiorum significavit, quae, ut scribit Orus, per septem vocales Musas intelligebat. Et ne a recepta de Musis novem inter homines opinione recedamus, licet novem esse dicantur, optime tamen septenario comprehenditur. Nam novenarius numerus in septenario continetur, ter enim tria faciunt novem, et ter etiam tria sunt in septenario, nam primum duo sunt ternaria, quae cum monade, quae superest aliud conficiunt ternarium, quod etiam annotasse mox reperi Ficinum in *Timaeum*, et Stephanum Theupolum in *Academicis contemplationibus*<sup>879</sup>, quare maxima horum duorum numerorum novem, et septem declaratur esse coniunctio, et affinitas, sive similitudo, quia se mutuo complectuntur, eaque de causa alter pro altero etiam saepius usurpatur, et nos hoc loco possumus dicere potuisse Vergilium septem pro novem ratione metri, quod etiam alias fecit, ut in IX *Aeneadis*, ubi ait<sup>880</sup>:

*Cum septem surgens sedatis annibus altus*

*Per tacitum Ganges*

Nam secundum Senecam in situ Indiae novem alveis fluit Ganges, et in *Bucolicis*, cum vellet imitari, et exprimere illud Theocritum, ut multa fecit alia, in octavo Idyllio<sup>881</sup>:

ἦ μάν τοι κήγὼ σύριγγ' ἔχω ἐννεάφωνον

*Estque novem certenobis quoque fistula vocum, ipse dixit*<sup>882</sup>

---

<sup>879</sup>Stefano Tiepolo, letterato e patrizio veneto, autore delle *Academicae Contemplationes*. Cfr. STEFANO TIEPOLO, *Academicarum contemplationum libri decem*, Venetiis, apud P. Dehuchinum, 1576.

<sup>880</sup>VIRGILIO, *Aen.* IX, 30-31.

<sup>881</sup>THEOCRITO, *Idylla* 8, 21.

*Est mihi disparibus septem compacta cicutis.*

Septem usus pro novem, quem numerum posuit Theocritus. Novem porro frequenter pro septem quoque usurpatur, ut probavit Nicander, qui cum mentionem faceret, de quodam genere scorpionum, quibus septem tantum insunt sphondyli, idest vertebrae spinarum dixit<sup>883</sup>:

Σφόνδυλοι ἑννεάδεσμοι

Idest, sphondyli novem nodorum, quo etiam modo usus est Vergilius in primo *Aeneidis*, cum ait<sup>884</sup>:

*Fontem superare Timavi*

*Unde per ora novem vasto cum murmure montis*

*It mare proruptum, et pelago premit arva sonanti.*

Constat enim Timavum fluvium septem tantum habere ora, ut testatur Strabo in quinto *Geographiae*, et Martialis quoque, qui ait<sup>885</sup>:

*Et tu Ledaeo felix Aquileia Timavo*

*Hic, ubi septenas Cyllarus hausit aquas.*

---

<sup>882</sup>VIRGILIO, *Bucolicae* II, 36.

<sup>883</sup>NICANDRO, *Theriaca*, 781.

<sup>884</sup>VIRGILIO, *Aen.* I, 244-246. Il Timavo è un fiume carsico che scorre tra Croazia, Slovenia e Friuli.

<sup>885</sup>MARZIALE, *Epi grammata* XXV, 5-6.

Quod multi alii asserunt, et res ipsa ostendit, audivi enim ego de multis, qui illum viderunt, septem tantum esse, licet Pomponius Mela, et alii nonnulli Vergilium secuti, non bene hoc intellecto mysterio, et sensu, dicant novem capitibus exurgere. Hinc excusari potest, atque defendi Servius Grammaticus, quem nonnulli accusant, quod sibi non constet, cum in octavo dicat septem esse Aeolias, in quo omnes conveniunt scriptores, Strabo, Diodorus, Pomponius Mela, Plinius, Solinus, Homeri, et Apollonii grammatici interpretes; in primo autem dicit esse novem, cum scilicet affines sint hi numeri, et alter pro altero usurpetur. Ambo praeterea hi numeri pro infinito poni consueverunt, ut postea dicitur. Ea autem ratione, hic Musae novem positae pro septem, qua novem illi orbes Coeli, et globi septenario comprehenduntur, in quibus ipsae etiam Musae a poetis, a Platone etiam, et Martiano Capella dicuntur residere, nam ex illis fieri dicunt symphoniam diapason, quam constare diximus, et fieri ex septem distinctis intervallis sonis, quae etiam ipsa diapason horum declarat coniunctionem numerorum, nam ipsa cum sit ex septem intervallis, conflatur tamen ex quatuor, et quinque, nempe ex diatessaron, et diapente consonantiis, ut veteres omnes Musici docent, quod declarat Ficinus in *Timaeum*, ubi admonet neminem turbari debere, quod dicat hanc fieri ex diatessaron, et diapente, quae faciunt novem, cum diapason octo tantum habeat sonos septem intervalla, sex tonos; dicit enim in compositione consonantium coniungi sonos propter septenarii terminum, quem praeterire non licet<sup>886</sup>, cui ego addiderim hanc quoque causam, nempe numerorum similitudinem, et affinitatem. Qua etiam ratione (ut ad rem redeamus) apud Martialem in primo, Iuppiter enneaphtonon Chelym loeva innitens permit, per quam intelliguntur

---

<sup>886</sup>Cfr. FICINO, *Opera*, II, pp.1456-1457.



sphaerae coelestes<sup>887</sup>. Nam in diapason sunt duo tetrachorda, quae per συνάφειαν coniunguntur in mese, quae si bis pulsetur, evadit quodammodo octochordum, et Pythagoras servato eodem Musicae genere per διέξυσιν distinguens illa tetrachorda, et adiecta illa chorda, quae dicitur προσλαμβανόμενος, latino dici assumpta potest, effecit octochordum. His igitur octo sonis diapason comparantur, et respondent primae octo Musae; Nona autem ponitur pro tota ipsa concinnentia diapason, quod demonstravit Hesiodus praestantissimus Poeta, qui enumerans nomina Musarum nonam appellavit προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων<sup>888</sup>, idest, praestantissima omnium, quasi in illo verbo ἀπασέων demonstrare vellet per hanc intelligi diapason concentum, quam etiam a caeteris seiunctam appellat, caeterarum enim octo nomina duobus versibus sunt complexa, quatuor in unoquoque versu enumeratis, ad significandum duo tetrachorda, et nona unum ipsa versum integrum occupante, ait enim in *Theogonia*<sup>889</sup>:

ἐννέα θυγατέρες μεγάλου Διὸς ἐκγεγαυῖαι,  
 Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε Θάλειά τε Μελπομένη τε  
 Τερψιχόρη τ' Ἐρατώ τε Πολύμνιά τ' Οὐρανίη τε  
 Καλλιόπη θ': ἧ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων.

*Supremi ter terna Iovis divina propago*

*Clioque, Euterpeque, Thaliaque, Melpomeneque,*

---

<sup>887</sup> Cfr. MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, I, 66: “laeva enneaphtongon chelyn [...]imprimebat”.

<sup>888</sup> ESIODO, *Theogonia* 79.

<sup>889</sup> *Ibidem*, 75-79.

*Terpsichoreque, Eratoque, Polymniaque, Uranieque,*

*Calliopeque, inter longe haec praestantior omnes.*

Quam nostram de his Musis sententiam ex Hesiodo valde comprobatur Marsilius Ficinus in *Ionem* Platonis, ubi probatur furorem poeticum ab ipsis Musis proficisci, sic enim ait suis singulas musas sphaeris accommodans. Calliope Musa vox est ex omnibus resultans sphaerarum vocibus, Urania coeli stelliferi per dignitatem sic dicta, Polymnia Saturni propter memoriam rerum antiquarum, quam Saturnus exhibet, et siccam, frigidamque complexionem, Terpsichore Iuppiter, salutifer enim Choro hominum, Clio Martis propter gloriae cupiditatem, Melpomene Solis, quia totius Mundi temperatio est, Erato Veneris propter amorem, Euterpe Mercurii propter honestam in gravibus rebus delectationem, Thalia Lunae propter viriditatem eius humore rebus exhibitam, quarum omnium ordinem si quis velit subiecta figura quasi ea, quae oculis cernuntur, et ipsa manu contingi possunt, agnoscere, legat Zarlinum in secunda parte *Institutionum*, c. 29<sup>890</sup>, sed maxime omnium hanc rem ostendit Macrobius, qui libro secundo, c. 3 in *Somnium Scipionis* citato ipso etiam Hesiodo, sic ait<sup>891</sup>:

*Theologi quoque novem Musas octo sphaerarum musicos cantus, et unam maximam concinentiam, quae constat ex omnibus esse voluerunt, unde Hesiodus in Theogonia sua octavam Musam Uraniam*

---

<sup>890</sup> GIOSEFFO ZARLINO, *Le Istitutioni harmoniche*, cit., pp. 101-103, in part. p. 103: “Ma Platone accommodò a ciascuna sfera (come nella Prima parte ho detto ancora) una Sirena, cioè una delle nove Muse, che manda fuori (come dice) la sua voce, o suono, dal quale nasce l’harmonia del Cielo. Et benche non ponga l’ordine loro, nondimeno il dottissimo Marsilio Ficino sopra quello del Furor poetico di Platone lo pone; et applica alla prima sphaera lunare la Musa detta Thalia, Euterpe a Mercurio, Erato a Venere, al Sole Melpomene, et così le altre per ordine; come nella figura si uede. E ben vero, che attribuisce Calliope a ciascuna sphaera, per dinotarci il concerto, che nasce dalle voci di ciascuna”.

<sup>891</sup> MACROBIO, *In somnium Scipionis* II, 3, 1-2; trad. it. cit., pp. 452-453.

*vocat, quia post septem vagas, quae subiectae sunt, octava stellifera superposita proprio nomine coelum vocatur, et ut ostenderet nonam esse, et maximam, quam conficit sonorum concors universitas, aiecit Καλλιόπη θ': ἡ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων, ex nomine ostendens ipsam vocis dulcedinem nonam Musam vocari, nam Καλλιόπη optimae vocis graeca interpretatio est, et ut ipsam esse, quae constet ex omnibus pressius indicaret assignavit illi universitatis vocabulum, προφερεστάτη ἀπασέων.*

Hic igitur alius huius versus sensus erit Orpheum, idest sapientissimum philosophum omnium artium., et scientiarum, quae per Musas significantur, et in ἐγκυκλοπαιδεία continentur cognitionem, atque intelligentiam comprehendere, et ex illarum inter se admixtione, et temperantia fieri perfectum, et perfectissimam in sapientia harmonium concinere diapason. Et hanc fuisse musicam illam existimo, qua institui dicebantur a Chirone summi illi, et invicti Heroes Hercules, et Achilles, et alii, quaque fretus Thamyras Musas est ausus ad certamen provocare, ut scribit Homerus in *Navium Catalogo*<sup>892</sup>, sed quia sibi nimium tribuebat, cum non esse perfectus, ideo dictus est luce fuisse a Musis orbatus

---

<sup>892</sup> Il *Catalogus navium* è un passaggio del secondo libro dell'Iliade dove si elencano contingenti degli Achei giunti a Troia per nave (*Iliade* II, 493-760). Cfr. OMERO, *Iliade* II, 594-600, trad. it. a cura di Rosa Calzecchi Onesti, in ID., *Iliade*, Einaudi, Torino, 1993: “[...] là dove le Muse fattesi avanti al tracio Tàmiri tolsero il canto, mentre veniva da Ecalia, da Euríto Ecaleo e si fidava orgoglioso di vincere, anche se esse, le Muse cantassero, figlie di Zeus egíoco! Ma esse adirate lo resero cieco e il canto divino gli tolsero, fecero sì che scordasse la cetra [...]”. I versi celebrano il mitico poeta e musicista Tamiri, il quale, per essersi vantato di essere superiore nel canto alle Muse, venne da loro accecato, perdendo ogni abilità musicale e canora.

## CAPUT SEPTIMUM

De rhythmorum septem generibus agitur, quorum quattuor in corpore deprehenduntur, saltatorius Medicus, sive pulsus, de quibus multa, respirationis, et ordinis, tria in animo, Musicus, Poeticus, et Oratorius, et horum plures species explicantur; duo praeterea genera in mente, et interioribus sensibus posita demonstrantur.

Explicatis iam omnibus, quae ad hodiernam videbantur facere interpretationem, antequam finis imponatur, videtur nobis esse faciendum, ut quod sumus polliciti, praestemus, et de numeris, idest rhythmis agamus. Sciendum igitur, quod numerus apud Latinos duo complectitur, quae apud Graecos separatis, et propriis nominibus appellantur. Nam significat ἀριθμόν, qui est ille numerus Arithmeticus, quo numeramus, et rhythmum ῥυθμόν, de superiori, quoniam inferius multa dicentur, nullum a nobis hoc loco fiet verbum, neque de hoc cum supra de numeris loquebamur, intelleximus, sed de rhythmo (de quo polliciti sumus) pauca dicamus. Est igitur hic numerus ῥυθμός aut in his, quae sunt corporis, aut in his, quae sunt animi. Numerus in his, quae sunt corporis duobus sensibus deprehenditur, nempe visu, et tactu, vel mixtis, nempe visu, et auditu,

vel tactu, et auditu; Numerus in his, quae sunt animi, uno tantum sensu exterior auditu percipitur, et triplex est; Musicus, Oratorius, Poeticus, adeo ut diapason quoque in hac numerorum partitione fiat; in corpore enim sunt quatuor, et fit diapente; in animo tres, et fit diatessaron, rursus quia et novem sunt in diapason, et novem pro septem ponitur, duo alia quoque genera superaddemus, quae percipiuntur tantum mente, et cogitatione, sensibusque interioribus. Rhythmus igitur primus est, qui visu in corpore deprehenditur in saltatione, quam Graeci ὀρχησιν dicunt, in progressu, atque regressu saltantium, ex eoque dici potest, saltationis, graece ὀρχησικὸς, definiturque is numerus (ut Philoponus in 2 *de Anima Aristotelis Commentario*) συμμετρία τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ ἡ κίνησις γίνηται<sup>893</sup>, idest commensuratio temporis, in quo fit motus. Quem Lucianus in dialogo Περὶ Ὀρχήσεως, idest *De Saltatione*, appellat εὐτακτον ἔμβασιν τοῦ ποδὸς<sup>894</sup>, idest ordinatum pedis progressum; nec minorem fere vim habet hic numerus ad imitandum, quam habet Musicus, quod facile declaravit Demetrius ille, qui cum spectasset quendam peritissime saltantem, fassus est eum loqui, cum tamen hanc artem prius tanquam inutilem, et nihil huiusmodi habentem non sprevisset solum, sed etiam maledictis fuisset infectatus, de quo sic scribit Lucianus in supradicto dialogo<sup>895</sup>:

τότε κατὰ τὸν Νέρωνα εὐδοκιμῶν ὀρχηστής, οὐκ ἀσύνητος, ὡς φασιν, ἀλλ'εἰ καὶ τις ἄλλος ἐν τε ἱστορίας μνήμη καὶ κινήσεως κάλλει διενεγκῶν, ἐδεήθη τοῦ Δημητρίου εὐγνωμονεστάτην, οἶμαι, τὴν δέησιν, ἰδεῖν ὀρχούμενον, ἔπειτα κατηγορεῖν αὐτοῦ καὶ ὑπέσχετό γε

<sup>893</sup> GIOVANNI FILOPONO, *In Aristotelis de anima libros commentaria* II 8, p. 420b5, 15-16.

<sup>894</sup> LUCIANO, *De Saltatione*, 10.

<sup>895</sup> *Ibidem*, 63.

ἄνευ αὐλοῦ καὶ ἄσμάτων ἐπιδείξεσθαι αὐτῷ. καὶ οὕτως ἐποίησεν: ἡσυχίαν γὰρ τοῖς τε κτυποῦσι καὶ τοῖς αὐλοῦσι καὶ αὐτῷ παραγγελίας τῷ χορῷ, αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ὠρχήσατο τὴν Ἀφροδίτης καὶ Ἄρεος μοιχείαν, Ἥλιον μηνύοντα, καὶ Ἥφαιστον ἐπιβουλεύοντα καὶ τοῖς δεσμοῖς ἀμφοτέρους, τὴν τε Ἀφροδίτην καὶ τὸν Ἄρη, σαγηνεύοντα, καὶ τοὺς ἐφεστῶτας θεοὺς ἕκαστον αὐτῶν, καὶ αἰδουμένην μὲν τὴν Ἀφροδίτην, ὑποδεδοικότα δὲ καὶ ἰκετεύοντα τὸν Ἄρη, καὶ ὅσα τῇ ἱστορίᾳ ταύτῃ πρόσσεστιν, ὥστε τὸν Δημήτριον ὑπερησθέντα τοῖς γιγνομένοις τοῦτον ἔπαινον ἀποδοῦναι τὸν μέγιστον τῷ ὀρχηστῇ ἀνέκραγε γὰρ καὶ μεγάλη τῇ φωνῇ ἀνεφθέγξατο, ‘ ἀκούω, ἄνθρωπε, ἃ ποιεῖς: οὐχ ὀρῶ μόνον, ἀλλὰ μοι δοκεῖς ταῖς χερσὶν αὐταῖς λαλεῖν.

Idest, qui tunc Neronis tempore florebat Saltator non imperitus (ut aiunt) sed si quis alius in historiae etiam monumentis motionis dignitate excellens, petivit a Demetrio aequissimam mihi videtur petitionem, ut se saltem spectaret, et mox eum reprehenderet, et pollicitus est sine tibiis, et cantu se illi ostensurum, itaque fecit, cum enim sonantibus, et tibiis pulsantibus, ipsique choro silentium imperasset, ipse per se saltavit, Veneris et Martis adulterium Solem enarrantem, Vulcanum insidias componentem, et utrunque Martem, et Venerem laqueis implicantem, omnes singillatim assistentes deos, et prae pudore erubescens Venerem, timentem vero, et supplicantem Martem, et quaecunque in hac sunt fabula, ut Demetrius vehementer his delectatus, eam laudem tribuerit, quae maxima (dari poterat) saltatori. Clamavit enim, et magna voce dixit: audio o homo quae facis, et non video solum, sed mihi videris manibus ipsis loqui. De quo quidem genere, idest arte saltandi multa ibi Lucianus, qui miris eam modis in coelum tollit, omnium scientiarum probans esse

partecipem. Huiusmodi saltationis genus describit Xenophon libro 6  
Ἀναβάσεως Κυρί, ait enim<sup>896</sup>:

Μετὰ τοῦτο Αἰνιάνες καὶ Μάγνητες ἀνέστησαν, οἱ ὠρχοῦντο τὴν  
καρπαίαν καλουμένην ἐν τοῖς ὅπλοις. Ὁ δὲ τρόπος τῆς ὀρχήσεως ἦν, ὁ  
μὲν παραθέμενος τὰ ὄπλα σπεῖρει καὶ ζευγηλατεῖ, πυκνὰ δὲ  
στρεφόμενος ὡς φοβούμενος, ληστής δὲ προσέρχεται: ὁ δ' ἐπειδὴν  
προΐδηται, ἀπαντᾷ ἀρπάσας τὰ ὄπλα καὶ μάχεται πρὸ τοῦ ζεύγους: καὶ  
οὔτοι ταῦτ' ἐποίουν ἐν ῥυθμῷ πρὸς τὸν αὐλόν

Post hoc Aenianes, et Magnetes surrexerunt, qui saltabant Carpeam,  
quem vocant, in armis; modus verus saltationis est hic: unus depositis  
armis seminat, et ducti boves frequenter se convertens, quasi timens,  
latro vero accedit, hinc vero ubi hoc animadvertit, omnibus sumptis, ad  
plaustrum pugnat, et hi haec faciebant in rhytmo, ad tibias. Multaque  
alia genera ibi saltationum recenset, quae licet ipse dicat ab illis facta  
ad tibias, tamen in eo ipso declarat fieri etiam potuisse sine tibiis. De  
hoc genere rhythmici, et saltantium, qui rhythmico imitantur, loquitur  
Aristoteles in libro *De Poetica*, ubi ait<sup>897</sup>:

αὐτῷ δὲ τῷ ῥυθμῷ μιμοῦνται χωρὶς ἀρμονίας ἢ τῶν ὀρχηστῶν (καὶ  
γὰρ οὔτοι διὰ τῶν σχηματιζομένων ῥυθμῶν μιμοῦνται καὶ ἦθη καὶ  
πάθη καὶ πράξεις)

---

<sup>896</sup> SENOFONTE, *Anabasi* VI 1, 7-10.

<sup>897</sup> ARISTOTELE, *Poetica* 1447a, 26-29.

Idest, ipso autem rhyhtmo imitantur absque harmonia quidam ex numero saltatorum: hi enim per figuratos numeros, imitantur mores, affectus, et actiones. Cuius quidem rhythmici similitudine, quia fit ex pedum tum progressu, tum regressu ἄρσει, καὶ θέσει in rhyhtmo poetico, atque oratorio dicti sunt pedes, illae syllabarum tum brevium, tum longarum copulationes, ex quibus fiunt metra, quod confirmat Philoponus in *Commentario* libro 2 *de Anima Aristotelis*, ubi ait<sup>898</sup>:

ὅταν γὰρ ἡ ταχεῖα καὶ βραδεῖα τῶν ποδῶν ἄρσις καὶ θέσις λόγον ἔχωσι πρὸς ἄλληλα, ῥυθμὸς γίνεται, καὶ ἐντεῦθεν ἀπὸ μεταφορᾶς τούτων ἡ τοιάδε τῶν συλλαβῶν συμπλοκή, ἣν παραλαμβάνομεν πρὸς τὴν τῶν μέτρων γένεσιν, πόδες ἐκλήθησαν. καὶ ἐπὶ αὐλῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων

Idest, quando enim tarda, et celer pedum sublevatio, et depositio proportionem invicem habuerint, fit rhythmus, et hinc a similitudine harum syllabarum coagmentatio, quae assumitur ad metrorum compositionem pedes sunt appellati, et eadem ratione etiam in plausu manuum, et tiliarum, et aliarum huiusmodi rerum, quod idem omnino iisdem fere verbis refert Suidas. De hoc autem numero loquitur Vergilius in *Bucolicis* cum ait<sup>899</sup>:

*Tum vero in numero Faunosque, ferasque, videres*

---

<sup>898</sup> GIOVANNI FILOPONO, *In Aristotelis de anima comm.*, II.8, p. 420b5.7, 9-14.

<sup>899</sup> VIRGILIO, *Bucolicae* VI, 6, 27-28.



*Ludere.*

Rhythmus porro tactu in corpore deprehenditur, in cordis, et arteriarum pulsu, qui quoniam a medicis praecipue cognoscitur, et exercetur medicus rhythmus appellatur. Hic sic definitur (ut refert Ioseph Struthius in primo libro *de Arte Sphygmica*)<sup>900</sup>:

ὁ ῥυθμὸς λόγος ἔστιν τῶν ἐν σφυγμῶ χρόνων πρὸς ἀλλήλους.

Idest, rhythmus est temporum, qui sunt in pulsu inter se proportio, λόγος autem, idest proportio est (ut ait Euclides libro 5)<sup>901</sup>

δύο μεγεθῶν ὁμογενῶν ἢ κατὰ πηλικότητά ποια σχέσις.

Idest, duorum eiusdem generis secundum quantitatem unius ad alterum habitudo; tempus autem est de genere quantitatis, quare si comparemus unius temporis quantitatem ad alterius, ex ea collatione constabit, ultra alteram excellat, an vero sint pares. Dicunt autem medici quatuor tempora in quolibet inesse pulsu, primum vocant tempus διαστολῆς, idest tempus, quo distenditur arteria, quilibet enim motus fit in tempore, ut ait Aristoteles. Secundum tempus dicitur συστολῆς, systoles, idest quo contrahitur arteria, tertium tempus quietis superae, quartum tempus quietis inferae. Supera quietes est, quae fit post distensionem, antequam incipiat contractio, necesse enim est inter duos contrarios sibi motus unius corporis, quietem esse mediam

---

<sup>900</sup>Cfr. JOSEPHUS STRUTHIUS, *Sphygmicae artis*, cit.

<sup>901</sup>EUCLIDE, *Elementa* V, def. 3.

(ut omnium philosophorum sectae confirmant). Inferam vero quietem vocant eam, quae fit post contractionem, antequam incipiat distension. Praeter hos etiam est aliud tempus, quod occultum, et incertum dicunt esse, Graeci vocant ἄρρητον, quod est adeo diminutum, ut nulla nota musica fere exprimi possit, ne minima quidem, ut caetera, non ita tamen, ut sit omnino indivisibile. Herophilus hoc tempus primum appellabat, philosophi nunc dicunt, vel instans. Fuerunt autem variae de his temporum proportionibus sententiae apud veteres, tresque precipue, de quibus supradicto libro Struthius, et alii medici quamplurima. Sortitus autem est hic in pulsu rhythmus nomina varia, et differentias, secundum varia temperamenta sexus, aetates, partes anni, et regiones. Aliquando enim dicitur εὐρυθμος, cum pulsus, temperamentum, sexus, veta etas rhythmum proportionem servaverint suam; interdum ἄρρυθμος, idest quasi sine rhythmum, qui est cum in pulsu rhythmum proprium labefactat, veta etas, vel temperamentum, vel sexus desciscendo scilicet a proprio rhythmum, sic autem dicitur, non quod rhythmum omnino careat pulsus, nulla enim aetas, nullus sexus, nullum temperamentum rhythmum carere potest; quilibet enim pulsus habet rhythmum, sed dicitur, quod fit vitium native pulsus, estque duplex hic παράρρυθμος, quod fit, cum aetatis suae rhythmum pulsus non habet, sed vicinae, ut si senex propter aegritudinem incidat in pulsum constitutae aetatis, quae sibi proxima; ἐτερόρρυθμος, qui accipit non vicinae, sed cuiusvis alterius rhythmum, ut si senex incidat in pulsum puerilis aetatis. Alius etiam dicitur ἔκρρυθμος, qui fit in pari proportione, videlicet cum distensio, vel contractio altera alteram excedit, et nullius aetatis pulsus rhythmum retinet, sed externus est, et inconueniens, quare etiam dicitur rhythmum inaequalis, qui multis fit modis, quemadmodum tradidit Herophilus, ex cuius doctrinae fontibus sunt hae desumptae divisiones. Deprehenditur porro rhythmum tactu, et auditu in spirantis, et respirantis motu,

deprehenditur visu, et auditu, ut in fabrorum malleis, de quo loquitur Maro, cum ait de Cyclopibus<sup>902</sup>:

*Illi inter se multa vi brachia tollunt*

*In numerum*

Ex quo Pythagoras accepit rhythmum Musicum, nam (ut inquit Cicero) distinctio, et aequalium, et saepe variorum intervallorum percussio numerum conficit, quem eodem modo in cadentibus guttis, quod intervallis distinguntur notare possumus, quod etiam evenit in plausu manuum, κροτήσῃ, quatenus secundum ἄρσιν, et θέσιν, idest sublevationem, et depositionem manuum rata inter se celeritatis, et tarditatis proportionem conficitur, quibus quidem numerorum generibus, eadem definitio convenit, quae priori numero nempe saltantium. Rhythmus vero in his, quae sunt animi, deprehenditur primum auditu in sono, scilicet et voce, qui licet fiant per instrumenta corporis, tamen quia ab animo proficiscuntur, et artes, in quibus hic versatur rhythmus, sunt dotes animi, eum esse animi diximus. Est autem triplex nempe Musicus, Oratorius, Poeticus, maximaque hi inter se cognatione continentur; nam hi ab aliis prioribus distinguntur, nec eodem modo, quo illi fiunt, in illis enim spectatur celeritas, et tarditas, τὸ ταχὺ, καὶ βραδὺ, in his eorum loco longitudo, et brevitās τὸ μακρὸν, καὶ βραχὺ, sed parum differunt, et haec illis pari proportionem respondent, ut testatur Philoponus, qui ait<sup>903</sup>:

ἀναλογεῖ δὲ τῷ βραδεῖ τὸ μακρὸν, τῷ δὲ ταχεῖ τὸ βραχὺ

---

<sup>902</sup> VIRGILIO, *Aen.* VIII, 452-453.

<sup>903</sup> FILOPONO, *In Aristotelis de anima comm.* II 8, p. 420b5.7, 28-29.

Nec quisquam miretur, quod id de Musico dixerim, cum videatur in Musica acutum, et grave spectari, nam haec melos faciunt, non rhythmum. Breve vero, et longum rhythmum constituunt. Musicus autem rhythmus est (ut definit Aristoxenus Musicus) τάξις τῶν χρόνων, ordo temporum, quae definitio licet sit in universum, et omnia rhythmorum genera complectatur, (nam tempus est minima pars eius spatii, quod est in voce, aut sono, aut aliquot motu corporis, nihil aliud demum, nisi mora brevissima nullas habens partes, veluti ἄτομος, quod respondet in Geometria puncto, quem στιγμήν, vel σημείον, vocant, et in Arithmetica monadi, ex quibus temporis aperte dispositis, et ordinatis, gignitur omnis numerus) tamen videtur magis propria esse Musicae. In ea enim praecipue huiusmodi tempora spectantur, et secundum eius leges, caeteri quoque rhythmus procedunt, ut saltatorius, qui ad Musicae sonum salit, quare hinc dicitur ἐν ῥυθμῷ βαίνειν. Medicus, qui notis musicalibus distinguitur, et caeteri, a qua quidem definition nihil discordat illa Platonis, qui rhythmum vocat τάξιν τῆς κινήσεως, idest ordinem motus, nam motus aut est tempus, aut illum tempus metitur, omnis enim motus fit in tempore, omnis vero sonus, et vox movetur, ut secundo a nobis libro est dictum, licet haec definition magis fortasse convenire videatur saltatorio, tam enim graece κίνησις, quam latine motus ponitur, pro saltatione, et saltandi peritia, quod saepius usurpat Horatius, ut<sup>904</sup>

*Motus doceri gaudet Ionicos, matura virgo.*

---

<sup>904</sup> ORAZIO, *Carmina* III, 6, 21-22.

Et alibi<sup>905</sup>,

*Aut festis matrona moveri iussa diebus.*

Et alibi, sed tamen motus est in omni rhythmō, et praecipue in Musico, in quo est tanquam causa, nam ipse ad motum provocat saltantem. Quae quidem definitio pluribus ab eo explicatur, et aliis etiam verbis in *Symposio*, ubi ait de harmonia, et musico rhythmō loquens<sup>906</sup>:

ὁ ῥυθμὸς ἐκ τοῦ ταχέος καὶ βραδέος, ἐκ διενηνεγμένων πρότερον, ὕστερον δὲ ὁμολογησάντων, γέγονε

Rhythmus ex veloci, et tardo, qui prius dissidebant, mox conciliati sunt, factus est. Sed haec quoque definitio primi generis rhythmorum videtur esse prior, in quibus celere, et tardum spectatur, sed huic quoque, et aliis convenit, nam (ut diximus) quod in illis dicitur celere, et tardum, in his breve, et longum appellatur, et motus in voce, et sono consideratus, brevis, et longi appellationem accipit, ut in aliis celeris, et tardi, quod etiam confirmat Plutarchus, qui hac definitione omnia rhythmorum genera complectitur, vel etiam quia nonnulli dividunt cursum vocis in velocem, et tardum. Hic definitur ab Augustino in *V De Musica* sic,

---

<sup>905</sup> ID., *De Arte Poetica*, 232.

<sup>906</sup> PLATONE, *Symposium* 187b.

*Rhythmus est legitima pedum connexio*<sup>907</sup>,

quae sine ullo certo fine provolvitur. In quo duo sunt notanda, primum illud verbum connexio, ex quo colligitur non posse esse rhythmum sine duobus saltem pedibus, quia connexio non potest esse unius, deinde illud sine ullo certo fine, ex quo habetur rhythmum esse numero numeranti similem, quia velut in illo a duobus initium facientes possumus quousque liberit progredi, sic in hoc, quia nullum habet sibi lege praefixum finem, nullamque (ut Quintilianus ait) in contextu varietatem, et qua coepit ἄρσει, et θέσει ad finem usque delabitur, donec perveniat ad μεταβολήν, idest transitum in aliud genus rhythmici, a Suida porro sic definitur<sup>908</sup>

Ῥυθμός: τάξις ἔμμελος ἀκολουθου ἁρμονία

Rhythmus est ordo consonus consequentis harmoniae, est autem duplex hic rhythmus Musicus, aut enim est ὀργανικὸς, idest qui fit per instrumentum, aut est φωνητικὸς, idest vocalis, primos sonos tantum habet ἀσήμους, καὶ ἀγραμμάτους, idest nihil significantes, ac qui scribi non possunt, idest sine syllabis, et literis, qui licet nullum habeat sensum, et intelligi non possit, at audiri tamen cum voluptate potest, et intelligi etiam aliquando potest, sed per imitationis tantum vim. Nam (ut supra est dictum) instrumenta Musica vocem imitantur humanam interdum tam vehementer, ut facillime intelligatur, quare etiam per similitudinem appellantur voces illi soni, et loqui digitis dicimus, ut supra probavimus cum de Musica disputaretur. Quod autem rhythmus

---

<sup>907</sup> AGOSTINO, *De Musica* V, 1, 1; ed. it. cit., p. 396.

<sup>908</sup> SUDA, s.v. Ῥυθμός [R 288 Adler], in *Suidae Lexicon*, Hrsg. von Ada Adler, I-V, Teubner, Leipzig, 1928-1938.

fiat in instrumentorum pulsatione demonstrat Philoponus, qui in secundo *Commentarii de Anima*, sic ait<sup>909</sup>:

καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἀύλοῖς καὶ ῥυθμὸς θεωρεῖται, καὶ γὰρ τῶν  
τρημάτωντων ἀύλων

τὰ μὲν ἐπὶ πλέονα χρόνον τοῖς δαχτύλοις ἐπιπωμάζουσι, τὰ δ' ἐπ'  
ἐλάττονα,

καὶ οὕτως τῶν ἀπηχήσεων τὴν μὲν μακροτέραν ποιοῦσι, τὴν  
δὲ βραχυτέραν,

καὶ τῶν τρημάτων τὰ μὲν μείζονά ἐστι, τὰ δὲ ἐλάττονα,

καὶ τὰ μὲν ἐγγυτέρω τῆς ἐπιγλωττίδος, τὰ δὲ πορρωτέρω,

καὶ τὰ μὲν στενότερα ὀξύτερά ἐστι τῶν εὐρυτέρων

διὸ καὶ αἱ τῶν παίδων φωναὶ, καὶ τῶν γυναικῶν ὀξύτεραι, τὰ  
δὲ εὐρύτερα

βαρύτερα, ὁμοίως καὶ τὰ ἐγγυτέρω τῶν πορρωτέρω ὀξύτερα·

ὧν τῆ συμμετρίας ἢ ἀρμονίας καὶ τό μέλος γίνεται, ῥυθμὸς δὲ τῆ τοῦ  
ταχέος καὶ

βραδέος. ὅτι δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ὀργανοῖς θεωρεῖται ὁ ῥυθμὸς,  
δήλον

πᾶσι· τῆ συμμετρῶ γὰρ τῶν δαχτύλων ἄρσει καὶ θέσει ἀποτελεῖται.

Idest, nam in tibiis etiam rhythmus spectatur, nam foramina tibiatarum, alia longiori diutius tempore digitis comprimuntur, alia breviori, et sic ex sonis alius mitior, alius asperior, et ex foraminibus alia maiora, alia

---

<sup>909</sup> GIOVANNI FILOPONO, *In Aristotelis de anima comm.* II.8, p. 420b5.7, 15-25.

minora, et alia lingulae proximora, alia remotoria, et angustiora acutiora sunt latioribus, quare etiam in pueris voces, et in mulieribus acutiores; latiora vero tardiora, simili etiam ratione proximiora remotioribus acutiora, quorum proportione harmonia, et cantus fit, rhythmus autem velocis, et tardi, quod vero in reliquis quoque instrumentis spectetur rhythmus perspicuum est omnibus, nam ex aequali digitorum elevatione, et depositione perficitur. Hunc autem rhythmum musicum celeritate, et tarditate metimur, ut alios rhythmis, qui in corpore deprehenduntur, quare etiam in eorum serie enumerari potest, de quo solum fortasse intellexit Plato in illa definitione quam tradidit in *Symposio*, ut diximus. Nemo autem non de hoc genere rhythmici Musici locutum fuisse arbitretur Augustinum, in ea, de qua supra meminimus, definitione, quia dicat pedum connexio, cum communiter pedes dicantur, de his, qui habent syllabas, et dictiones, et ex earum tum longitudine, tum brevitate conflentur pedes; nam ipse nullum rhythmum carere pedibus existimat, licet nullam habeat dictionem, aut syllabam, sed hi pedes non e syllabis, sed ex temporibus solis conflantur, duo enim brevissimi, quamvis inarticulati soni, et ἀγράμματοι apud Musicos Pyrrhichium faciunt, tres tribrachum, quatuor proceleumaticum, duo longi spondeum, tres vero molossum, idemque soni longi, et breves (ut fuit in syllabis) inter se commixti diversos constituunt pedes, similes his, qui ex syllabis conflantur, et ex his pedibus fieri potest musicus rhythmus absque ulla ἐνάρθρω φωνῇ, articulata voce, et syllabarum usu; idem etiam fit in rhythmico saltatorio, et medico, qui in motu, et pulsu deprehenduntur. Alter numerus, et rhythmus Musicus est vocalis, qui a Musicis vocatur Harmonicus, qui voces habet expressas, et significantes e syllabis, pedibusque compositis, et audiri, intelligique cum voluptate possent, hunc rhythmum exercent hi, qui vulgo cantores, et musici appellantur, et cum aerem vocant, qui syllabarum quantitate, et pedibus neglectis



breves pro longis, et e contra efferentes, temporum, quae suo quodam modo metiuntur, ordine, et symmetria contenti, prout cantici ratio postulet, vel procurrunt, vel subsidunt. Qui tamen si cun Poetico rhythmō concordet, et multo iucundior, et dignior, livet vix id fieri quibusdam posse videatur, sed quae sit tanta ista difficultas ipse non video; de hoc intellexit Martianus in libro de Musica, ubi rhythmum sic definit: numerus est diversorum modorum ordinata connexio temporum pro ratione modulationis inserviens per id, quod aut effrenda vox fuerit, aut praemenda, et qui nos a licentia modulationis ad artem, disciplinamque constringat. Poeticus porro rhythmus est duplex, alter qui dici potest ἄμετρος, idest sine metro, et alter ἔμμετρος, idest metricus rhythmus; ἄμετρος est certus syllabarum numerus, sine dimensione temporum, in quo consideratur paritas syllabarum, et concentus in fine distinctionum, quod in metro non fit. Huius exempla rhythmī in Latinis, et Graecis auctoribus nusquam reperiuntur, sed in sacris literis multa, ut illud

*Dies Illa, dies illa*

*Solvēt saeculum in favilla*

Ex quo genere omnia fere Hetruscorum poetarum camina constant, quare etiam ab illis depravato vocabulo dicuntur Rime, quasi rhythmus, et ex illis sacrae scripturae exemplis fluxisse creduntur, licet a Melicis Graecorum carminibus profecta probare contendat Minturnus in Poetica, de quo genere loqui volunt nonnulli Vergilium, cum ait<sup>910</sup>:

---

<sup>910</sup>VIRGILIO, *Buc.* IX, 45.

*Numeros memini si verba tenerem.*

Et illos quoque, qui Ciceronem (ut Quintilianus ait libro nono) reprehendebant, quod orationem ad numeros, et rhythmos videatur alligare, cum dicat hoc totum constare numeris oportet, et Demosthenis fulmina numeris contorta ferri. Alter rhythmus poeticus est ἔμμετρος, qui sic definitur legitima pedum connexio certo fine terminata, quod Terentianus dixit<sup>911</sup>:

*Metrum, certique pedes, numerusque coercent.*

Nam Quintiliano non assentimur, qui videtur velle aliud esse metrum a rhythmō, sed nos dicimus esse speciem rhythmī. Omne enim metrum est rhythmus, sed non omnis rhythmus est metrum, quod confirmat Aristoteles in *Poetica* dicens<sup>912</sup>:

τὰ γὰρ μέτρα ὅτι μέρη τῶν ῥυθμῶν ἐστὶ φανερόν.

Idest, quod enim metra partes sint rhythmorum patet. Ubi etiam in verbis ipsis demonstrat rem esse exploratissimam, quam nemini liceat in dubium revocare, idem confirmat eius interpres Philoponus in *2 de Anima*, dicens<sup>913</sup>:

---

<sup>911</sup>TERENZIANO MAURO, *De litteris, de syllabis, de metris*, 1632; ed. rist. ID., *De litteris, de syllabis, de metris*, a cura di Cristina Cignolo, Olms, Hildesheim, 2002, p. 116.

<sup>912</sup>ARISTOTELE, *Poetica* 1448b 24.

<sup>913</sup>*In Aristotelis de anima comm.* II 8, p. 420b5.7, 6-8.

ζητήσῃ δ' ἄν τις τίνι διαφέρει ῥυθμὸς μέτρον. φησὶν οὖν ὅτι ὁ  
ῥυθμὸς

γενικώτερόν τι ἐστίν, εἶδος δὲ τοῦ ῥυθμοῦ τό μέτρον, εἴ τι μὲν γὰρ  
μέτρον,

τοῦτο καὶ ῥυθμὸς, οὐκέτι δὲ καὶ ἔμπαλιν.

Idest, quaereret autem aliquis quid intersit inter rhythmum et metrum;  
dicimus igitur, quod rhythmus universalius quiddam est, species  
autem rhythmici metrum. Si quid enim metrum est, hoc et rhythmus est,  
non porro e contra. Idem etiam confirmat Suidas, qui sic ait:<sup>914</sup>

διαφέρει δὲ ῥυθμὸς μέτρον, τῷ τὸν μὲν γενικώτερόν ἵναί, τὸ δὲ μέτρον  
ὑπάρχειν εἶδος τοῦ ῥυθμοῦ.

Non solum autem metro simplici hunc rhythmum Poeticum effici  
volunt nonnulli, sed etiam compositione artificiosa, et electione  
verborum, quare definitur a Stephano Ferrerio in libello *de Numeris  
poeticis* sic<sup>915</sup>. Est autem numerus rei descriptae congruentibus verbis  
accommodatus sonus, quem efficit artificiosa, et apta rei, qua de agitur  
pedum, ac verborum in Poemate compositio, doctorum hominum  
auribus periucunda. Quod quidem mihi quoque probatur, et hoc quasi  
tertium genus Poetici rhythmici esse dici posset, qui oratorio finitimus  
sit, in verborum, pedumque, et vocum compositione situs, de quo  
pauca quaedam affert ibi Ferrerius, sed rem non plane, ut ego vellem,  
et res postularet, aperit, sed de hoc nos alio fortasse loco dicemus.

---

<sup>914</sup> SUDA, s.v. Ῥυθμός, cit.

<sup>915</sup> STEFANO FERRERIO, *De Numeris poeticis et oratoriis*, Neapoli, R. Amatus et J. de Boy, 1565.

Oratorius porro rhythmus est etiam sicut Poeticus duplex; alte renim suapte natura fluit, alter arte, et industria quaesitus. Hunc numerum Oratorium, (utrumque intelligo) definit Cicero in 3 *de Oratore* modum, et formam verborum, ait enim de numero locuturus<sup>916</sup>:

*hanc diligentiam subsequitur modus etiam, et forma verborum.*

Primus numerus suapte natura, et orationis cursu efficitur, nam genus quoddam est verborum, in quibus ipsis concinnitas inest; quae sive casus habent in exitu similes, quae Graeci ὁμοιόπτωτα dicunt, sive similiter definunt, quae illi appellant ὁμοιοτέλευτα; sive paribus paria redduntur, quae illi appellant ἰσόκωλα, seu πάρισον, sive contrariis opponuntur contraria, quae illi ἀντίθετα nominant, numerum Oratorium necessitate ipsa efficiunt, et eum sine industria. In hoc genere concinnitatis fuisse principem Gorgiam accepimus, qui illam primus invenit, sed ea est usus intemperantius, et his festivitibus (sic enim ipse censebat, ut inquit Cicero) est insolentius abusus. Ex hoc genere sunt illa (ut ipsemet affirmat Cicero) in *Miloniana*. Est enim Iudices haec non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus. Haec enim talia sunt, ut quia referuntur ad ea, ad quae debent ferri, intelligimus non quaesitum esse numerum, sed secutum. Alter porro numerus industria, et arte quaesitus, quo carvere veteres illi, Herodotum dico, et Thucididem, totamque aetatem, licet apte, numeroseque dixerint. Nam ea non numero quaesito, sed fortuito, et temere verborum collocatione ceciderunt, ferius est aliquando notatus, et cognitus, qui quasi qui quasi quandam palaestram, et extrema (ut

---

<sup>916</sup>CICERONE, *De oratore* III, 44, 173.

Cicero inquit) lineamenta orationi attulit, nam facit (quod aiunt Aristoteles et Theophrastus) ne infinite feratur, ut flumen oratio; quae non aut spiritu pronunciantis, aut interdictu librarii, sed numero coacta debet insistere. Hic finitimus est Poetico numero, in quo illud est vel maximum, quod versus in oratione si efficitur coniunctione verborum, vitium est, et tamen ea coniunctio sicuti versus numerose cadere, et quadrare, et perfici debet. Nam cum iunxit orationem modis Orator, et forma idest numero, relaxat, et liberat immutatione ordinis, ut verba, neque alligata sint, quasi certa aliqua lege versus, neque ita soluta, ut vagentur. Nemo autem miretur, quod dixerim hunc numerum finitimum esse Poetico, cum versus in oratione sit vitiosus, neque quicquam inimicius, quam illa versibus. Nam (ut ipse inquit Cicero) iidem sunt numeri non modo Oratorum, et Poetarum, verum omnino loquentium, denique etiam sonantium omnium, quae metiri auribus possumus, sed ordo pedum facit, ut id, quod pronunciatum aut Orationis, aut Poematis simile videatur. Nam nullus est numerus (ut idem Cicero) extra Poeticos, propterea quod definita sunt genera numerorum; nam omnis talis est, ut unus sit e tribus; pes enim qui adhibetur ad numerum, partitur in tria, ut necesse sit partem pedis, aut aequalem esse alteri parti, aut altero tantum, aut sesqui esse maiorem, sed in eo a metris discrepat, quod metra semper eundem servant cursum, et nunquam variant pedes suos, et in omnibus a principio ad finem carminis ita perseverant, ut ne unica quidem syllaba liceat errare, ut<sup>917</sup>

*Arma, virumque cano, Troiae, qui primus ab oris.*

---

<sup>917</sup> VIRGILIO, *Aen.* 1,1.

Oratorius autem numerus, et rhythmus, licet certis quibusdam pedibus, ut illud efficiatur, qui concordēs sint, et ab eis nomen accipiat; nam si pedes (exempli gratia) sint Pyrrichi, numerus ille Pyrrichius vocabitur, tamen alio quodam modo fit, nam in medio negligentiam quandam quasi desiderat, in principiis solum, et fine diligentiam, et in singulis prope clausulis mutari non solum potest, sed etiam debet, ne agnoscatur numerus, ut fit in versu, in quo id facit pedum, et rhythmī similitudo, quare de hoc praecipiens Cicero dixit, sed id crebrius fieri non oportet; primum enim numerum agnoscitur, deinde satiat, postea cognita facilitate contemnitur, et paulo ante dixerat, sed in orationis numero nihil est tam vitiosum, quam si semper est idem. Hic cccc annos ante Ciceronem (ut ipse testatur) vigeat, et probabatur apud Graecos, in quo genere nemo scientius versatus est Isocrate, sed princeps inveniendi fuit Thrasymachus, cuius omnia nimis etiam erant scripta numerose, Latini vero Ciceronis tempore agnoverunt, aut paulo ante, ut ipse testatur, cum de eo loquens ait: nos nuper agnovimus; hic numerus in tribus consideratur in principiis in medio, et in fine, seu clausula. Quae omnia suos habent proprios, et accommodatos pedes; nam quidam sunt, qui melius principiis cohaerent, quidam alii, qui clausulis sunt peculiare, in medio quoque desideratur diligentia, vel potius diligens negligentia, quae omnia debent quandam habere inter se proportionem, ut ad exitum a principio feratur verborum illa comprehensio, et tota a capite ita fluat, ut ad extremum veniens videatur suapte ipsa consistere. De hoc a nobis dici multa possunt, sed quoniam nostri non est propositi, in aliud tempus differemus, licet de hoc multa extent apud omnes Rhetores tam veteres illos, Ciceronem dico, et Aristotelem, quam recentiores quosdam, ex quorum numero superiori aetate Iovita Rapicius libellum *de Numero Oratorio* edidit, in quo quinque libris diligentissime omnia persequitur, quae ad hanc rem

pertinent, licet in eo quoque desiderari posse videantur multa<sup>918</sup>. Est praeterea in his, quae sunt animi, alius rhythmus, qui est in eo tempore, qui dicitur esse in memoria, ut volunt philosophi, et Aristotele ipse confirmat in libello *de Memoria, et reminiscencia*<sup>919</sup>. Hinc fieri fortasse potest, ut aliquid interdum statim recordemur, aliquid paulo post, aliquid vero nequaquam, tunc cum volumus, quod alio postea tempore non petentibus occurrat; quai scilicet per ἄρσιν, et θέσιν res memoriae commendantur, et per easdem etiam ab ea repetentibus suppeditantur. Est etiam alius rhythmus, in illis (ut vult Augustinus) quae sunt in superiori quadam mentis vi, et de hoc fortasse loquitur Cicero (ut Rapičius quoque suspicatur) cum ait, aures, vel animus aurium nuncio naturalem quandam in se conient vocum omnium mensionem. Itaque et longiora et breviora iudicat, et perfecta, ac moderata semper expectat, mutila sentit quaedam, et quasi decurtata, quibus tanquam debito fraudetur, offenditur, de quo loquens paulo ante dixerat omnium longitudinum, et brevitatum in sonis, graviumque vocum iudicium ipsa Natura in auribus nostris collocavit, cuius etiam memnit in tertio *de Oratore*<sup>920</sup>. Hic autem quemadmodum ille superior, non sensibus externis deprehenditur, sed mente tantum, et cogitatione, interioribusque sensibus; sunt autem hi (ne suspensus huius rei ignoratione relinquatur auditor) secundum aristotelicos, quatuor, Averroem praesertim. Primus est ille, quem vocant sensum communem, ex eo sic dictus, quod omnes, quae ab exterioribus quinque sensibus apprehensae fuerint imagines, colligat, atque precipiat, quare Plotinus eum dici esse quasi centrum, sensus vero

---

<sup>918</sup> Giovita Ravizza (1476-1553), grammatico e studioso di retorica, altrettanto noto con il nome di Rapičius. Cfr. GIOVITA RAVIZZA, *De Numero oratorio libri quinque*, in aed. Pauli Manutii, Aldi filii, Venetiis, 1554; *DBI, Giovita Ravizza*, a cura di Enrico Valsertiati, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 2016.

<sup>919</sup> ARISTOTELE, *Parva Naturalia* 499b-453b.

<sup>920</sup> CICERONE, *De oratore* III, 185, 9-13: "Nam si rudis et impolita putanda est illa sine intervallis loquacitas perennis et profluens, quid est aliud causae cur repudietur, nisi quod hominum auribus vocem natura modulatur ipsa? Quod fieri, nisi inest numerus in voce, non potest".

singulos non aliter ad hunc, quam lineas a περιφέρεια usque protendi. Secundus sensus dicitur vis imaginandi, cuius officium est, cum nihil ipsa praesentiat, imagines quae a prioribus sensibus sunt apprehensae, retinere, easque deinde tradere tertiae sentiendi naturae, quam cogitandi, et existimandi vim appellant, cuius esse opus putant, ut his acceptis imaginibus, quid, aut quale sit id, cuius illae sunt imagines, diiudicet, atque percipiat, eaque ipsa, quae discreverit, sive iudicanda conceperit, postremae cerebri ipsius, sensusque particulae, quam memoriam dicunt, servanda commendet.

FINIS TERTII LIBRI.



FABII PAVLINI  
VTINENSIS  
PHILOSOPHI  
HEBDOMADVM  
Liber Tertius,  
SIVE DE HVMANI ANIMI  
HARMONIA.



PROOEMIUM.

*Nautarum exemplo, siue similitudine suscepta pro-  
uincia difficultas ostenditur, & methodus de  
more proponitur, siue ordo capitum.*



**V**T Nautæ longinqua suscepta nauigatione,  
in alienum cœlum, & penitus toto diuisa  
orbe regiones per lōgissimos maris tractus  
profecturi, hilari tamen, & lēto animo oram  
soluentes, flantibus præsertim Etesijs, & se-  
cundis ventis aspirantibus, dum nota præ-  
teruehuntur littora, & consueta maria decurrunt, sese can-  
tilenis oblectant, nulloque metu insolito perturbantur, ve-  
rum ubi in altum delati sunt, & ignota sub alieno cœlo freta  
fulcanda sunt, tunc viarum, & cursus ignari, rei insolentia  
perhorrescunt, multoque vehementius formidant, præsertim  
si cœlum, vndique & vndique pontum aspiciant, surgentesque  
ab alto

## Fabio Paolini, *Hebdomades*, liber Quartus, sive de Astrologia.

Il quarto libro delle *Hebdomades, de Astrologia*, occupa la parte centrale dell'opera. Nei suoi sette capitoli, Paolini si sofferma sulla natura armonica dell'astrologia e sugli influssi che, provenendo dalle sfere celesti e dall'Anima del mondo, pervadono l'intero cosmo. In base agli argomenti trattati, il libro risulta diviso in due parti, composte rispettivamente dai quattro capitoli iniziali e dagli ultimi tre. I primi paragrafi riguardano dunque la scienza degli astri ed i loro rapporti, fondati sulle chiavi armoniche che li determinano. Il punto di partenza della digressione, arricchita da numerosi *exempla* tratti dalla letteratura classica e dagli autori medioplatonici e neoplatonici, è ancora il divino Orfeo, definito come il primo astrologo greco, il quale avrebbe appreso, in Egitto, gli arcani della scienza celeste. Nella seconda parte, Paolini cerca invece di comprendere le origini dei poteri magici di Orfeo, così intensi da renderlo capace di trasformare interamente rocce e piante. Dopo il quinto capitolo, nel quale, facendo ricorso a numerose citazioni e testimonianze, viene introdotto il tema, il sesto presenta quattro principi che stabiliscono le corrispondenze tra gli enti del mondo sublunare e l'*Anima mundi*. Infine, nella sezione conclusiva, vengono esaminate le sette cause in grado di spiegare i poteri di Orfeo. Nelle sue descrizioni, Paolini mostra di attenersi alla teoria magica di Ficino, espressa nel terzo libro del *De vita*, mettendo tuttavia in maggiore evidenza la possibilità di attrarre direttamente gli influssi dell'Anima del mondo, senza il ricorso alla mediazione delle intelligenze celesti. Gli accenni ad una teoria magica fondata sul

paradigma di Ficino risultano tuttavia moderati da vari interventi, nei quali Paolini ricorda le pronunce dei teologi sulla vanità delle pratiche evocatorie e sull'ambiguità delle dottrine magiche ed ermetiche<sup>921</sup>. L'ostinato schematismo dell'autore, con i suoi elenchi di cause e *rationes*, sfocia con l'ultimo capitolo in una lunga diversione naturalistica, che percorre qualità, affinità, e proprietà occulte di piante, animali e minerali, sempre nell'intento di rimarcare la natura onnipervadente dell'*Anima mundi* e delle sue influenze. Le ultime due pagine presentano una curiosa dedica a Sisto V, costruita intorno alle *virtutes* del numero cinque. Al termine del libro Paolini raffigura infatti un pentagramma dedicato al pontefice, iscrivendo in ognuna delle sei aree o sezioni geometriche che lo compongono una lettera del termine *Felix*. Per rimarcare ancora l'influsso benefico del quinario, la celebrazione si conclude con un breve poema di encomio diretto al pontefice, in cinque versi.

---

<sup>921</sup> Lo riprova la cautela intorno alla funzione mediatrice dello *spiritus*. Cfr. *Hebdomades*, p. 203: “[...] sic spiritus eodem pacto totidem habet quot anima, rationes, et eodem quasi intercedente, ac ministro, totidem efficiuntur species in materia, et singulae species per hanc rationem seminale propriae respondent ideae, facileque possunt quaelibet species per hanc, intercedente spiritu, aliquid illinc accipere, cum per hanc illinc eodem ministro sint effectae (licet aliter sentiant Theologi, sed nos nunc Platonice loquimur, ut sumus ab initio professi)”.

Testo

FABII PAULINI UTINENSIS PHILOSOPHI  
HEBDOMADUM  
LIBER QUARTUS,  
SIVE DE ASTROLOGIA.

Proemium

Proponitur habenda de Astrologia explicatio, et methodus  
de more.

Hactenus in terris versati sumus, et inter homines, cum ea, quae ad  
hominum naturam pertinent Maronem in hoc versu explicasse  
demonstravimus, ut sunt Eloquentia, Poetica, Musica, humani animi  
harmonia, atque perfectio, quae est ipsa sapientia. Nunc paulo altius  
evolemus tanti Poetae quasi alis, et divinitate sublatis, cum velit Plato  
in *Ione* Interpretes Poetarum illorum divinitatis, atque furoris fieri in  
explicando participes<sup>922</sup>, et Coelum ipsum, et astrorum globos  
conscendamus de Astrologiae mysteriis, et coelestium corporum  
harmonia, locutum illum in hoc versu demonstrantes. Et ut in instituto  
septem capitum orbe, sive partitione, permaneamus, in primo

---

<sup>922</sup>Cfr. PLATONE, *Ione* 533d-534b.

ostendam Astronomiae cum Musica affinitatem, et sub Orphei lyra coelestia corpora, et coelum intelligi, in secundo quid sit harmonia testimonis demonstrabo, in tertio qualis sit, et quomodo fiat, in quarto causas adducam, cur non exauditur; in reliquis tribus capitibus quaestionem de Orpheo saxa trahente persequar, in hisque primis, ut paucis me expediam, operam dabo, ut possim, quod mihi videtur magis necessarium, de eo pluribus disserere.

## CAPUT PRIMUM

Astronomiam esse tertium genus Musicae declaratur, Orpheum fuisse Astrologum, et per Lynam significatam coelestem harmoniam, Lynamque in Coelo ob id collocatam, eiusque situs describitur.

Astronomia igitur tertium genus Musicae coeleste appellatum, ut superiori proxima disputatione diximus ex Boethio, et Ptolomaeo, iccirco sub Musicae genere collocata, quia maxima est inter illam, et Musicam cognatio, quare divinus Plato in septimo *de Republica* appellat Musicam Astronomiae ἀντίσροφον<sup>923</sup>, idest ex altera parte respondentem, atque similem; Pythagoricique Philosophi has duas artes appellabant sorores, quod confirmat eodem in loco Plato his verbis<sup>924</sup>:

Κινδυνεύει, ἔφην, ὡς προς αστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὡς προς εναρμόνιον φορὰν ὅτα παγήναι, καὶ αὐται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἱ τε Πυθαγόρειοι φασι, καὶ ἡμεῖς, ὦ Γλαύκων, συγχωροῦμεν.

Idest, videtur inquam statim, ut in Astronomiam defixi fuerint oculi, statim, et in enharmonica conversione aures effigi, et ipsae invicem

---

<sup>923</sup> PLATONE, *Repubblica* VII, 530d.

<sup>924</sup> *Ibidem*.

sorores quaedam esse scientiae, quemadmodum et Pythagorici arbitrantur, et nos o Glauce concedimus. Quod vero Orpheus fuerit Astrologus, et per Iyram ab eo effictam ad significandam orbium coelestium harmoniam, intelligantur corpora coelestia, probare supervacaneum fortasse videri possit his, qui veterum monumenta, et fabulas perlustrarunt. Nam veteres quidem ipsam Astronomiam, et corporum coelestium molem harmonice, sese moventem appellabant Iyram magnam. Orphei, Ὀρφέως λύρην μεγάλην, primus enim in Graeciam ab Aegyptiis edoctus Astrologiam invexit, sed (ut testem aliquem perhibeamus) haec omnia planissime confirmat Lucianus in *Astrologia*, ubi ait<sup>925</sup>:

Ἕλληνας δὲ οὔτε παρ' Αἰθιοπῶν οὔτε παρ' Αἰγυπτίων ἀστρολογίης πέρι οὐδὲν ἤκουσαν, ἀλλὰ σφίσιν Ὀρφεὺς ὁ Οἰάγρου καὶ Καλλιόπης πρῶτος τάδε ἀπηγήσατο, οὐ μάλᾳ ἐμφανέως, οὐδὲ ἐς φάος τὸν λόγον προήνεγκεν, ἀλλ' ἐς γοητεῖν καὶ ἱερολογίην, οἷα διανοίη ἐκείνου. πηξάμενος γὰρ λύρην ὄργιά τε ἐποιέετο καὶ τὰ ἱερὰ ἤειδεν: ἡ δὲ λύρη ἐπτάμιτος ἐοῦσα τὴν τῶν κινεομένων ἀστέρων ἀρμονίην συνεβάλλετο. ταῦτα Ὀρφεὺς διζήμενος καὶ ταῦτα ἀνακινέων πάντα ἔθελγεν καὶ πάντων ἐκράτεεν οὐ γὰρ ἐκείνην τὴν λύρην ἔβλεπεν οὐδὲ οἱ ἄλλης ἔμελε μουσουργίης, ἀλλ' αὕτη Ὀρφέος ἡ μεγάλη λύρη, Ἕλληνας τε τάδε τιμέοντες μοίρην ἐν τῷ οὐρανῷ ἀπέκριναν καὶ ἀστέρες πολλοὶ καλέονται λύρη Ὀρφέος.

Idest, Graeci vero neque ab Aegyptiis, neque ab Aethiopibus quicquam de Astrologia didicerant, sed ipsis Orpheus, Oeagri, et Calliopes filius, primus ista exposuit non valde perspicue, neque in lucem sermonem protulit, sed in magicam, et religionis speciem,

---

<sup>925</sup>LUCIANO, *De Astrologia* 10.

qualis erat eius animus. Composita enim lyra Orgia faciebat, et sacra canebat, lyra vero cum septem esset fidium, earum, quae moventur stellarum harmonium significabat. Haec inquirens Orpheus, et haec excitans omnia demulcebat, et praestabat omnibus. Non enim ad illam respiciebat lyram, neque illi alia curae erat musica, sed ipsa Orphei magna lyra. Graecique venerantes partem in ipso Coelo tribuerunt, et stellae multae vocarunt Orphei lyra. Haec ille, ubi etiam asserit boves, leones, tauros, et huiusmodi animantia, quae Orphei cantum cupidissime secuta dicuntur a Poetis, omnia videri in Coelo, et ex eo dicta ipsius cantum sequi, quia scilicet ipse illas invenerit stellas, et nomina etiam eiusmodi primus iudiderit. Philon Hebraeus *de opificio Dei*, affirmat lyram respondere septem planetis, Marsilius libro tertio *Enneade* II in Plotinum affirmat Coelum a Pythagoricis Dei lyram appellatum, quod etiam asseverat Stepanus Theupolus *Academicarum Contemplationibus* libro 5, c.8, qui etiam addit propterea cecinisse Orpheum Opificem universa custodire<sup>926</sup>, quia aereos baculos sumens tympano tantopere personet, ut Deos omnes ad se convertat. Plotinus ipse libro 4 *Enneade* Iv cap. 8, comparat globorum coelestium animas lyrae chordis<sup>927</sup>:

Εἰ μέντοι αὐτοὶ μὲν ζωὴν ζῶσι μακαρίαν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς τὸ ζῆν προσεμβλέποντες, ταύτη δὲ τῶν ψυχῶν αὐτῶν πρὸς ἓν [ταύτη] τῆ νεύσει καὶ τῆ ἐξ αὐτῶν εἰς τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἐλλάμπει - ὅσπερ χορδαὶ ἐν λύρᾳ συμπαθῶς κινηθεῖσαι μέλος ἂν ᾄσειαν ἐν φυσικῇ τινι ἀρμονίᾳ

<sup>926</sup> Cf. STEFANO TIEPOLO, *Academicarum contemplationum libri decem*, cit.

<sup>927</sup> PLOTINO, *Enneades* IV, 4, 8.



Idest, si quidem ipsi vitam vivunt beatam, suis ipsorum animis vitam inspicientes, atque ipsa suarum animarum ad ipsum unum conspiratione, et ex sua in universum Coelum collustratione, tamque chordae in lyra concorditer motae, concentum in naturali quadam harmonia concinnunt. Isidorus *Originum* libro octavo de pane loquens ait, Fistulam septem calamorum gestat propter harmoniam Coeli<sup>928</sup>, in qua septem sunt soni, et septem discrimina vocum, in quo etiam videtur sensisse Vergilium de illa Musica hoc loco locutum, cum hoc hemistichium citet. Fistula autem eadem fere est, quae lyra, cum septem sit compacta cicutis. Quam rem omnes etiam Grammatici Poetarum interpretes confirmant, et Leon Hebraeus libro secundo *de Amoribus*, ubi allegoriam Panis interpretatur, sic ait<sup>929</sup>: Hae sunt fluviales arundines, in quas Siringa fertur conversa fuisse, qui quidem calami spiritu eos impellente, harmonicum et suavissimum edunt concentum, quia spiritus intellectualis coelestes globos circumvolvens eorum concordantes, musicosque sonos componit, ex septem autem Calamis Pana fistulam confecisse nihil aliud significat, nisi septem orbium Planetarum congregationem, eorumque circumductorum maximam, et mirificam melodiam. Haec autem Orphei lyra, per quam coelestis ista Musica significabatur ab Astrologis ob gratitudinis memoriam fuit inter sydera, et stellas relata. Posita porro est inter Iovum crus, et manum sinistra Herculis, quem Graeci vocant Ἐγγόνασιν, et ex alia alitem, cuius ipsa testudo circulum Arcticum spectat, cacumen vero ad aestivum circulum conscendere videtur. Numeraturque inter XVIII signa Borealia, sive Septentrionalia, et in ascendenti optimum nascentibus esse signum ferunt; praebere enim, sive portendere autumant eruditionem, et scientiam, et animi

---

<sup>928</sup> ISIDORO, *Etymologiae* III, 20, 6.

<sup>929</sup> LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 110-111.

aequitatem, in descendenti vero contrarium, sed non ab re fuerit versus  
Arati de hac re proferre, ubi de lyra meminit<sup>930</sup> :

καὶ χέλυσ, ἥτ' ὀλίγη: τὴν δ' ἄρ' ἔτι καὶ παρὰ λίκνω  
Ἑρμείης ἐτόρησε, λύρην δέ μιν εἶπε λέγεσθαι.  
καὶ δ' ἔθετο προπάροιθεν ἀπευθέος Εἰδώλοιο  
οὐρανὸν εἰσαγαγών. τὸ δ' ἐπὶ σκελέεσσι πέτηλον  
γούνατί οἱ σκαιοῦ πελάει: κεφαλὴ γε μὲν ἄκρη  
ἀντιπέρην Ὀρνιθος ἐλίσσεται: ἡ δὲ μεσηγὺ  
ὀρνιθέης κεφαλῆς καὶ γούνατος ἐστήρικται.

Quae sic vertit Cicero:

*Inde fides leviter posita, et connexa videtur,  
Mercurius parvus manibus quam dicitur olim  
Infirmis fabricatus in alta sede locasse,  
Quod genus ad loevum nixi delapsa resedit,  
Atque inter flexum genus, et caput alitis haesit.*

Hanc autem Avem Cycnum dicunt esse, ut etiam Interpres testatur,  
dicens<sup>931</sup> :

---

<sup>930</sup> ARATO, *Phaenomena* I, 268-274.

<sup>931</sup> *Scholia in Aratum*, 273.

Τοῦτον τὸν Ὅρνιν οἱ μὲν λέγουσιν τὸν Κύκνον κατασερισθῆναι εἰς τιμὴν τοῦ Ἀπόλλωνος ἅτε μουσικὸν ὄντα, οἱ δὲ ὅτι Ζεὺς εἰκασθεὶς κύκνω κατὰ μὲν πολλοὺς ὠμίλησε Νεμέσση κατὰ δὲ ἐνίου Λήδα.

Idest, hanc Avem nonnulli dicunt Cycnum, inter astra collocatum in honorem Apollinis, quod canorus sit, nonnulli vero, quod Iuppiter sub Cycni imagine secundum multos cum Nec messa stupri consuetudinem habuerit, secundum quosdam vero cum Leda. Maxima autem ratione id factum, videtur inter Poeticam, et Eloquentiam quasi commune quoddam instrumentum collocata, nam per Cycnum Poetica, et per Herculem Eloquentia significatur, ut in superioribus declaratum est.

## CAPUT SECUNDUM

Harmoniam fieri in Coelorum conversione demonstratur  
multorum Auctorum testimonio.

Quod vero in Coelorum conversione fiat harmonia, multos, eosdemque praeclaros habemus auctores, principemque huius sententiae Pythagoram ferunt, qui hanc indagavit, et expiscatus meditando fuerit. Habemus Platonem, qui id testatur multis in locis, habemus Ciceronem, apud quem in somnio huius concentus sibi dulci sono oppleri aures affirmat Scipio, habemus Ptolomaeum, de cuius sententia mox loquemur, aliosque quamplures, immo fere omnes praeter Aristotelis discipulos, qui videntur isthaec potius irridendo tollere, quam argumentis labefactare, quod non possunt, de hac Varro loquitur (ut ex Mario Victorino in libello de metris habemus)<sup>932</sup>:

*Vidit et aetherio mundum torquierier axe,*

*Et septem aeternis sonitum dare vocibus orbes*

*Nitentes aliis altos, quae maxima Divis*

*Laetitia stat, tunc longe gratissima Phoebi*

*Dextera consimiles meditator reddere voces.*

---

<sup>932</sup>PUBLICIO TERENCE VARRONE, *Chorographia* 14, 1-5.

Et Varius Poeta quoque de hac re testatus est. Primum huic nervis septem est intenta fides, variique additi vocum modi, ad quos mundi resonat tenor sua se volventis in vestigia. Martianus Capella libro 1<sup>933</sup>:

*Superi autem globi, orbisque septemplexes suaves cuiusdam melodiae harmonicis tinnitibus concinebant, ac sono ultra solitum dulciore, quippe iam Musas adventare praesenferant quae quidem singillatim circulis, quibusque metatis, ubi suaepulsum modulationis agnouerant, constiterunt.*

Battista Mantuanus<sup>934</sup>:

*Intonuere Poli, longeque auditus ab alto*

*Concentus, mixtumque melos*

Dantes quoque Aligerius huius meminit in *Paradiso*, ubi ait<sup>935</sup>

*Quando la ruota, che tu sempiterni,*

*Desiderato a te mi fece atteso*

*Con l'harmonia, che temperi, e discerni.*

---

<sup>933</sup> MARZIANO CAPELLA, *De nuptis Philologiae et Mercurii*, cit., I, 27-28.

<sup>934</sup> Battista Spagnoli, o Battista Mantovano (1448-1516), religioso e umanista di origine iberica. Nella sua sterminata produzione poetica, si impone l'*Adolescentia*, raccolta di dieci egloghe nelle quali viene esposto cammino di formazione cristiano. Cfr. BATTISTA MANTOVANO, *Adolescentia*, Mantua, Vincentius Bertochus, 1498; *DBI, Battista Spagnoli, detto Battista Mantovano*, a cura di Andrea Severi, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, Roma, 2018.

<sup>935</sup> *Paradiso* I, 76-78.

Torquatus Tassus libro quatuordecimo<sup>936</sup>:

*E mentre mira in quell' eccelso loco*

*L' ampiezza, i moti, i lumi, e l' harmonia.*

Et Alexander Ephesius de septem orbibus loquendo<sup>937</sup>:

πάντες δ' ἑπτατόνοιο λύρης φθόγγοισι συνφδὸν  
ἄρμονίην προχέουσι, διαστάσει ἄλλος ἐπ' ἄλλη

Idest,

*Septitonisque lyrae concordant carmina nervis*

*Divisi alterno omnes eminus intervallo.*

Leon Hebraeus in secundo de *Amore*, huius quoque facit mentionem, ubi non pauca de hac affert, ex Platonico penu deprompta. Synesius Episcopus in hymno IX (ut sacris quoque scriptoribus res firmetur) cecinit hoc pacto<sup>938</sup>:

Αἰθὴρ δὲ γελάσας

σοφὸς ἄρμονίας πατήρ

---

<sup>936</sup> TORQUATO TASSO, *Goffredo*, XIV, 33-34.

<sup>937</sup> ALESSANDRO DI EFESO, fr. 21, in *Supplementum Hellenisticum*, ed. by H. Lloyd-Jones and P. Parsons, de Gruyter, Berlin/New York, 1983.

<sup>938</sup> SINESIO DI CIRENE, *Hymni VIII (IX)*, 36-40.

Εξ επτατόνου λύρας  
Εκεράσσατο μουσικάν  
επινίκιονες μέλος.

Idest,

*Aetherque renidens*

*Bonus Harmoniae parens*

*Ex septitona Chely*

*Iam carmina temperans*

*Victix cecinit melos.*

Quinimo in sacris literis Deus ipse apud *Iobem*, cap. 38, idem comprobat, cum dicat (ut vertit Divus Hieronymus)<sup>939</sup>:

*Quis enarrabit coelorum rationem, et concentum coeli quis dormire faciet?*

Solus denique Aristoteles hanc videtur repudiare sententiam, et negare in coelis esse harmoniam: sic enim ait in secundo *de Coelo*, ubi multis argumentis conatur hanc evertere opinionem<sup>940</sup>:

Φανερόν δ' ἐκ τούτων ὅτι καὶ τὸ φάναι γίνεσθαι φερομένων ἁρμονίαν, ὡς συμφώνων γινομένων τῶν ψόφων, κομψῶς μὲν εἴρηται καὶ περιττῶς ὑπὸ τῶν εἰπόντων, οὐ μὴν οὕτως ἔχει τάληθές.

---

<sup>939</sup> *Giobbe* 38, 37.

<sup>940</sup> ARISTOTELE, *De Coelo* II, 290b.

Idest, perspicuum vero ex his fit, quod etiam dicere fieri ex his, qui feruntur (orbibus) harmoniam tanquam concordēs fiant soni, lepide quidem dictum est, et egregie ab his, qui dixere, sed tamen non ita se habet veritas, et quae sequuntur multa, quae nos, quandoquidem sub illius non militamus insignibus, et Academia, neque in illius verba, doctrinamve, et sententias iuravimus, sed in veritatis nihili prae his, quae attulimus existimamus esse faciēda. Cumque Platonium maxime Poetam interpretemur, nefas sit a Platoniciis recedere dogmatibus, et sententiis.



## CAPUT TERTIUM

Variae Philosophorum de coelesti harmonia sententiae recitantur, eamque pluribus modis fieri demonstratur, affertur Vergilianae sententiae accomodata ratio, qua orbes chordis lyrae comparantur, et fieri diapason in coeli demonstrator harmonia, et Platonis opinio affertur de Musis, orbibus singulis insidentibus.

Quae autem sit ista Musica, de qua obloquitur numeris septem discrimina vocum noster Orpheus, videndum est. Nam Platonici ipsi non simplex huius coelestis harmoniae faciunt genus. Sunt enim, qui novem in Coelo, vel etiam plures reperiri harmonias putent, nam in eo primum esse dicunt harmoniam in sola anima Mundi, ratione compositionis ex eius principiis, atque generibus, et ratione etiam numerorum rationalium, quos ipse complectitur, de quibus superiori, a me disputatione, cum de humani animi harmonia verba facerem, satis (ut arbitror) dictum est, et demonstratum, ex illis fieri diapason, secundo in orbe Coeli, in quo mira quadam affinitatis ratione, proportioneque colligatae sunt elementorum naturae. Tertio dicunt inesse concentum in diversis stellarum, orbiumque motibus, ex quibus velociores sonum reddunt acutiorem, graviorem tardiores, harumque trium harmoniarum naturam ita connexam, ut una ab altera pendeat, primaque sit causa secundae, secunda tertiae, quartum ponunt harmoniae genus in convenientia ratione, et apta proportione iter mobile, et motorem, quintum insuper inter motores ad invicem,

sextum inter magnitudines mobilium inter se corporum, septimam inter animas, et participatam mentem, octavuum inter aspectus stellarum, et luminum earum inter se; postremum, inter coelestia corpora, mundumque mortalem et his novem rationibus, quasi Musis chorum coelestis Musicae dicunt consurgere gratum Deo, et mundo huic salutarem. De hoc genere, ut singillatim de omnibus possemus dicere locutum Maronem, sed non de hoc vere loquitur Poeta, Ioannes quoque Bodinus in 6 libro suae *Reipublicae* extremo capite hanc coelestem harmoniam multis modis fieri demonstrat, primum in proportione ipsius mundi ad ipsam materiam, at primum, formam, deinde in motibus raptus Planetarum, et trepidationis, postremo in creaturis, quas harmonicis colligationibus omnino devinciri invicem probat, et ita gradatim usque ad ipsum Deum pervenit. Ptolomaeus in tertio libro multis etiam modis coelestem harmoniam huic Musicae accommodat. Primum enim generatim, et communiter, deinde singillatim in partibus coeli. Primumque generatim hanc cognationem demonstrat in motu diastematico, idest per intervalla, seu loca, quo solo tum musicos sonos tum coelestium lationes autumat terminari, deinde quod coelestium corporum moles in globum, et circulum omnes ordine moveantur, et harmonicarum complexionum restitutiones eodem pacto se habeant; nam licet ordo, et tensio sonorum in recta quasi linea procedere videatur, facultas tamen, et mutua illa inter ipsos habitudo, quae maxime illis propria est, terminatur ad unam, eandemque revolutionem iuxta globosi motum rationem; duplam deinde rationem inesse demonstrat, in utroque, et multas alias coniunctiones, sive similitudines, proponit. Singillatim vero primus in Zodiaco status, sive situs, ut sunt semissis triens, sextans, quadrans convenire cum musicis consonantiis, vel dissonantiis, deinde singulis stellarum differentiis, et motibus Musicae partes respondere demonstrat. Triplicem igitur stellarum esse dicit

motum κατὰ μῆκος, in longitudinem, quo antrorsum, vel retrorsum, moventur ab ortu, scilicet in occasum, vel contra, in profunditatem, quo humiliores, vel sublimiores, idest a terra remotiores, vel propinquiores; in latitudinem, quo Boreales, et meridionales transitus fiunt. Primo generi accommodate successionem sonorum, qui in acutiores, et graviores fiunt; nam orientales, occiduasque partes esse gravissimas dicit, meridionales vero acutissimas; amplius quia infima loca gravissimos reddunt sonos, suprema acutissimos, unde graves ab ilibus, seu lateribus, τῶν λαγόνων, proficisci dicit, a temporibus acutos τῶν κροτάφων, orientales autem, et occiduas partes esse humillimas, altissimas vero meridionales, et sic acutissimis istas respondere, illas gravissimis, secundo secundum profunditatem motui comparat tria genera, enharmonicum, chromaticum, diatonicum, et convenire demonstrat cursibus stellarum. Tertio, qui est secundum latitudinem, stellarum itineribus accommodat tonorum mutationes, his non contentus stellarum aspectus versus Solem, et configurationes rationibus accommodat tetrachordorum, omnes denique perfectae complexionis musicae partes, nempe bisdiapason ipsi Coelo, et Zodiaco respondere ostendit. Alii Musici propius ad nostri Poetae sensum harmoniam hanc coelestem accommodarunt, septem enim globis Planetarum, septem lyrae chordas respondere voluerunt, a quibus etiam acceptas contendunt, de qua re multa eleganter disputat Emanuel Briennius libro 1 *de Musica*, quem nuper apud Zarlinum manuscriptum legi<sup>941</sup>, qui etiam Nicomachum huius opinionis acerrimum defensorem citat in *Enchiridio harmonices*, et alii omnes fere Graeci, ut etiam Cyrus Georgius Pachymerius, quam ego manuscripto domi habeo. Idque multis modis, nam alii a motu Saturnio, qui gravissimus est in coelesti diapason, vocatam hypaten

---

<sup>941</sup> Manuele Briennio (XIII-XIV sec.), teorico della musica bizantino. Paolini si riferisce probabilmente ai suoi *Harmonica* in tre libri (ἁρμονικῶν βιβλία τρία), consultati a casa di Gioseffo Zarlino.

volunt, a lunari neten, vel neaten, idest ultimam a Iovis parahypaten, a Veneris, quae supra Lunam posita est paraneten, a Sole, qui medius mesen, quem etiam ab extremis utrinque efficere dicunt diatessaron, reliquas duas chordas a proximis, sive finitimis Soli globis ex superiori parte Martis hypermesen, qui etiam dicitur λίχανος, ab inferiori, Mercurii paramesen, et cum sint septem planetae septichordis lyra fuit, ipsa media nempe Solis orbe utrinque accepto, ut fiat duplex tetrachordum. Alii contra accommodant nempe Lunae hypatem tanquam gravissimae, et sic usque ad Saturnum, cuius globum ferunt esse, ut altissimum, ita concitatissimum, atque velocissimum, adeo ut Luna cum Mercurio, Venere, et Sole efficiat tetrachordum hypatarun, idem Sol cum Marte, Iove, Saturno netarum tetrachordum, adeo ut Sol bis accipiatur, in hypatis tanquam nete, in netis tanquam hypate (ordinem enim sequimur Ptolomaei ab omnibus probatum, qui quartum locum tribuit Soli). Maximum enim est inter Astrologos, et Philosophos veteres discrimen in planetarum ordine, hisque quatuor potissimum primis, aliter enim locabat Metrodorus, et Crates, aliter Democritus, aliter Alpetragius, aliter Aegyptii, et Plato, aliter Aristoteles, aliter Aristarchus Samus, et Nicolaus Copernicus, de quorum omnium opinionibus Baroccus in primo *Cosmographiae*<sup>942</sup>. Pythagoras vero ne per synaphen medias terminas, et orbis bis acciperetur distractus ad utraque; tetrachorda, disiunxit, et addidit octavam chordam, quam appellavit προσλαμβανόμενον, idest-ut vertit Boethius-acquisitam, hancque in coelesti harmonia respondere voluit stellifero globo; neminem vero mirari oportet, quod eadem stella, et orbis contrarios motus, et sonos edat, et musici illis tum hypates, tum netes accommodent. Nam in proprio motu, et cursu quanto sphaerae, sive apsides, ut cum Plino verbo utar Graeco, sunt centro propinquiores, eo velociores, et e contra, quo autem velocior motus eo

---

<sup>942</sup> FRANCESCO BAROZZI, *Cosmographia in quatuor libros distributa*, Venetiis, ex Officina Gratosi Perchacini, 1585, I, pp. 1-50, *passim*.

acutior sonus, et quo tardior eo gravior. A nemine vero in dubium revocatur quin erroneae istae stellae, atque globi duplici ferantur motu, nempe mundano, quo in dexteram praecipiti vertigine cum Coelo feruntur ab ortu, scilicet in occasum, quia diurnus dicitur motus, et suo, quo contrario cursu deflectunt ad Iovam, nempe ad ortum ab occasu, quod probat Macrobius libro primo in *Somnio Scipionis*<sup>943</sup>, et Plinius libro secundo, omnesque Philosophi veteres. Nam Peripatetici distinctius hos motus diviserunt, adiectis duobus orbibus, quibus singulis proprios assignant motus. Hunc enim diurnum motum tribuunt primo mobili, quo se circumagendo ab oriente in occidentem omnes secum rapit coelorum globos, et elementa, et ideo appellatur raptus motus, nono quoque contra, motum ab occidente in orientem, ex quo fit magnus annus; octavo vero Coelo motum tribuunt trepidationis, qua movetur a Boreali in Australem partem, de quibus praeclare Barroccius in primo *Cosmographiae*<sup>944</sup>. De hac re, contrarioque motu Plinius libro secundo, cap. 27, de Veneris, et Mercurii cum superioribus Soli Planetarum orbibus comparatione loquens sic ait<sup>945</sup>:

*Hinc et ratio motuum conversa intellegitur. Superiores enim celerrime feruntur in occasu vespertino, hae tardissime; illae a terra altissime absunt, cum tardissime moventur, hae, cum ocisime, quia, sicut in illis propinquitas centri adcelerat, ita in his extremitas circuli. Illae ab exortu matutino minuere celeritatem incipiunt, hae vero augere; illae retro cursum agunt a statione matutina usque vespertinam, Veneris a vespertina usque ad matutinam.*

---

<sup>943</sup> MACROBIO, *In somnium Scipionis* I, 18; cit., pp. 379-385.

<sup>944</sup> FRANCESCO BAROZZI, *Cosmographia*, cit., I, p. 7.

<sup>945</sup> PLINIO, *Naturalis Historia* II, 74.

Neque solum hoc pacto, sed aliis quoque modis resonare diapason septem orbis volunt, nempe secundum magnitudinem, secundum locum, et situm, secundum ἐποχάς, idest gradus, quibus deprehenduntur in Zodiaco Planetae. Nos parum ab horum opinione discrepantes nostri Ciceronis opinionem secuti, a quo vix discedere fas sit, cum humaniores profiteamur nunc literas, stelliferum quoque globum non cum Pythagora tamen, disiunctis tetrachordis, adhibemus in coelesti harmonia, adeo ut ille supremum hypates locum teneat, terra silentium repraesentet, cum sit immobilis, reliqui septem globi, in quibus eadem vis est duorum Mercurii, et Veneris, efficiant reliquos sonos, et referant chordas in veteri lyra septichordi, et Orphica. Briennius ἀρχαίόσκοπον ἐπτάχορδον Ὀρφέως lyram appellat. Sed audiamus, quaeso, Ciceronem<sup>946</sup>:

*Quid? Hic, inquam, quis est qui complet aures meas tantus et tam dulcis sonus? Hic est, inquit, ille qui intervallis coniunctus imparibus, sed tamen pro rata parte ratione distinctis, impulsu et motu ipsorum orbium efficitur et, acuta cum gravibus temperans, varios aequabiliter concentus efficit; nec enim silentio tanti motus incitari possunt, et natura fert ut extrema ex altera parte graviter, ex altera autem acute sonent. Quam ob causam summus ille caeli stellifer cursus, cuius conversio est concitator, acuto et excitato movetur sono, gravissimo autem hic lunaris atque infimus; nam terra nona immobilis manens una sede semper haeret, complexa medium i mundi locum. Illi autem octo cursus, in quibus eadem vis est duorum, septem efficiunt distinctos intervallissonos, qui numerus rerum omnium fere nodus est.*

Nemini vero debet videri a ratione alienum, quod nervos, et sonos Musicos lyrae, sive diapason, qui sunt tantum septem, octo cursibus coelestibus comparaverit hic non septem Planetis, ut faciunt Musici, atque enim Platonici nonnulli; nam sonos sonis, prout sunt hincinde

---

<sup>946</sup>CICERONE, *De republica* VI, 18.

intervallis distincti, comparavit, ita enim sunt tantum septem. Nam intelligendum est, quod dicat Mercurii, Venerisque globos, quorum unam esse vim dicit, unum tantum sonum efficere, ea tamen ratione, qua in mese per synaphen duo tetrachorda iunguntur, quare unus illis tantum musicus sonus comparari debet, quod significat Macrobius interpres, cum ait<sup>947</sup>:

*Octo sunt igitur quae moventur: sed septem soni sunt qui concinentiam de volubilitate conficiunt, propterea quia Mercurialis, et Venerius orbis pari ambitu comitati Solem, viae eius tanquam satellites obsequuntur.*

Horum autem duorum orbium unam esse vim ideo existimant Astrologi, quia pari passu sequuntur Solem, quare eos appellat idem Macrobius Solis satellites, et Timaeus Locrus in libro *de Anima Mundi*, quem secutus est Plato in suo *Timaeo*, appellat ἰσοδρόμους ἡλίου, quod videtur a Cicerone expressum, qui pari passu sequuntur Solem, ait enim<sup>948</sup>:

δύο δ' ἰσοδρόμοι ἀελίῳ ἐντί, "Ἑρμᾶ τε καὶ Ἥρας, τὸν Ἀφροδίτας, καὶ φωσφόρον τοὶ πολλοὶ καλέοντι

Idest, duo vero pari passu sequuntur Solem, Mercurii, et Iunonis orbis, quem Veneris, et Luciferi multi nominant, quo etiam nomine

---

<sup>947</sup> MACROBIO, *In Somnium Scipionis* II, 4, 9; cit., pp. 462-463.

<sup>948</sup> L'opera è il *De natura mundi et animae*, testo di età ellenistica, redatto sul modello dei dialoghi platonici maturi ed attribuito a Timeo di Locri. Cfr. TIMAEUS LOCUS, *De natura mundi et animae*, 96e, ed. Walter Marg, Brill, Leiden, 1972, p. 130.

eos appellat Aristoteles in libro *De Mundo*. Quare cum pari passu ambo incedant non sunt distincti intervallis, et unum tantum sonum edere debent, de intervallo autem motus intelligendum, non collocationis, nam ita disiungi paulo post constabit. Et hunc esse Ciceronis sensum puto. Neque iccirco mihi placet Boethii sententia, qui in suis libris de Musica affirmat Ciceronem voluisse tribuere octavam chordam, quae dicitur προσλαμβανόμενος, Lunae, cum numeret in harmonia coelesti stelliferum globum. Nam cum aperte dicat Cicero septem tantum effici ex illis octo soni, atque chordae comparari? Et cum sit luce clarior Ciceronis sensus, non debet inverti, et distorqueri in eam notionem, a qua penitus abhorreat Ciceronis animus. Hoc autem, quod diximus de symphonia diapason ex globis coelestibus effecta, non solum ex motu, sed ex intercapedine quoque, et sphaerarum intervallo colligitur. Nam Luna distat a Terra (ut Plinius, Censorinus, et Iginus in quarto *de Signis coelestibus*, omnesque denique confirmant) centum et vigintisex milia stadiorum, idest millaria-ut vulgo loquuntur-15625, ut refert Albertus auctor *Compendii Theologicae veritatis* libro secundo, cap. 5, quae faciunt toni intervallum. A Luna porro ad Mercurii globum, qui dicitur στίλβων, est dimidium eius spatii, quo distat a Terra, quare efficit semitonium; hinc ad Luciferum, quae est Veneris stella tantundem est, et aliud efficit semitonium. Solis porro globus sesquiplo distat a Venere, quod efficit tonum unum cum dimidio; a Sole ad Martis globum, qui dicitur πυρόεις, tantundem est intervalli, quantum a Terra ad Lunam, quod efficit Tonum; hinc ad Iovis, qui Φαέθων nominatur, est dimidium eius, quod efficit hemitonium; tantundem a Iove ad Saturnum, qui dicitur Φαίνων, et sic aliud hemitonium. Ab hoc ad astriferum coelum eadem intercapedo, et idem conflatur hemitonium. Licet in his postremis Martianus Capella dissentiat, nam vult ille Martem a Sole, et Iovem a Marte, et Saturnum a Iove tantum



hemitonio distare; stelliferum vero globum sesquiplo distare. Aliique alio etiam pacto distinguunt; et accommodant haec intervalla, sed omnes denique in rei summa conveniunt. Nam sive hanc Archimedis sequamur rationem, a Platonice tamen repudiatam, quod dupla, et tripla intervalla non servet, sive Pythagoricam, sive Platonice, quae ab hac Ciceronis, et Archimedis, qui Caldeos sequuntur, collocatione dissentiens (secundum enim locum tribuit inter globos coelestes Soli ad Aegyptiacam normam, atque doctrinam, quam amplexatur Plato, de qua re Macrobius libro primo, c. 19<sup>949</sup>) vult (ut auctor est Macrobius, et Marsilius in *Timaeum*) ut quantum a Terra ad Lunam, duplum sit ab illa ad Solem, quantum a Terra ad Solem, triplum sit a Terra ad Venerem, quantum ab illa ad Venerem, quater sit ad Mercurii stellam, quantumque est ad Mercurium, novies tantum sit ab illa ad Martem, et quantum a Terra ad Martem, octies tantum sit a Terra ad Iovem, quantum ab illa ad Iovem, septies et vicies tantum sit a Terra usque ad Saturni orbem, profecto toni sunt sex in hac harmonia, quot sunt in diapason. Fit enim ex quinque tonis, et duobus hemitoniis, quae sextum constituunt tonum, licet Boethius, nescio quid deesse putet; et Plinius contro libro secundo cap. 22 dicat septem esse tonos<sup>950</sup>, sed vel mendus subest, et legendum sex, vel pro tonis legendus sonos, vel ipse pro intervallis accepit tonos, cum enim in diapason (ut saepe iam dictum) octo sint voces, septem intervalla, et sex toni, cum septenarius sit utriusque numeri nodus, et in Musica sit princeps, ita plerunque multi usurpant, atque confundunt, ut septem voces, septem etiam intervalla inesse dicant. Quare (ut ad rem veniamus) Martianus Capella, cum Philologia una cum comitibus iter in coelum per hos globos faciens, omnes superasset, sic ait<sup>951</sup>:

---

<sup>949</sup>MACROBIO, *In somnium Scipionis* I, 19, 2; cit., pp. 386-387.

<sup>950</sup>PLINIO, *Naturalis Historia* II, 22.

<sup>951</sup>MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis* II, 199.

*Sicque sex tonorum conscensionibus <et> stadiorum defecta lassitudine fatigati cum diapason symphoniam, quicquid emensi erant aduerterent consonare perfectione absolutae modulationis post labores maximos recreati paululum conquierunt.*

Hanc vero Coelorum harmoniam Plato in decimo de *Republica* fieri dicit ex eo, quod singulis orbibus singulae insideant Sirenes, quae Deo canentes (ut ait Macrobius) Graeco intellectu valent, ex quarum omnium concinentia efficitur suavissimus iste concentus. Ait enim<sup>952</sup>:

ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἐκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἰεῖσαν, ἓνα τόνον: ἐκ πασῶν δὲ ὀκτὼ οὐσῶν μίαν ἄρμονίαν συμφωνεῖν.

Idest, in orbibus vero eius desuper in singulis positam esse Sirenem, circumagentem vocem unam consonam, et ex omnibus, quae octo sunt, unam consonare harmoniam. Quam fictionem alibi quoque narrat, hanc secutus elegantissimus nostri temporis Poeta Torquatus Tassus dixit libro 14 de *Goffredo*<sup>953</sup>:

*E 'n angeliche tempre odi le dive  
Sirene, e l'suon di lor celeste lira.*

Martianus Capella pro Sirenis posuit Musas, ut supra etiam dictum est. Cuius opinionis auctorem volunt esse nonnulli Hesiodum, qui dixit<sup>954</sup>:

---

<sup>952</sup> PLATONE, *Repubblica* X, 617b.

<sup>953</sup> TORQUATO TASSO, *Goffredo* XIV, 69-70.

<sup>954</sup> ESiodo, *Theogonia* 36-37.

τύνη, Μουσάων ἀρχώμεθα, ταὶ Διὶ πατρὶ  
ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου

*Principio Musas dicamus, vertice Coeli*

*Quae resident Iovis ornantes per carmina laudes.*

Quod etiam Homerus videtur sensisse, cum Musas fingat in Deorum  
convivio accinentes, in primo *Iliadis*<sup>955</sup>:

αἱ ᾄειδον ἀμειβόμεναι ὅπῃ καλῆ.

Ad quorum imitationem dixit Ennius<sup>956</sup>:

*Musae, quae pedibus magnum pulsatis Olympum.*

---

<sup>955</sup>OMERO, *Iliades* I, 604.

<sup>956</sup>ENNIO, *Annales* 1,1.

## CAPUT QUARTUM

Versus explicatio assertur de Astrologia, quatuorque causae recitantur, ob quas non exaudiri a nobis coelestem harmoniam volunt.

Hic erit igitur hodiernae huius versiculi interpretationis sensus: Orpheus, idest sapientissimus Astrologus, qualem ex Luciani testimonio demonstravimus, Obloquitur numeris septem discrimina vocum, idest, explicat perfectissimum illum diapason concentum, qui fit ex octo Coelorum orbibus septem distinctis intervallis, sexque tonis, qui lyra magna Orphei appellatur in Diatonico autem genere, secundum Platonem ex Macrobi sententia. Nam Chromaticum est infame mollitie, Enharmonicum porro non aptum propter difficultatem, Diatonum vero (ut ait Psellus) est optimum, et simplex, et maxime aptum naturae, quare eum ex Plato amplexatus. Ex hocque praecipue fieri consuevit illa Dorica harmonia, quam a Platone tantopere laudatam diximus, et omnibus esse longe praestantiolem. Cur vero non exaudiatur a nobis suavissimus iste concentus quae res maxime adversarios fulcit, in quo uno pugnant, quatuor asseruntur a doctis causae; prima est Ciceronis, quod scilicet propter magnitudinem sonitus non exaudiatur, sic enim ait<sup>957</sup>:

---

<sup>957</sup> CICERONE, *De republica* VI, 18.

*Hoc sonitu oplettae aures hominum obsurduerunt - nec est ullus hebetior sensus in vobis – sicut, ubi Nilus ad illa quae Catadupa nominantur praecipitat ex altissimis montibus, ea gens quae illum locum adcolit propter magnitudinem sonitus sensu audiendi caret. Hic verotantus est totius mundi incitatissima conversio sonitus, ut eum aures hominum capere non possint, sicut intueri solem adversum nequitis, eiusque radiis acies vestra sensusque vincitu.*

Secunda ratio assertur contrarii indigentiam; non enim dignosci res, sine contrarii comparatione possunt; huius causae meminit Aristoteles in secundo *De Coelo*, ubi etiam illam confutat<sup>958</sup>:

ἐπεὶ δ' ἄλογον ἐδόκει τὸ μὴ συνακούειν ἡμᾶς τῆς φωνῆς ταύτης, αἴτιον τούτου φασὶν εἶναι τὸ γιγνομένοις εὐθὺς ὑπάρχειν τὸν ψόφον, ὥστε μὴ διάδηλον εἶναι πρὸς τὴν ἐναντίαν σιγὴν· πρὸς ἄλληλα γὰρ φωνῆς καὶ σιγῆς εἶναι τὴν διάγνωσιν.

Idest, quia vero videbatur a ratione dissentaneum hanc nos vocem non exaudire, causam huius esse dicunt, quod statim nascentibus sonitus ille aures impleat, ut non possit dignosci ad discrimen contrarii silentii: esse enim dicunt relativam silentii, et vocis cognitionem. Tertia causa confertur in diurnam assuetudinem, ut qui in fabrorum malleis versantur sonitum illum non exaudiunt, utque his solet accidere, qui apud mare incolentes ingentem undatum strepitum propter diurnam consuetudinem nequeunt exaudire, qui tamen ab aliis, qui nuper ad littus accesserunt distinctissime deprehenditur. Huius quoque mentionem facit Aristoteles eodem libro secundo *De Coelo*, et eam irridet suo more Platonicae adversarius divinitati. Hoc autem argumento, quod scilicet nihil patimur sine sensu, διὰ τό μηδὲν

---

<sup>958</sup> ARISTOTELE, *De Coelo* II, 290b.

πάσχειν χωρὶς αἰσθήσεως<sup>959</sup>. Quarta, et postrema causa, quae a nonnullis quoque assertur, est longissimum intervallum, quo a Coelo disiuncti exaudire sonitum non possumus. Hanc causam assert Leon Hebraeus libro secundo de *Amore*. Stephanus Theupolus in *Academicis Contemplationibus* libro quinto cap. 9 dicit hanc Coeli harmoniam non corporis auribus audiri, sed purgatae mentis auriculis. Nam duplex-inquit ille-est sonus unus cum strepitu, et violentia iunctus, et hic in Coelo non habet locum, a quo abest omnis violentia; alter in sola motuum, et corporum convenienti ratione, ac proportione collocatus, qui eminentissime in Coelo reperitur. Hanc viri vulgares, qui ob pravam assuetudinem, et coniunctionem cum terrenis ad divina facti sunt surdi, audire non valent, at aures a terrenis sordibus purgatae supra corporeas assuetudines erectae illum solum audiunt, et ad alia surdae evadunt. Hunc itaque sonum Plato, Pythagoras, Apollonius Thianaeus, ter maximus Mercurius audierunt, et admirati sunt. Sed huic opinioni non satis assentiri possum, eam videatur repugnare his, quae dicta sunt ex Ciceronis, aliorumque sententia, neque tamen omnino reicio, cum possimus Ciceronis quoque sensum ad huius harmoniae, atque sonitus rationem trahere.

---

<sup>959</sup> *Ibidem.*

## CAPUT QUINTUM

Habendae disputationis, quod Orpheus lyrae sono vere potuerit saxa trahere, occasio explicatur, et methodus proponitur, variisque res haec testimoniis confirmatur.

Percurrimus, quambrevissime fieri potuit, Coelorum harmoniam, ut aliquid ex praestituto nobis ad dicendum tempore superesset ad alia quoque, quae nobis restant persequenda. Superiori igitur proxima sessione cum in eum sermonem ex aequo loquo familiariter loquens incidissem, ut dicerem posse demonstrari Orpheum reapse, et vere potuisse saxa, et silvas ducere sono lyrae, ut de illo praedicatur, saxaque etiam vivere vita communi, et per animam Mundi, negantibusque id Peripateticis, quorum magna nos corona cingebat, acris coorta esset disceptatio inter duo praeclarissima litterarum lumina, Valerium Marcellianum, Platonicum, qui meae sententiae propugnationem susceperat, et Octavium Amaltheum, Peripateticae familiae acerrimum defensorem, licet Platonicis quoque sit literis, et quasi sacris initiatus. Pollicitus sum hodierno die de hac ipsa re verba facturum. Quod eo libentius faciam, quandoquidem res quasi ipsa, susceptaque provincia per se videtur loqui, et postulare, ut cum omnis sit de Orpheo noster sermo, haec minime intacta quaestio relinquatur, ne haereat hic scrupulus in animis Auditorum, eosque offendes, non sinat cumulate sibi, quantum in me est, satisfactum arbitrari, et desiderata ista particula, sive quaestio, mancum nostrae interpretationis septenariae quasi corpus efficiat. Nam licet haec ab

omnibus passim fabulosa iudicentur, tamen excogitata, et indagata ratione, qua id fieri potuisse iudicemus, vera fuisse disputandi saltem gratia dici potest. In hac autem explicanda quaestione, quandoquidem paulo altius repetendum, et in Platonica penetrabilia confugiendum, quae licet sint parum a nostra plerunque religione dissentanea, interdum tamen parum congruunt, quippe quae profana sunt, et Platonica, quippe, quae licet sint illustria, non ex eo tamen sunt accensa veritatis lumine, quae Christianorum illustrat ingenia, et quae veritas ipsa tenet, praefandum mihi iudicavi, et profitendum me semper Platonice locuturum, et disputandi, sive proludendi tam gratia, ut in superiori quoque libro feci, vosque admonendos, ut eam meis hisce sermonibus fidem adhibeatis, quae Platonice debet praestari sentiis, quae eatenus verae sunt existimandae, quatenus cum sacrosanctis Ecclesiae sanctionibus consentiunt, in reliquis fabulosa omnia existimanda, et quasi Poetica, vel saltem Philosophorum somnia, et ego solenni ista praemissa professione aggrediar, et his tribus, quae restant ad complendum septenarium, capitibus hanc absolvam. In primo quaedam testimonia Poetarum, aliorumque afferam, in hanc sententiam, quae scilicet commemorant haec ab Orpheo gesta lyrae sono, et aliis. In secundo proponam rationes, quibus id facere potuerit, et quaedam huius probationis quasi elementa constituam, ad iacenda fundamenta; in extremo septem illas causas explicabo. Inter testimonia, quae plurima, et innumerabilia afferri possunt, ipsummet Orpheum producam, qui de seipso non temere scripsisse credendus est. Hic igitur, ubi dicit se petentibus Argonautis cum Chirone lyra certasse, ita scribit<sup>960</sup>:

ἦειδον· στεινὸν δὲ διὰ σπέος ἤλυθεν αὐδή,

---

<sup>960</sup> *Argonautica Orphica*, 431-439.



ἡμετέρης χέλυος μελιχρὴν ὄπα γηρυούσης.  
Ἔστατο δ' ἄκρα κάρηνα καὶ ἄγκεα δενδρήεντα  
Πηλίου, ὑψηλάς τε μετὰ δρύας ἤλυθε γῆρυς.  
Καί ῥ' αἱ μὲν πρόρριζοι ἐπ' αὐλίον ἐθρώσκοντο  
πέτραι τ' ἐσμαράγουν· Θῆρες δ' αἴοντες ἀοιδῆς,  
σπήλυγγος προπάροιθεν ἀλυσκάζοντες ἔμιμον·  
οἰωνοὶ τ' ἐκυκλοῦντο βοαύλια Κενταύροιο  
ταρσοῖς κεκμηῶσιν, ἐῆς δ' ἐλάθοντο καλιῆς.

Idest:

*Ut cecini, nostraeque angustum egressa per antrum  
Dulcisonae mellita lyrae vox perculit auras,  
Umbrosi colles, et summa cacumina Pelei  
Descendere, sonus simul atque auditus ab altis  
Quercibus, accurrunt radicitus extirpatae,  
Saxa voluta sonant, chordas quotquotque loquaces  
Audivere, ferae steterunt in limine saxi,  
Tectaue Centauri volucrum est amplexa corona  
Fessa alis pendens, oblita revisere nidos.*

Quod etiam multi Poetae Graeci dixere, quos brevitatis studio praetereo. Hunc locum imitatus est eleganter Claudianus in prefatione

secundi libri *de raptu Proserpinae*, ubi vim Orpheiae vocis volens ostendere, sic ait<sup>961</sup> :

*Tum patriae festo laetatus tempore Vates  
Desuetae repetit fila canora lyrae  
Et resides levi modulatus pectine nervos  
Pollice festivo nobile duxit opus.  
Vix auditus erat: venti frenantur et undae,  
Pigrior adstrictis torpuit Hebrus aquis,  
Porrexit Rhodope sitientes carmina rupes,  
Excussit gelidas pronior Ossa nives.  
Ardua nudato descendit populus Haemo  
Et comitem quercum pinus amica trahit,  
Cirrhaeasque dei quamvis despexerit artes,  
Orpheis laurus vocibus acta venit.  
Securum blandi leporem fovere Molossi  
Vicinumque lupo praebuit agna latus.  
Concordes varia ludunt cum tigride dammae,  
Massylam cervi non timuere iubam.*

Huius rei apud omnes Poetas extant testimonia. Vergilius, *Orpheaque in medio posuit, silvasque sequentes*<sup>962</sup>. Deinde de eodem: *Mulcentem tigres, et agentem carmine quercus*<sup>963</sup>. Propertius<sup>964</sup> :

---

<sup>961</sup>CLAUDIANO, *De Raptu Proserpinae* II, 13-28.

*Orpheu te tenuisse feras, et concita dicunt*

*Flumina Threicia detuinisse lyra.*

Horatius<sup>965</sup>:

*Unde vocalem temere insecuta*

*Orpheae sylvae,*

*Arte materna rapidos morantem*

*Fluminum lapsus, celeresque ventos,*

*Blandum & auritas fidibus canoris*

*Ducere quercus.*

Nemo demum est Poeta, qui de hac re non det testimonium, quae tamen omnia duximus omittenda. Hanc rem maxime comprobat Martianus Capella libro nono, (ut aliquem ex solutae orationis scriptoribus perhibeamus, quo maior adist fides) Musicam loquentem inducens, inquit<sup>966</sup>:

*Animalium vero sensus meis cantibus incunctanter adduci saltem  
Thracius citharista perdocuit, in quo non fabula, sed veritas gloriam  
procreavit. Unde enim cervi fistulis capiuntur? pisces in stagno*

---

<sup>962</sup>VIRGILIO, *Buc.* III, 3, 46.

<sup>963</sup>ID., *Georgica* IV, 510.

<sup>964</sup>PROPERZIO, *Elegiae* III, 2, 2-4.

<sup>965</sup>ORAZIO, *Odes*, XII, 7-12.

<sup>966</sup>MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis* IX, 927-929.

*Alexandriae crepitu detinentur? Cygnos Hyperboreos citharae cantus adducit? Elephantos Indicos organica permulsos detineri voce compertum. Fistulis aves allici comprobatur. Infantibus crepitacula vagitus abrumpere. Fides Delphinis amicitiam hominum persuaserunt. Quid, canticis allici dirumpique serpentes. In Thracia Orpheo canente glandem ferunt messesque transire, manes cieri, Lunamque laborare. Nonne ipsius vetustatis persuasione compertum in Lydia nympharum insulas dici: quas etiam recentior asserentium Varro se vidisse testatur: quae in medium stagnum a continenti procedentes cantu tiliarum primo in circulum motae, dehinc ad littora revertuntur. In Actiaco littore mare citharam sonat. Megaris saxum ad ictum pulsus cuiuscunque fidicinat.*

Et caetera, ubi videtis nostram pene sententiam comprobata exemplis, et aliarum rerum similitudine. Eusebius *de laudibus Constantini* videtur haec fuisse iudicare, cum dicat<sup>967</sup>:

*Orpheus, ut in fabulis Graecorum est, omnia ferarum genera cantu permulcere, et instrumenti fidibus plectro percussis belluarum immanium furores mitigare potuit, quae res a Graecis et passim decantatur, et vera esse creditur, quod scilicet lyrae inanimae concentu tum ferae mansuescere, tum arbores, quae fagi vocantur, Musicae suavitate delinitae, situs suos mutare solent.*

Et Augustinus Stheucus Eugubinus, in explicatione *Psalmi* 67, vir doctissimus, tanquam veram citat historiam: disputans enim de voce *mismor*, et *shir ait*<sup>968</sup>:

---

<sup>967</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *De laudibus Constantini*, XIV, 5.

*ut ostendatur duabus vocibus, et harmonica ipsius psalterii, et humana recitante haec verba, modulate, hunc Psalmum et alios multos fuisse cantatos. Quod Orpheus lyra fecisse dicitur, ut et cantando, et lyrae chordas ducendo, ac feriendo dulcissimum redderet modulatum, quo saxa, arboresque se sequi cogeret.*

Nicolaus Vicentinus Musicus, qui Italico sermone scripsit de Musica non indocte, haec Orphea miracula tanquam vera videtur afferre, cum dicat, de illis, et aliis huiusmodi intelligens<sup>969</sup>:

*Ma perche ne i nostri non si vede fare da Musici quelli effetti, che scrivono gli Autori anticamente farsi, che viene dalla troppa abondanza, e frequenza della Musica, che buone paiono, nientedimanco non movono tanto, come facevano nel principio, che furono ritrovate, perché la novità della cosa, benche sia poca, dà molto più ammiratione.*

Quae quodem causa, atque ratio, quod non eam vim habeat Musica nostro tempore, quo primis illis, non videtur aliena, immo valde accommodata; nam videmus idem in omnibus rebus evenire, ut nobis exemplo sunt contagiosi quoque morbi, qui initiis sunt longe asperiores, usuque deinde mollescunt, viresque amittunt, et medicamentis discunt cedere, quae nulla principio admittunt. Idem de Amphione quoque praedicatur (ut ad rem nostram revertamur, et ab

---

<sup>968</sup> AGOSTINO STEUCO, *Enarrationum in Psalmos pars prima*, Lugduni, apud Sebastianum Gryphium, 1548, *In Psalmum LXVII*, p. 408.

<sup>969</sup> NICOLA VICENTINO, *L' antica musica ridotta alla moderna prattica*, Antonio Barre, Roma, 1555, p. 6v.

exemplorum similitudine magis fiat probabile Orphicum miraculum)

Propertius<sup>970</sup>:

*Saxa Cytheronis Tebas agitata per artem*

*Sponte sua in muri membra coisse ferunt.*

Horatius<sup>971</sup>:

*Dictus et Amphion Thebae conditor Urbis*

*Saxa movere sono testudinis, et prece blanda.*

Idem prope prodigium de Arione predicatur, quem non Poetae solum, sed etiam Historici ferunt a Delphino cantu, et lyrae sono delenito exceptum, atque servatum, historiam recenset Herodotus, Plutharcus in *Symposio*, et lepidissime Ovidius in secundo *Fastorum*, et in fasti fuisse de hac re relatum, testatur Solinus cap. 7. Quae quidem mirum non debet videri, si vulgo non creduntur; nam quemadmodum-ut inquit Plinius-quam multa fieri non posse priusquam facta sunt, quia nos non vidimus, neque rationem assequi possumus, ex his esse, quae fieri non potuerint, iudicamus, ut praeclare libro V *Antiquitates Romanae* Dionysius<sup>972</sup>:

πεφύκασιν ἅπαντες ἀπὸ τῶν ἰδίων παθῶν τὰ περὶ τῶν ἄλλων λεγόμενα κρίνειν καὶ τὸ πιστὸν ἄπιστον ἐφ' ἑαυτοῦς ποιεῖν.

---

<sup>970</sup>PROPERZIO, *Elegiae* III, 2, 5-6.

<sup>971</sup>ORAZIO, *Ars Poetica*, 394-395.

<sup>972</sup>DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antiquitates Romanae* V, 8, 1.

## CAPUT SEXTUM

Proponuntur septem modi, quibus Orpheus saxa vere trahere potuerit, et quatuor probantur fundamenta, sive principia quaestionis, quod scilicet Coelum moveatur harmonia, quod inferiora subiecta supernis sint, idque multis herbarum, animantium, et lapidum exemplis probatur, quod in omnibus rebus sint igniculi latentis harmoniae, et lapides quoque vivant, quod adhibita praeparatione coelestium vires trahantur ad inferiora, et praesertim lapides, visque Musicae coelitus deductae attingitur.

Sed ut proprius ad rem nostram accedamus. Id dicimus ab Orphea multis modis, atque rationibus potuisse fieri, et quoniam in his maxime disputationibus, sequimur septenarium, septemque interpretamur modis, septem id quoque modis fieri potuisse demonstrabimus ex ipsis quasi fontibus interpretationum acceptis, primum Musici soni, et harmoniae vi, deinde cantus, tertio Astrologiae, quarto numeris, seu figuris, quinto vi, seu praerogativa naturali, sexto Magia, sive fascino, septimo admixtionis potestate, hisque vel singulis, vel coniunctis, tum multis tum etiam omnibus. Et ut primum id vi harmoniae, aliarumque deinde rerum fieri potuisse demonstrarem, quaedam quasi fundamenta iacienda sunt, et veluti principia, atque elementa ponenda. Primumque hoc erit, quod paulo

ante comprobavimus, quod coelum movetur harmonia, et potissimum ipsi planetae, ad quorum concentus imitationem constructam fuisse lyram diximus. Secundum, quod omnia inferiora subiecta sunt planetis, atque a stellis vim accipiunt. Quod si quis fortasse minus crediderit, animum eo convertat, ut consideret folia salicis, ulmi, populi albae, tiliae, oleae, quae ipso die solstitii cum Sole vertuntur, aliaque repente facie coelum conspiciantur, proponat sibi varias herbarum species stellis obsequentes, ut Cichoreum, quod singulis horis cum Sole etiam nubibus contacto, circumagitur, ut flores lupini, atque calthae, qui comitantur Solem, et eo oriente explicantur, occidente complicantur, unde Solis sponsae vocantur, et horologia rusticorum. Consideret alia genera herbarum, quarum comae Solis iter comitari ab ortu ad occasum dicuntur, ut malva, lotus pratensis, scorpioides, et tithymalorum species aliquot, item lotus Aegyptia, cuius florem asserit Theophrastus nosse Solis ortum, et occasum; nam vespere usque ad noctis medium mergitur Euphrate, paulatim mox ascendit oriente Sole, animum convertat ad alia quoque, ut sunt selinite, quam Lunariam vocant, quae Lunae motus, et imitationes imitatur, ut Cepam, quae contrarias habet vires Lunae, nam ea crescente (ut ex Plutarcho tradunt Mizaldus, et Pierius) marcescit, decrescente virescit, qua de causa Sacerdotes Aegyptii nefas habebant illas edere, respiciat conchiliorum genera fere omnia, quae Lunae cursus imitantur, et illa plena, plena et ipsa, illa inani, inania et ipsa: proponat sibi ob oculos animantium multarum species, quae siderum naturam sequuntur, ut Aries, qui ad utrumque aequinoctium dormiendi rationem mutat, nam in loevum latus cubat ab autumnali in vernali, in dextrum ab hoc in illud. Ut Gallus, qui Solem orientem, occidentem, et meridianum quotidie salutatur, quare Leo illum reveretur, tanquam in solari serie superiorem, ut Cynocephalus, quem tradunt aequinoctia ista ratione indicare, quod eo ipso die, quo incipiunt, urinam interdiu,



noctaque duodecies reddit, quique etiam adeo Lunam veneratur, ut toto interlunio, nec appareat, nec manducet, foeminaque etiam eo tempore luce privetur, quam mox menstruo sanguinis erumpente cursu dicunt recipere, ut Scarabaeus, qui foetus edit iuxta cursum Lunae. Ut Panthera, quae habere dicitur effigiem Lunae in humeris crescentem, ac decrescentem ad rationem coelestis Lunae, quod annotavit Petrus Angelius Bargaeus in primo libro *Cynegeticarum*<sup>973</sup>:

*Est etiam alterutro Lunam, qui dicat in armo*

*Augentem hesterno, aut minuentem lumen ab orbe*

*Assidue (mirum dictu) variare figuram*

*Non aliter quam, quae sinuosis flexibus errat*

*Et nunc sublimi gradiens super aethera passu*

*Candida purpureo despectat lumine*

*Nunc humiles eadem vergens depressa sub austros*

*Evariat faces, et se nova prodit in auras.*

Ut Patra avis, quae Sirio exoriente se abdere perhibetur, neque conspicitur unquam nisi occiso, et contra Oryges fera exorientem defixis contemplatur oculis, et adoratur usque dum occidat; ut Lunaria avicula, quae exoriente eodem obmutescit, veteresque deponit plumas; ut Galerita, quae exoriente Arcturo fit muta, quod etiam facit in Procyonis exortu Luscinia, et Cocyx; ut Vireo avis, qui ipso die Solstitii pervolat, neque amplius conspicitur. Quid porro dicet, si

---

<sup>973</sup>Pietro Angeli, o Pietro Angelo Bargeo (1517-1596), umanista e letterato, conservò per anni la cattedra di latino e greco presso il comune di Reggio Emilia. La citazione di Paolini si rinviene realtà al terzo libro dell'opera. Cfr. PIETRO ANGELI, *Cynegetica. Item carminum libri II, eglogae III*, Lugduni, Apud haeredes S. Gryphii, 1561, pp. 76-77.

lapides quoque animadverterit eadem lege teneri; ut Helites, qui Solem imitatur, ut Selinites, qui Lunam, ut Helioselenus, qui utriusque naturam sequitur, ut Magnes, qui Cynosurae, et alia propemodum innumerabilia, unde mirificae illae oriuntur rerum syphathiae, atque antipathiae, quarum pleni sunt Philosophorum libri. Veteres enim omnes Philosophi asserunt, neque inficiantur recentiores omnes res Mundi naturales a stellarum radiis proprie illis dicatis peculiari caractere virtutis earum participle insigniri, eamque suas vires in res, quibus fuerint hae applicatae, diffundere secundum eum ordinem, quo omnia inferior superioribus parent. Hinc naturalis Magia, et de arcanis naturae, atque mysteriis philosophia ab Aegyptiis excogitata, qua nihil aliud probare nituntur, et demonstrare, nisi infimis latitare summa, et in summis infima, idest in Coelo terrena modo coelesti, in Terra coelestia terreno modo, et illis haec parere. Tertium, quod in omnibus rebus sunt quidam igniculi latentes, atque semina harmoniae, sive sensus; nam veteres dicebat<sup>974</sup> ἁρμονίαν συνέχειν τὸ πᾶν, idest harmoniam omnia continere, et ipsum Deum appellabant ἁρμονίαν αὐτοῦ, καὶ τοῦ παντὸς, harmoniam sui ipsius, et universi. Hinc praeclare Antonius Mizaldus librum scripsit de harmonia Coeli, et Terrae, in quo multis in locis disputat in hanc sententiam, ut dicat ex Procli etiam auctoritate, quod cuncta haec hymnos concinunt ad sui ordinis duces, sed alia intellectuali, alia rationali, alia naturali, alia sensibili tantum modo. Et profecto si quis posset-inquit ipse-audire pulsationem, quam singula in aere, in orbem efficiunt, ut solaria ad Solem, lunaria ad Lunam, profecto illo quendam eiusmodi sonum erga regem suum apte compositum animadverterent, qualemcunque possunt res singulae conficere. Et Macrobius ait, Musica capitur omne quod vivit<sup>975</sup>. Vivere autem omnia, atque etiam lapides dicuntur tum generatim vita mundi communi, et propter particulam animae

---

<sup>974</sup> Sic.

<sup>975</sup> MACROBIO, *In somnium Scip.* II, 3, 7-11; cit., pp. 454-457.

mundanae in ipsis quoque diffusam, unde etiam vulgo quidam vivi lapides appellantur, quod in illis sit maior vis naturae viventis; hoc genus pyritem vocat Plinius, tum singillatim anima terrae<sup>976</sup>. Nam eo pacto se habent in mundano corpore, ut in nostro ad illius similitudinem efficto, dentes, ossa, ungues, pili, et similia, quae licet sensu careant per se, tamen quia partes sunt corporis animati, diffunditur in illis quoque anima, atque vita, et dicuntur vivere, eiusdemque vitae instinctu crescunt, et augentur; quod quidem ne quis mea esse putet somnia, ut proximo superiori consessu pene irridebant quidam Peripatetici doctissimi, Plotini esse sententiam sciat, qui in quarto *Enneadis* Quartae probat ex hoc Terram animam habere, quod plantae, et lapides cum illa crescant, ab illa extirpatae non amplius augeantur<sup>977</sup>:

Ἄλλ' αὐτῷ γε τῷ σώματι τῆς γῆς τί δίδωσιν ἡ ψυχὴ; Οὐ ταῦτὸν δεῖ νομίζειν σῶμα εἶναι γήινον ἀποτμηθὲν τε τῆς γῆς καὶ μένον συνεχές, οἷα λίθοι δεικνύουσιν αὐξόμενοι μὲν, ἕως εἰσὶ συνηρημένοι, μένοντες δὲ ὅσον ἐτμήθησαν ἀφηρημένοι.

Idest, sed ipsi corpori Terrae quid tribuit anima? Nonne existimandum est idem esse corpus terrenum divisum autem a tota Terra, et quod toti continuum permanet, ut lapides ostendunt crescentes quidem quandiu terrae radicibus haerent, orbati vero, si evellantur a terra, illa vi crescendi. In quam sententiam Plotini praeclare Teupolos libro quinto ait. Conspicimus enim per animam Terrae vivere lapides, et metalla, quandiu fuerint cum terra complicata. Quorum opinionibus suffragatur

---

<sup>976</sup> PLINIO, *Nat. Hist.* XXXVI, 43.

<sup>977</sup> PLOTINO, *Enneades* IV, 4, 27.

adstipulator Hippocrates, qui in libro *de Natura pueri* in hanc sententiam ita ait<sup>978</sup> :

*Censeo terrae nascentia omnia vivere ex terrae humore, et qualem terra humorem in seipsa habet, talem etiam nascentia ex ipsa habere, sic etiam puer vivit de matre in utero, et quali mater sanitate praedita est, talem etiam puer habet.*

In hanc sententiam multa ubique Marsilius, multa caeteri Platonici. Quod vero Mundus vivat, et spiret, et animal in se unum totum magis etiam sit, quam quodvis animal, et sicut in nobis inferiora membra a superioribus capiunt virtutem, ita in ipso mundo, nemo audeat arbitror negare, cum tot sit in locis a Platone, et Plotino comprobatum (licet Theologi non assentiantur) quod praeclare Poetarum Plato, Vergilius, significavit in sexto Aeneidis, cum de eo sic ait<sup>979</sup> :

*Totamque infusa per artus*

*Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.*

Tribuit enim mundo artus, et corpus, quae sunt animantium. Quare merito Haly ex Ptolomaei sententia eos deridet, qui diffidunt coelestia vivere. Quodque lapides quoque vivant anima mundi, ut diximus, facile declarant actiones illorum; nam agunt coelesti illa Mundi animae virtute non solum in corpus, sed in spiritum quoque nostrum, cum non solus intus assumpti, sed etiam extrinsecus si carnem

---

<sup>978</sup> Questa volta Paolini cita soltanto la traduzione latina del brano. Cfr. IPPOCRATE, *De natura pueri*,  
<sup>22</sup>  
<sup>979</sup> VIRGILIO, *Aen.* VI, 726-727.

attendant, aut cutem, caloreque concepto suam vim depromant, coelestem illam vim in eorum venis, partibusque diffusam, atque latentem spiritibus largiuntur, qua se tueri possint ab adversis, ut peste, veneno, et aliis, ut de multis lapidum generibus conpertum est. Quodque id non elementalibus, sed coelesti virtute efficiant, argumento est ponderis ipsa paucitas; perexigua enim quaelibet particula perficit opus, formalis enim virtus, ut multum agat, perexigua materiae parte contenta est, materialis vero, ut multum agat, multam desiderat materiam; neque solum agunt, sed etiam coelesti illa virtute divinant, ut Gagis lapis, quem Plinius asserit in Axinomantia a magis adhiberi, et non peruri, si eventurum sit, quod aliquis optet<sup>980</sup>. Hanc nostram sententiam de lapidum vita ex anima mundi hausta, et communi vita confirmat Philoponus ex Platonis sententia in primo *de Anima*, ubi Aristoteles *Timaeum* citat de harmonia animae, his verbis<sup>981</sup>:

οὐδὲν ἄμοιρον ζωῆς, ἀλλὰ πάντα μετέχει τῆς ἀπὸ τῆς ψυχῆς τοῦ παντὸς ἐνδιδομένης ἐλλάμπσεως ἢ ἀμυδρότερον ἢ καθαρώτερον κατὰ τὰ ἑαυτοῦ μέτρα ἕκαστον. καὶ γὰρ αὐτὰ τὰ ἄψυχα μετέχει τινὸς ζωῆς καθ' ἣν καὶ δυνάμεις τινὰς ἔχουσιν, ἢ θερμαίνοντα ἢ ψύχοντα ἢ ξηραίνοντα ἢ ὑγραίνοντα, ἔτι τε κινούμενα ἢ κατὰ ἄλλας τινὰς δυνάμεις ἐνεργοῦντα καὶ παραδόξους.

Idest, nihil est expers vitae, sed omnia participant ex eo, quod ab universi anima egreditur, lumine vel obtusius, vel purius, pro sua mensura unumquodque; etenim ipsa anima carentia participia sunt alicuius vitae, secundum quam et vires quasdam habent, vel calefacientia, vel frigefacientia, vel exiccantia, vel humectantia,

---

<sup>980</sup> PLINIO, *Nat. Hist.* XXXVI, 34.

<sup>981</sup> GIOVANNI FILOPONO, *In de Anima* I.3, p. 406b25.

insuper moventia, vel secundum alias potestates agentia etiam incredibiles. Declarant praeterea lapidum vitam, atque significant arenae, quae coniunctae natura sunt lapidibus, immo lapilli existimandae; illae enim-ut docti annotaverunt, et Antonius Mizaldus in *Paradoxis* affirmat-repente in viva animantia, ut sunt ranae, et huiusmodi alia, coeli suffragante vultu convertuntur. Quinetiam non desuere magni apud veteres nominis Philosophi, qui dicerent, et opinarentur lapides animam habere, quorum princeps fuisse Thales perhibetur, cuius meminit Aristoteles in primo *de Anima*, c.2<sup>982</sup>:

ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἵπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.

Videtur autem et Thales, quemadmodum ex his, quae de illo narrantur, constat, motivum aliquid de anima opinari, siquidem lapidem dixit animam habere, quod ferrum movet, quam etiam opinionem non ut longe absurdam recitat idem Aristoteles, auctore Philopono, cum dicat eam, ut consuleret famae Philosophi, et verecundia, ne de tanto viro bene de philosophia merito parum consentanea diceret; reticuisse illam eius opinionem, quod animam esset aqua, cum ipse principium rerum omnium aquam diceret, quam postea Hipponi tribuit. Quarto sciendum, quod praeparatione quadam, et quasi dispositione adhibita coelestium corporum, atque animarum (Platonice semper loquor) bona, atque vis in haec inferiora illorum influxibus exposita, et affecta deducuntur, et ipsi quoque lapides, quamvis durissimi sint, aptissima tamen sunt materia ad capienda, atque tenenda coelestia, et eis maxime parent, durissima. Enim omnia sunt ad Coelum maxime imbecilla, et quo etiam duriora, eo maior est coeli conatus, et hoc ipso,

---

<sup>982</sup> ARISTOTELE, *De Anima* I, 2, 405a.

quo videntur obsistere, animae praepotentis magis ictibus sunt obnoxii; non secus ac lignum lana obvolutum, non incisa lana gladio praeciditur, et ipse gladius a fulmine frangitur intacta vagina, et aurum, aes, et argentum etiam eodem fulmine colliquefit non eo sumpto, aut laeso loculo, neque etiam cerae signo confuso, quia virtus maxime agit in repugnantia. Cum enim terra sit tanquam punctum ad Coelorum magnitudinem comparata, radii stellarum facillime, et ictu oculi deferuntur ad centrum, ibique maxime vim exercent suam; et lapides, qui maxime centro iacent, et ex hoc densa sunt materia, quia sortiti sunt medium ipsum, atque centrum initio, sunt illis magis expositi, et vim ab illis accipere, et moveri etiam possunt; non enim anima carent illi radii, ut apud nos radii candelae, atque testae, sed velut radii oculorum in vivis, vegetisque corporibus (Coelestia enim corpora sensus habent, et praecipue visum, et si specie differentem a nostro visu, generali tamen natura congruum, natura scilicet viva, perspicua atque lucida, ut demonstrat Plotinus libro quarto *Enneade* IV<sup>983</sup>, et Marsilius eius interpretis) mirificam vim secum trahunt ex affectu etiam harmonico, et motu corporum rapidissimo, non tamen carente ratione, et musica, ut diximus. Et lapides ipsos a sideribus posse motum accipere, vel aliunde utpote anima terrae, declarat Selenites, qui non solum figura, et coloribus Lunam imitatur, sed etiam motu; illam enim usque subsequitur vel potius cum illa circumfertur, declarat Magnes, qui vim quoque aliis motum tradendi, et in alios transferendi accepit, quod etiam munus sortitus est ille lapis a Thianensi Apollonio, ut fertur inventus, Pantauraque appellatus, qui ut Magnes ferrum, sic trahit caeteros ipse lapides, et Adamas quoque, qui paleas pilos, et furculos trahit. Et alius dictus Androdamas, qui velut magnes ferrum, ita hic trahere dicitur argentum, aes, et ferrum; argumento maximo est Helites, gemma solaris, qualem scribit

---

<sup>983</sup> PLOTINO, *Enn.* IV, 4, 7-8.

Hieronimus Cardanus fuisse in manibus Pontificis Clementis VII, quae aureolam habebat maculam, et iuxta Solis motum singulo die oriens, et occidens circumagebatur<sup>984</sup>. Item lapis ille Cyzici fugitivus ab effectu appellatus, quom Argonautae pro anchora usi ibi reliquerant, et Cyziceni e Prytaneo (ita vocatur locus) saepe profugum fixere plumbo. Idem ostendunt molae Versatiles Volsiniis repertae, quae sponte moveri in prodigiis inventae sunt, et statua illa Ravennae a Severino Boethio (ut fertur) ita constructa, ut cum Sole converteretur, unde dixere regisolem, cuius raeminit in sua *Ravennati Historia* Hieronimus Rubeus<sup>985</sup>. Ostendit Draconites, idest lapis ex Draconis capite erutus, qualem Florentiam advectum dicit Ficinus<sup>986</sup>, qui aceto inspersus movetur in rectum, mox in gyrum, ostendunt alii quoque lapides huiusmodi virtutibus insigniti, quae cum ex elementis constare non possint (ut isti dicunt Philosophi) consentaneum est a vita, spirituque mundi per stellarum, quibus sunt expositi radios proficisci, quibus non secus ac sagitta a manu, et cognitione intorta sagittarii scopum petit, ita hi quamvis cognitione, et sensu non sint praediti, diriguntur ab animatis stellis ad propria munera obeunda, et quemadmodum speculari vitrum imaginem quamcumque oblatam refert, et paries oppositus vocem, quae dicitur Echo, sic materia quaelibet, et lapides eodem modo superis expositi subito superne patiuntur, cum agens sit potentissimus, potestas videlicet, vitaeque divina, ubique praesens, virtutemque patiando auferunt, vel potius illa redundat in patientem, ut ignis in sulphurem, atque escam. Nam (ut Ptolomaeus docet) stellarum virtutes inferius deferuntur ductae lineis

---

<sup>984</sup> Nel suo commento al *Quadripartitum* di Tolomeo, Cardano descrive una gemma, capace di muoversi in sintonia con il moto solare, che sarebbe appartenuta a papa Clemente VII. Cfr. GEROLAMO CARDANO, *Opera Omnia*, Lugduni, 1663, vol. V, *In Cl. Ptolemaei de astrorum iudiciis*, p. 100: “Alium intellexi fuisse lapidem seu gemmam, namque gemma nobilior erat in manibus Pontificis [...]. Is lapis maculam habebat, quae iuxta Solis motum singulo die oriens atque occidens circumageretur”.

<sup>985</sup> Girolamo Rossi (1539-1607), storico ed autore di una storia della città di Ravenna. Cfr. GIROLAMO ROSSI, *Historiarum Ravennatum Libri Decem*, Venetiis, 1572.

<sup>986</sup> Cfr. FICINO, *Opera*, pp. 551-552.



pyramidalibus, et rectis, quae in ipsarum stellarum lumine formantur, quod lumen per lineas diversas vectum specificas virtutes ab ipsis stellis defert, quas rebus compositis hic communicat, et in illis relinquit. Haec autem praeparatio fit per harmoniam, cum enim coelum moveatur harmonia, harmonica sit ratione constitutum, et harmonicis motibus, atque sonis omnia conficiat, merito non homines solum, sed omnia inferior, quae illis parent, harmonica ratione ad illa capienda praeparantur. Quare quemadmodum ex certa herbarum, et vaporum compositione, et admixtione per artem medicam, astronomicamque confecta conflatur communis quaedam forma, velut harmonia siderum muneribus, et quasi dote ornata, ut in Theriaca, quae mirificam habere vim existimatur adversus adventantem senectutem, atque venenum tribus in ea ad idem pariter consentientibus virtutibus, coelesti scilicet per artificium opportuna admixtionis accersita, altera item coelesti, sed partibus eius naturaliter insita, tertia demum elementalibus. Sic ex tonis primo quidem ad siderum normam delectis, deinde ad eorummet exemplar, et convenientiam inter se compositis, communis quasi quaedam harmoniae forma colligitur, et in ea coelestis etiam vis suboritur; coelesti illa huic similiter temperatae respondentis harmoniae, quod naturaliter contingere volunt e Coelo Iamblichus, atque Plotinus nono secus, ac ex cithara nervis reboatus, sive tremor, vel ex opposito pariete respondet Echo, quae quidem virtus coelitus devocata mox possit animos flectere, delinire, ad iram impellere, et movere, rursumque sedare, et cohibere, ut de Timotheo constat Alexandrum ad arma subito incitante, eundemque mutato concentu revocante quaeque etiam saxa trahat, et silvas, ut fecit Orphaeus, qui possit etiam morbis mederi, qui nulla medicina sanari possint, ut Democritus asserebat, et Theophrastus, Pythagorasque re ipsa comprobavit, qui multos variis morbis tam corporis, quam animi, Musica dicitur ad sanitatem

revocasse, ut Terpander, et Arion Methimnaeus, qui-ut scribit Boethius, Lesbios cantu sanarunt, et Ismenias Thebanus, qui Beotios ischiadico laborantes morbo, concentu liberavit, quod etiam confirmat Atheneus libro quatordecimo, ubi autumat id fieri Φρυγισί ἁρμονία, Phrygia harmonia ex Theophrasti sententia, quod etiam a Theophrasto memoriae proditum affirmat Plinius. Xenocrates modis harmonicis lymphatos curabat, Asclepiades Medicus phreneticos eadem ratione restituebat, et David Rex in sacris libris Saul ab insania revocabat harmonia. Et in Apulia tanti Phalangio stupent omnes, semianimesque iacent, donec (ut recitat Ficinus) certum quisque suumque sonum audiat, tunc enim saltat ad sonum apte, sudat deinde, atque convalescit. De hac vi musica Martianus in nono libro, sub ipsius Musicae prosopopaea sic ait<sup>987</sup>:

*Perturbationibus animorum, corporeisque morbis medicabile crebrius carmen insonui. Nam phreneticos symphonia resanavi, quod Asclepiades quoque medicus imitatus, cum consulentibus urbium patribus plebis inconditae vulgus infremeret, seditiones accessos crebrior cantus inhibuit. Ebrios iuvenes perindeque improbius petulantes Damon unus e sectatoribus meis modulorum gravitate perdomuit, quippe tibicini spondeum canere iubens, tumultu dementiam perturbationis infregit. Quid afflictationibus corporeis nonne assidua medicatione succurri? Febrem curabant vulneraque veteres cantione, Asclepiades item in turba surdissimis medebatur. Ad affectiones animi. tibias Theophrastus adhibebat. Ischiadas quis nesciat expelli aulica suavitate? Senocrates organicis modulis lymphaticos liberabat. Thaletem Cretensem chytare suavitate compertum est morbos ac pestilentiam fugavisse. Erophilus aegrorum venas rithmorum collatione pensabat.*

---

<sup>987</sup>MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis* IX, 926.

Difficillimum autem es agnoscere quibus stellis quales potissimum toni respondeant, quibusve sideribus, aspectibusve consentiant, sed tum diligentia, et attentione, ac studio, quo nihil non assequimur, tum divina etiam ope, et nutu, consequi quis potest, ut Andromachus in Theriaca componenda, qui post summam diligentiam (ut Galenus, et Avicenna confirmant) divini numinis auxilio est illius virtutem assecutus, cum enim in aliqua re praeclara, et humano generi necessaria, sive perutili, quantam in ipso est, dederit operam homo, ut conficiat rem, quod restat ad perfectionem, Deus Optimus Maximus absolvit, et quasi elargitur, ne spe sua, tot incassum fuis laboribus, fraudetur homo. Tres autem dicunt Astrologi esse regulas cognoscendi convenientiam tonorum cum sideribus, teste Ficino<sup>988</sup>. Prima est indagare, quas in se vires, quosve ex se effectus quaelibet habeat stella, sidus, et aspectus, quae ferant, quae auferant, atque in sonis, et verborum significationibus haec inserere, reicere quae auferant, et detestari, probare vero quae ferant. Secunda considerare, quae stella, cui loco, vel rei, vel homini maxime dominetur; deinde observare qualibus passim sonis, atque cantibus illi homines utantur, et ex quo genere harmoniae quaelibet a natura res fit constituta, idest qua proportione, et quomodo, ut ipse similes quasdam musicus adhibeat, una cum significationibus, quae sideribus eisdem studet exponere. Tertia animadvertere situs, aspectusque stellarum quotidianos, et sub his explorare ad quales potissimos sermones, cantus, motus, saltus, mones, actus incitari homines, et res singulae, ad quos effectus soleant, ut similia pro virili in cantibus adhibeat, et imitetur coelo simili placituris, similemque suscepturis influxum. Namsonus quemadmodum et cantus, est omnium potentissimus imitator, qui omnia humana imitatur, et adeo vehementer, ut ad ea agenda tum

---

<sup>988</sup>Cfr. FICINO, *Opera*, pp. 562-563.

cantantem, tum audientem impellat. Eadem quoque virtute quando coelestia imitatur, hinc quidem spiritum nostrum, resque alias ad coelestem, inde vero influxum ad spiritum provocat mirifice, et cuicumque stellae responderint, vel secundum eius significatum, tum etiam secundum imaginationis affectum, virtutem trahit in cantantem. Quatuor autem planetae in Musica concentus regunt, Apollo, Iuppiter, Venus, et Mercurius; sed a primo, idest Apolline, tota Musica dependet, quare illi quoque est tributa. Reliqui vero tres quatenus cum illo concordant Musici sunt, et voces habentes solum, non cantus. Hos igitur quatuor sibi concilians Musicus, et congruos adhibens concentibus eorum sonos efficit, ut cum eorum more opportune canendo, et sonando clamet, respondeant protinus, vel instar Echo, vel sicut unisonum in cithara tremit, quoties vibratur altera chorda eodem temperata concentu.

## CAPUT SEPTIMUM

Septem illae rationes explicantur, quibus Orphaeus vere potuerit saxa trahere, prima Musica vi, in qua agitur de coelesti virtute trahenda, secunda cantu, in qua de verborum potestate afferuntur multa, tertia Astrologia, quarta figurum, in qua, de earum apud antiquos opinione, et vi, quinta vi eximia naturae, in qua plurima afferuntur de praerogativis naturae datis tum speciebus, tum singularibus, et individuis; sexta Magia, sive Fascino, in qua nonnulla his artibus fieri solita commemorantur, et septem modi ponuntur, quibus daemones fallunt huius artis sectatores; septima vi admixtionis, in qua multa, et quinque potissimum genera constituntur admixtionis naturalis, totidemque artificiosae, et in postremo laudes attinguntur Summi Pontifici Xysti V, eiusque novum ex nomine ductum Hieroglyphicum explicatur.

Sed tandem iactis fundamentis quaestionis propositae ad rem nostram accedamus, hac igitur ratione dicimus potuisse Orphaeum saxa, et silvas trahere, quod cum esset optimus Astrologus, idemque Musicus utramque, perfectissime callens artem, ita opportune temperaret, et misceret sonos, ut coelestium siderum, quam optime ipse intelligeret, imitaretur harmoniam, et eam ad hanc ita provocaret, ut eorum omnem in se traheret, ac devocaret influxum, atque vim, qua fretus quaecunque vellet, pulsando traheret, ac deliniret. Vel dicendum, quod cum optime noscet, qua proportione, et quo concentu unumquodque esset a natura compositum, cuique stellae pareret, essetque subiectum, musicales rationes eisdem accommodans, et stellis earum ad motum

alliceret in anima per vim stellarum, quam in illis latentem externa hac harmonia, quasi produceret, non secus ac ferrum ex silice latentem ignem excudit, vel flammam flatu follis abditam prodit, aut velut acetum literas hirci adipe inscriptas lapidi, quae sic caelatur, ut non cernantur, educit, et facit eminere, vel ignis succo cepae exaratas literas non apparentes quasi detractis aulaeis in Theatro spectandas praebet, vel postremo, ut scopae, et arbuti tactus rabiem excitat compositam. Vel etiam, ea de causa id factum possumus dicere, quod animam Mundi a summo illo Opifice harmonicis numeris compositam, excitaret harmonia, qua valde illa delectatur, adeo ut cum illa in omnibus insit rebus, et vigeat, ut Platonici omnes volunt, et Plinius videtur confirmare libro secundo ubi causam miracolorum non aliam afferri posse dicit, quam diffusae per omne naturae subinde aliter, atque aliter numen<sup>989</sup> numen erumpens<sup>990</sup>, secundum illas ipsas rationes, seu proportiones, quibus in quibusque rebus inest, harmonia excitata, ad motum impelletur, quem ipse voluisset, ad quod repexisse videtur in octavo *Thebaidis* Statius, qui ait<sup>991</sup>:

*duras animantem Amphiona cantes*

Idest, animam mundi, quae in illis erat moventem, vel animam terrae, qua diximus quoque vivere lapides; et similiter Claudianus *de trib. Hon. Cons.*<sup>992</sup>:

*Impavido linqvis vultu Rhodopeia saxa*

---

<sup>989</sup> Sic.

<sup>990</sup> PLINIO, *Naturalis Historia* II, 95, 208: "Quibus in rebus quid possit aliud causae adferre mortalium quispiam quam diffusae per omne naturae subinde aliter atque aliter numen erumpens?"

<sup>991</sup> STAZIO, *Thebaides* VIII, 233.

<sup>992</sup> CLAUDIANO, *Panegyricus de tertio consulatu Honorii Augusti*, 113-114.

*Orpheis animata modis*

Vel etiam dicendum, quod ab ea mundi anima sibi per mundi ipsius spiritum conciliata vim movendi in anima per nervos acceperit. Nam sicut in nobis animae nostrae virtus per spiritum adhibetur membris, qui est vapor quidam sanguinis (ut quidam putant) subtilissimus quasi anima, ex quo vicinitate decepti Epicurei quidam, hunc esse animam arbitrati sunt. Sic virtus animae Mundi per suum spiritum diffunditur, hic autem spiritus animalis semper ab anima mundi quasi interioris vitae propago spirat, et pullulat, sub forma quadam animae proxima, effector omnium, et servator, et omnium alimentum, quinta essentia dicitur a quibusdam, a Cicerone quinta natura non nominata (ut ipse inquit) magis, quam non intellecta Coelum a multis appellata, non circumfusum modo, sed omnibus infusum, coelumque coelorum (ut ait Marsilius) in quibusdam animale lumen, ab aliis ignis coelestis existimatur, de quo Vergilius<sup>993</sup>:

*Igneus est ollis vigor, et coelestis origo.*

Est autem hic ignis solus, purusque ignis, neque vim pati, neque inferre assuetus, mirifice lucens, et suavissimo calore enutriens, ab aliis coeli substantia dictus, ab aliis etiam mundanae animae verbum, ab aliis eiusdem oculus. Est autem hic spiritus inter corpus tractabile, et ex parte caducum, atque fluxum, et ipsa eius animam, cuius natura longissimi abest a corpore, et est quasi vinculum, atque nodus utriusque, et inest ubique, sicut inter animam, et corpus in nobis, talis enim spiritus necessario requiritur tanquam intercessor, et medium,

---

<sup>993</sup>VIRGILIO, *Aen.* VI, 730.

velut etiam esca, atque fomes, quo anima divina adsit corpori crassiori, et vitam eidem largiatur, cum fit utriusque particeps naturae; est enim tenuissimum corpus, quasi non corpus, et quasi iam anima, et e contra quasi non anima, et quasi iam corpus, et ipse ubique viget, et omnium est auctor motionum, de quo Vergilius, *Spiritus intus alit*<sup>994</sup>. Hic autem spiritus ab anima rationali facillime suscipitur, et hauritur, ut ex Plotini doctrina Marsilius affirmat, et maxime virtus animae mundanae illis infunditur, qui huiusmodi spiritus plurimum hauserint: est enim hic spiritus tanquam imago animae quemadmodum anima ipsa est intelligentiae, quare quemadmodum anima totidem habet rerum rationes, quot ideae sunt in mente divina (Platonice semper loquor) rationes inquam seminales divinitus sibi datas, sic spiritus eodem pacto totidem habet quot anima, rationes, et eodem quasi intercedente, ac ministro, totidem efficiuntur species in materia, et singulae species per hanc rationem seminalem propriae respondent ideae, facileque possunt quaelibet species per hanc, intercedente spiritu, aliquid illinc accipere, cum per hanc illinc eodem ministro sint effectae (licet aliter sentiant Theologi, sed nos nunc Platonice loquimur, ut sumus ab initio professi) quare si alicui speciei, vel individuo rite adhibeantur multa, quae sparsa sunt, sed eidem ideae conformia, et convenientia, plurimum spiritus hauriet, et quasi conbibet illa materies, et statim illo auctore in materiam ita affectam, atque paratam singulare munus ab idea trahetur, velut ad lignum per sulphur dispositum facillime flamma deducitur, et si per materialia id praestari potest, ut scilicet anima mundi ab illis quasi alliciatur, quod Mercurius, Plotinus, et Iamblicus confirmant, et caeteri omnes, multo magis anima rationalis quae magis est illi consentanea, et maiorem mundani spiritus copiam haurire diversis rationibus potest, quare nihil videmus hominibus denegatum, nihilque tandem aggressos, quin

---

<sup>994</sup> *Ibidem*, 726.



summo adhibito studio, et industria animae mundanae opera adiuvente, et quasi inchoatum opus sua perficiente divinitate, atque potestate, fuerint assecuti, quodquem etiam in animis rebus motum tribuere potuerint, et possint, facile declarat domesticum, et vulgatissimum Horologii exemplum, ac testimonium, in quo durissimo omnium rerum metallo, nempe ferro, videmus perpetuum quasi motum certa ratione assignatum, ut nunquam conquiescat. Quod nisi divino nutu humanis faventi operibus, et industriae, factum esse arbitramur. Et haec ad primae rationis et causae fundamentum satis esse ducimus. De cantu vero, quem secundam esse causam diximus, eadem est ratio, et quo pacto diximus trahi potuisse sonis illam coelestem vim, ita etiam cantu potest, et cum de illis sit dictum, de utrisque dictum, aliud tamen addendum, quod verba etiam per se ipsa maximam vim habent, ad miranda quaedam efficienda, praeter enim Plotini testimonium, qui ea sub Magia locat, de qua suo loco, comperimus ex scriptorum monumentis multa verborum facta esse virtute miracula, licet haec omnia ex Theologorum praescripto ad Daemonum fraudes sunt referenda, qui fallere homines hac ratione voluerunt. Apollonius manes Achillis verbis dicitur evocasse, et Origenes contra Celsum asserit in verbis certis certam, magnamque vim inesse, idem confirmat Synesius, et Alchindus, de magia disserentes, et horum opinioni subscribunt Zoroaster, et Iamblichus, atque alii complures. Ephesios tradunt scriptores quasdam habuisse voces, sive literas, quas secum scriptas ferentes, vel alio pacto adhibentes, semper voti compotes fiebant, ut quod Suidas de Ephesio cum Milesio certante scribit, qui cum triginta vicisset, iussus tandem deponere literas, quas in talo habere fuerat deprehensus, facile victus est, unde natum proverbium Ephesiae literae, de quo Hesichius, et alii complures. Cato prodit luxatis membris carmen auxiliari, et idem in *Re rustica*, in curandis belluarum morbis aliquando barbaris uti verbis

suadet, ut c. CLX<sup>995</sup>. Marcus Varro podagras curari carmine, et verbis prodidit, ut asserit Plinius libro vigintioctavo<sup>996</sup>. Veteres legimus carmina quaedam adhibuisse contra grandines, et contra incendia, et annalium monumentis traditum, quibus verbis antiqui fulmina arcerent, vel impetrarent, et leges adhuc extant de procurandis, et expiandis fulminibus. Sacerdotes coeli fulgura regionibus ratis temperato et caetera. Quintus Serenus Medicus tradit his duobus verbis, Abraca cabra, scriptis, una semper detracta litera, donec in a desinant, et pyramidis figuram efficiant, sanari febris hemitritaeam. Sic enim ait<sup>997</sup>:

*Inscribis chartae, quod dicitur Abraca cabra*

*Saepius, et subter repetis, sed detrahe summam*

*Et magis, atque magis desint elementa figuris,*

*Singula qua semper rapies, et caetera figes*

*Donec in angustum redigatur litera conum*

*His lino nexis collum redimire memento.*

Attalum affirmare tradunt, quod si quis scorpione viso dicat Bud, eum illico impediat, ne ictus suos vibret, M. Servilius Nonianus ad lippitudinis morbum avertendum gestabat chartam duabus literis Graecis inscriptam, Pi et A, linoque ex collo pendentem, eamque cum nominaretur lippitudo, subvertebat, et sic lippitudinem se vitare arbitrabatur, quamvis Theologi (ut dicebam) haec omnia contemnant,

---

<sup>995</sup> CATONE, *De Re rustica*, 160.

<sup>996</sup> PLINIO, *Nat. Hist.* XXVIII, 4.

<sup>997</sup> L'identità dell'autore del *Liber Medicinalis*, poema di 1107 esametri sulla medicina, è tuttora incerta. Secondo alcuni sarebbe il figlio dell'erudito Sereno Sammonico, attivo all'epoca di Settimio Severo. Cfr. QUINTO SERENO SAMMONICO, *Liber Medicinalis*, LII, 944-949.

et damnent. Et Homerus affirmat profluvium sanguinis in vulnerato  
Ulysse inhibitum fuisse carmine. Sic enim ait in primo *Odysseae*<sup>998</sup>:

ὠτειλὴν δ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἀντιθέοιο  
δῆσαν ἐπισταμένως, ἐπαιδιῆ δ' αἶμα κελαινὸν  
ἔσχεθον

Idest,

*Vulnera Semidei, praestantisque optimi Ulyssi*

*Involvunt pannis, mox ater carmine sanguis*

*Comprimitur*

Et Pindarus in Ode tertia *Pythica* ubi de Aesculapio loquitur, quem  
dicit omnigenis morbis mederi solitum, alios aliis medicinarum  
generibus curando, inter ea primum enumerat carmen epodion. Ait  
enim<sup>999</sup>:

λύσαις ἄλλον ἀλλοίων ἀχέων  
ἔξαγεν, τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαιδαῖς ἀμφέπων,  
τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας, ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν  
φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς

---

<sup>998</sup> OMERO, *Odisea* XVI, 456-458.

<sup>999</sup> PINDARO, *Pythia* III, 50-53.

Idest, liberans alium aliis morbis eripuit, nonnullos mollibus incantationibus tractans, quosdam vero lenia pocula bibentes, vel membris circumponens undique medicamenta, quosdamque etiam sectionibus erectos incedere fecit. Hinc Miranda quaedam fieri praedicant Poetae a Magis, et Veneficis, sive Sagis verborum, et carminum virtute, quae passim leguntur in Vergilio, Tibullo, Propertio, Horatio, Ovidio, et aliis; Lucanusque pluribus in sexto, ubi Erichtonis veneficae potentiam moresque describit, quam etiam ibi dicit animam in quoddam defunctum corpus revocasse, ut sibi quid esset apud inferos de Pompeio statutum, demonstraret<sup>1000</sup>. Sed haec fabulosa, quae tamen ipsa originem duxisse ab aliquo primordio veritatis Philosophi arbitrantur, multaque narrantur a scriptoribus magicis verbis esse facta miracula, ut de Tauro prostrato verbis in eius auricula prolatis a Mago, ut de pane conceptis literis inscripto ad inveniendum furtum, ut de ponderibus gravissimis digito sublevandis carminis vi, ut de ferocitate equorum domanda, et canum etiam latratu inhibendo verborum virtute magicorum, et alia prope infinita, quae tum apud antiquos reperiuntur, tum apud recentiores, atque nostrates etiam Theologos, qui de Magis, et Veneficis scripserunt, quae tamen omnia daemonum fraudibus-ut diximus-tribuenda. De Astrologia quoque, quam tertiam in his enumeravimus causis, supervacaneum est dicere, nam dictum superius est ad Musicam pertinere, et ex utriusque coniunctione, vel potius illius ad hanc accommodatione, coelestem illam vim potuisse deduci, quae moveret in anima; nam-ut praeclare Plotinus affirmat-superiora facile movent inferiora, adhibita praesertim harmonia, et ex universo in partes agunt. Ptolomaeusque, affirmat sapientem Astrologum, sic astrorum opus adjuvare posse, ut agricola terrae virtutem, nec aliter coelestia terrenis commiscere

---

<sup>1000</sup> Paolini si riferisce al celebre episodio della maga Eritto, che riuscì a svelare il futuro di Pompeo tramite la profezia resa da un cadavere. Cfr. LUCANO, *Pharsalia* VI, 654-820.

potest, ac ille insitionis sciens vetustate confectis truncis recentem  
inserit furculum, naturasque etiam arborum mutat<sup>1001</sup> :

*Et saepe alterius ramos impune videmus*

*Vertere in alterius, mutatamque insita mala*

*Ferre pirum, & prunis lapidosa rubescere sorna*

Et Albumasar in eandem sententiam dicit coelestia ista prudaeriae nostrae usui subiici, quemadmodum herbae medico subministrant; traduntque nonnulli, et asserunt animi nostri sensus, conceptionesque reddi posse volatiles, corporeosque vi imaginationis, eosque pro sui qualitate ad sidera, et planetas ferri, qui rursus planetarum virtute affecti, et corroborati, descendant nobis obsecuturi in his, quae volumus, et de hoc attractu intelligent Poetae, cum dicunt (ut Horatius) re fixa Coelo devocare sidera; sed haec magis ad Magum pertinent, de quo infra, quae tamen oportet esse Astrologum, et e contra Astrologum haec tentantem Magum. Quarta causa referebatur ad numeros, atque figuras. Fieri igitur potuisse dicimus, ea ratione, ut cum concentus per numeros, proportionesque suas vim habeat mirabilem, ad unumquemque spiritum, animum, atque corpus movendum, sistendum, varioque pacto afficiendum; proportionesque ex numeris constitutae quasi figurae quaedam sint, velut ex punctis, lineisque factae, sed in motu. Orphaeus similes per proportiones musicas, et numeros efficeret figuras coelestibus figuris, quae similiter se habent ad agendum suo motu, ut musicales, et harum figurarum accommodatione ad coelestes, illarum in has virtutem devocaret, qua

---

<sup>1001</sup> VIRGILIO, *Georgica* II, 32-34.

quaecumque vellet efficeret. Vel fortasse vis illa fuit in ipsius lyrae figura ad coelestis lyrae figuram conformata. Idest enim praestitisse superius Orpheum declaravimus, cum lyram diximus ad coeli harmoniam significandam ab eo fictam, omnium planetarum, favoribus, et aspectuum benignitate cumulata, Apollinnisque potissimum, qui Musicam in astris regit, et Mercurii, qui illam adiuvat, quare ab illis inventam veteres Poetae finxerunt, et ipsum Orphaeum potissimum ab Apolline eruditum tradiderunt, et ab illo accepisse ipsam lyram, quae figmenta inde duxerunt fortasse originem, quod Orpheus lyram fabricasset (ut illorum temporum ferebat superstitio) in ascendente Apollinis, dum lyrae signum esse ingressus, et omnes omnium stellarum favores ad illam adjuvandam congregasset,. Est enim Apollo in superiori corpore quod in nostro cor, quod omnium membrorum virtutem unum habet, quare Cicero eum appellavit Ducem, et moderatorem reliquorum luminum, et quando Sol est aliquo signo, tunc maxime illud vivit, caeterisque dominatur, et prae ceteris suos fortitur effectus, ut dicunt Astrologi. Quod autem figurae aptissimae essent ad coelestium vim devocandam, omnium veterum Philosophorum scripta testantur (licet nos veritatis cultores meras esse nugas cum Theologis, et somnia credamus) ait antiquos sapientes consuesse construere quasdam imagines, quando planetae similes in Coelo facies, quasi exemplaria inferiorum, ingrederentur. Quod Haly confirmat, qui dicit in Aegypto suis temporibus factum, ut sigillo scorpionis in lapide Beltzaar impresso, quandi Scorpii signum Luna ingreditur, impressoque thuris figurae, dataque ea ei in potum, qui fuerat a scorpione demorsus, subito is convaluerit; idem dicit imagines a quibusdam esse confectas eodem artificio, atque industria, quae moverentur, qualem ab Archita nescio quo pacto effectam legimus, licet hanc ad artem mechanicam referre possumus, et inter machinas, quas Graeci dicunt αὐτοκινήτους, de

quibus Heronis extant duo libri, et multa a veteribus hoc pacto fabricata comperimus, quales et Trimegistus ait Aegyptios ex certis Mundi materiis facere consuesse, et in eas opportune animas daemonum solitos inducere<sup>1002</sup>. Albertus Magnus autumat quoque imagines rite ab Astrologis constitutas virtutem, effectumque acquirere a figura coelesti, et mirificos earum persequitur effectus ab Astrologis fieri consuetos per imagines; idem comprobat Petrus Aponensis, qui dicit medicum per imagines sanare posse aegrotum, qui etiam narrat regionem quandam, ad vastitatem redactam vi imaginis a Pedice quodam Astrologo fabricatae teste Thebith. Porphyrius quoque, Proclus, Iamblichus atque Synesius confirmant; Arabesque et Aegyptii in ea sunt sententia, ut arbitrentur in imaginibus astronomica ratione, magicoque artificio fabricatis stellarum spiritus posse includi, et miranda effici, et multi tradunt Astrologos tam Chaldaeorum, quam Aegyptios conatos fuisse daemones per harmoniam in statuas fictiles trahere, et quosdam etiam fecisse statuas futura divinantes, et praedicentes, quod tamen nefas esse credere, idest enim fieri potuisse negant Theologi (ut Divus Thomas) per simplicem stellarum influxum, sed si aliquando acciderit, malorum daemonum astu id factum autumant, ut suis cultoribus obsequerentur, tandemque deceptos perderent, sed coelestium influxum, et vim per has imagines legitima Astrologiae ratione constructas, et naturalia quaedam bona attrahi posse minus impium concedere, saltem quantum herbis, aliave ratione praestari posset. Et si per materiales figuras id fieri licet, molto magis per mathematicas credendum est, cum in rerum ordine mathematicae physicus

---

<sup>1002</sup> Si tratta del celebre passo dell'*Asclepius* sull'animazione delle statue. Cfr. *Asclepius* 37: "Minus enim Miranda, etsi miranda sunt, quae de homine dicta sunt; omnium enim mirabilium vincit admirationem, quod homo diuinam potuit inuenire naturam eamque efficere. Quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animaduertentes ad cultum religionemque diuinam, inuenerunt artem qua efficerent deos. Cui inuentae adiunxerunt uirtutem de mundi natura conuenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, euocantes animas daemonum uel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis diuinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male uires habere potuissent".

praecedant, tanquam simpliciores, et minus alienae opis indigae. Quare etiam proprietatem habere dicuntur individuam, propriamque cum specie, et cum ideis in mente regina mundi coniunctionem. Quod minus mirum fortasse videbitur si id quod ad manum, et in promptu est omnibus, ut experiri possint paulo attentius consideraverimus, quod scilicet figura specularis, lenis, convexa, et nites, Coelo consentanea, ob hoc ipsum proprie munus, tantum coelestis accipit virtutis, ut Solis radios cumulatissime recipiat, et solida etiam quaequam, ad centrum e regione collocata repente exurat; licet haec omnia Conciliis, et Pontificum decretis prohibita nobis sint, et exerceri sanctissima lege non possint. Quinta causa, qua id fieri potuisse dicebamus ab Orpheo, erat vis eximia quedam naturae, singularisque virtus, qua id solus, vel cum paucis posset efficere. Nam videmus naturam ita esse aliquando benevolam alicui homini, ut divinas quasdam illi tribuerit potestates. Et si velimus annales percurrere, atque historias infinita possim afferre testimonia, et exempla, quibus ne longus sim nimium supersedebo; ipsa enim natura in effingendis hominibus utitur adminiculo stellarum, et saepe individuo dotes tribuit tam praestantes, quam solent essent in speciebus, quasdamque posuit inter ipsas species proportiones, et similitudines, sive ( ut peripatetico utar verbo) Symphatias, quasi escas, alliciendae unius ad alteram, quibus res coniunguntur, et quasi eodem naturae instinctu laetantur, et contra quasdam etiam antipathias, et dissimilitudines, quibus alterum ab altero longissime segregatur, quae qui considerabit facile in eam descendet opinionem, ut nihil putet esse naturae denegatum. Et his miraculis vehementer delectari, et singulis rebus quandam quasi coaguli vim, et attrahendi aliquid sibi non dissimile quasi escam, reiiciendique adversa facultatem addidisse<sup>1003</sup>. In medicis rhabarbarum choleram trahit, colocynta, et agaricum, et albus

---

<sup>1003</sup> Nel seguito Paolini offre un ampio resoconto sulle *virtutes* di animali, piante, oggetti e luoghi, ricavato in prevalenza dalle conoscenze naturalistiche degli autori classici.



elleborus, euphorbiumque; ac coccum Ganidium pituitam, crocus cor, eupatorium, spodiumque; iecur, spica, muscusque; cerebrum, et adamas, et allium magnetem ligant, magnes ferrum attrahit, et etiam magnetem, ut testatur Fracastorius, quamvis Ficinus neget; adamas et electrum, sive succinum pilos, et furculos, pantaura lapides, oculi ictus acerrimos creat amores, rubens oculos inficit intuentem, oscitantem alio oscitamus, alioque acerbi aliquid edente saliva alteri in os prosilit, speculum intuens inficit foemina, quae menstruo labore, et eadem si nudata segetem ambiat, erucas, ac vermiculos, scarabaeosque ac noxia alia avertit, facitque decidere, teste Metrodoro Scepsio, eadem novellas vites contactu in perpetuum laedit, rutae, atque hederae interitum affert, illico apes tactis alvearibus fugat, lina cum coquantur, illius praesentia nigrescunt, acies in cultris tonsorum hebetatur, aes contactu virus, et aeruginem contrahit, equae gravidae vel solo aspectu etiam procul abortum patiuntur teste Plinio, canes eius gustato mestruo sanguine in rabiem aguntur, et insanabilis est morsus. Eadem foemina gravida tactu statim signat nascituri infantis membrum rei desideratae nota, eiusdem capilli si crementur, odore serpentes abigunt; vestis, quae fuerit in funere, non attingitur a tineis, serpentes aegre praeter quam laeva manu attrahuntur, quernis eadem frondibus contactae moriuntur, et ibidis poena sistuntur, quae etiam penna crocodilum reddit immobilem, contra easdem est hominis saliva ieiuna, eadem fraxini umbram fugiunt, et caneros; tinnitu aurium praesentimos eos, qui de nobis habentur sermones procul, brassica cyclamino opposita exaescit, cicuta vino inspersa interit, filix arundine obsita vanescit, et contra harundo filice, olea in quercus scrobe posita moritur, eadem meretrices odit, quare a meretrice plantata fructus non edit, sed arescit, contra virgineam amat manum, quare a veteribus sacra dicebatur Palladi, quae virgo est, eiusdem naturae smaragdus, et agnus castus, qui libidinem fugant, vitis suis

pampinis brassicam non complectitur, odit quoque raphanum, et hederam, brassicam iuxta rutam sata arescit, formicae fugiunt origanum, alam vesperitilionis, et cor upupae, oves apium raninum, quod illis laetale, et ideo gerunt pictum a natura in hepate; caprae ocymum, elephas grunnitum suis perhorrescit, stellio visu scorpionibus pavorem inducit; illorum morsum mures sanant superpositi, pantherae iure gallinarum invectos non attingunt, scorpius, et crocodilus se mutuo perimunt, caseum ex coagulo mustellae cerebro immixto factum mures non attingunt, nec timet ille vetustatem, unquamve corrumpitur, otis avis viso equo avolat, cervuus viso ariete, et vipera reformidat, hienae pelle armatus-ut tradit Horus- si quis per medios hostes incesserit a nullo laedetur, faces ardentes timet leo, lupus non enses, sed tinnitum et saxa, coluber nudum hominem timet, quem vestitum insequitur, poeonia caducum morbum sanat, icterus, sive galgulus avis ictericum morbum attrahit, et visum sanat hominem, vipera harundine tacta stupet, idem fagi ramulo contacta patitur, platani folia abigunt vesperitiliones, eryngium ore caprae sumptum totum sistit gregem, allium et cepae lachrymas eliciunt, piper sternutationem, interfecti hominis cadaver coram interfectorem sanguinem fundit, cuminum cum maledictis, et probris satum laetius nascitur, et pulchrius. Ruta et alysum in domo suspensum, teste Dioscoride, valet contra fascinum, idem praestat hyenae et corium catochitis lapis, quo utebatur Democritus, ossiculum in dextro latere rubetae amorem inhibet, chamaleontis iecur amatoria dissolvit, teste Democrito, villus in cauda lupi viventi praereptus virus habet amatorium, radix herbae dictae centumcapita, si mas contigerit viro, efficit amabilem, hac usum fuisse Phaonem narrant, et ideo tantopere adamatum a Sappho, eandem vim habere tradunt nonnulli Ayrotum herbam, et Catanancem in Thessalia orientem, item Amorem conciliare achatem lapidem, auctor est Orpheus, ut in carminibus de

achate legitur, idem eodem auctore ex Plinii testimonio praestat sagitta ex corpore educta, si antequam terram contigerit, cubantibus subiciatur, chelonia herba divinare facit, et theangelida herba in Syriae, Libano, Cretae montibus, Babylone, et Susis persidis nasci solita, epota a Magis divinatores reddit; torpedo marina tacta et procul per virgam manum subito obstupefascit, phalangia ictu etiam occulto spiritum, animumque repentino stupore permutant, rabiosus canis idem facit non apparente etiam morsus; scopa, et arbutus levissimo tactu venenum, et rabiem excitant, fulmen aurum liquat sine oculi offensione, et ferrum frangit intacta vagina; vinaque absumit vase non laeso, ficus taurum furentem sibi alligatum facit mitescere, cucumis recurvatur oleo supposito, adamas hircino sanguine solum mollescit, mala medica pane insperso flaccescunt, tacto unisono in lyra, resonat statim altera chorda similiter temperata, echeneis pisciculus remora ab effectu dictus navim sistit, catablepa animal hominem ad mille passuum conspectum interficit, pyxis illa navigatoria ignotum veteribus naturae miraculum extremum perpendiculum temperati magnete ferri semper ad Polos convertit, in tanta coeli intercapedine, atque intervallo; aquilarum poenae alias poenas dissolvunt, pulsato lupino tympano, ea dissolvuntur, quae ex agnino corio sunt conflata; leo ferocissimum animal perhorrescit galli cantum, idem gallus vix natus equum, elephantumque non timet, sed milvio consepecto contremiscit, et refugit. Aliaque infinita in rebus natura miracula, et symphathias posuit, quae omitto, cum nimius in his fortasse videri possim. Sed aliquis dicet haec ad species pertinere, non ad individua, et praesertim ad hominem; sed iam diximus solere plerumque naturam individuis, ut speciebus quasdam speciales qualitates addere, atque naturas. Et ne ab hominis specie recedamus, multa de singularibus hominibus recensentur. Apud Illyricos, et Triballos familiae quaedam iratis oculis homines feruntur interemisse, nulla vi externa adhibita,

idem facere quaedam foeminae in Scythia consueverunt Bithiae vocatae, et in singulis oculis binas pupillas habentes, teste Plinio, ad quod respexit noster Academicus Erasmus Valvasonius, vir eruditissimus Poetaque, inter Hetruscos nostri temporis meo iudicio Princeps, vel certe nemini secundus, in quarto *Lanciloti*, ubi describens veneficam, ait<sup>1004</sup>:

*Raro, e bianco havea il crin, la faccia rea,*

*Bieco lo sguardo, e doppie le pupille,*

*Onde fascino uscia, ch 'a poco a poco,*

*I bambini struggea qual cera al foco.*

Eiusdem naturae in Ponto Thibiorum scribit esse genus, qui praeterea mergi non possint ne veste quidem degravati. Hirpinae familiae teste Strabone, et aliis quamplurimis, ignem calcabant inoffensae ad Soractem, quorum meminit noster Maro in XI, sub Aruntis persona<sup>1005</sup>:

*Summe deum sancti custos Soractis Apollo*

*Quem primi colimus, cui pineus ardor acervo*

*Pascitur; et medium freti pietate per ignem*

*Cultores multa premimus vestigia pruna*

---

<sup>1004</sup> Erasmo di Valvasone (1523-1593), poeta e letterato, autore di un poema incompiuto, il *Lancillotto*, del quale furono pubblicati i primi quattro canti. Cfr. ERASMO DI VALVASONE, *I quattro primi canti del Lancillotto del sig. Erasmo di Valvasone*, Venezia, [Fratelli Guerra], 1580; *Dizionario biografico dei Friulani, Valvasone (di) Erasmo*, a cura di Franco Colussi, <http://www.dizionariobiograficodeifriulani.it/valvasone-di-erasmo> (ultimo accesso 11/11/2020).

<sup>1005</sup> VIRGILIO, *Aen.* XI, 785-788.

Cui et subscribit Sylus libro quinto, ut in nostris variis lectis libris, quos in dies scriptamus annotavimus. Marsi et Psilli serpentis tractant de Marsis Auli Gelli libro sexdecimo vi quadam geniali datum, ut serpentium virulentorum domitores sint, et incantationibus herbarum succis faciant medelarum miracula, et Vergilius libro septimo meminit Umbronis Marsi hac laude insignis, et Galenus in libello *de Theriaca* ad Pis. Marsorum meminit; de Psillis Plinius libro septimo horum corpori ingenitum fuit virus exitiale serpentibus, ex cuius odore sopirent eas. Thessali, quaedamque familiae in Creta laudando fascinant, et intuendo infantes tabe afficiunt, quidamque oculo armentis quoque nocent, unde noster nullius rei ignarus Maro dixit<sup>1006</sup>:

*Nescio qui teneros oculos mihi fascinat agnos.*

In Cypro fuit familia Ophiogenum, teste Plinio libro 28, licet libro septimo, dicat ex Cratetis Pergameni sententia, esse in Hellesponto venena corporibus extrahens, ex qua Legatus Hexago nomine a consolibus Romae in dolium serpentium coniectus experimenti causa circum mulcentibus linguis miraculum praebuit. In Insula Nili Tentiri nascentes tanto sunt crocodilis terrori, ut vocem quoque eorum fugiant. Pharmacum in Aethiopia sudor tabem contactis corporibus afferebat. Phyrrius rex pollicem habuit in dextero pede, qui lienosis medebatur, quique etiam exuri cum reliquo corpore non potuit illo mortuo. Alexander in tenebris non secus, ac luce cernebat, et ex eius corpore odor suavissimus, qui mirifice delectabat, proficiscebatur. Sampson-ut sacrae literae testantur-in coma, et capillis egregiam

---

<sup>1006</sup> VIRGILIO, *Buc.* III, 3, 20.

quamdam habuit virtutem, qua omnia adversa vinceret, et omne eius robur in illis erat positum. Vespasianus, ea praerogativa a natura donatus fuisse dicitur, ut tactu et saliva, plurimis morborum generibus mederetur. In Hispania novissime genus hominum fuisse tradunt, qui dicerentur Salutatores, qui incredibilia quaedam agerent salutationis tantum virtutem, et canum etiam morsus sanarent, quos nunc in Gallia, et Burgundia dicunt esse. Dictator romanus fingendo clavo pestilentiam sedabat, ut Lucius Manilius hac de causa dictator creatus fecit, quare etiam frequens mentio apud Historicos dictatoris fingendo clavo creari soliti. Seleucus teste Iustino in femore habuit anchorae figuram, quae in omnibus eius filiis, et nepotibus mansit, tanquam gentis nota, et nostro tempore quidam nascuntur cum signo D. Pauli, idest serpente, qui medentur sputo venantis. Hermotimus Claziomenus ea praerogativa fuit a natura donatus, ut eius anima relicto corpore erraret, et vaga e longiquis regionibus multa afferret. Theon Stoicus dormiens passim ambulabat, quo vitio multi laborasse comperti sunt. Abarim Hyperboreum per universum orbem terrae sagittam circumferendo tradunt nonnulli nihil unquam comedisse. Caecinna Volterranus equestris ordinis captas hirundines victoriae nuncias amicis misit. Reges Galliae nostris temporibus strumam sanant signo Crucis. Quod fortasse minus mirandum in homine videbitur, quem a divina natura propius absentem credibilius est a natura divinis posse muneribus, et potestate donari, si quis animadverterit ratione etiam carentia animantia ab eadem natura nobilitata. Asinus, quo genere animantium nihil stolidius excogitari potest, Alexandrini Philosophi, qui fuit Origenis praeceptor, ita fuisse dicitur a natura insignitus, ut illius esset doctrinae auditor. Et Plinius ex Mutiano refert Elephantem graecas literas didicisse, et Graece scripsisse; Aelianus Cervum a Ptolomaeo ita eruditum, ut Graece loquentem magistrum intelligeret, Agrippinae Turdus imitabatur sermones hominum, Caesaresque;

habuisse comperimus Sturnum, et Lusciniam Graece, Latineque loqui consuetas. Boves saepius in portentis locutas accepimus, Canes, Gallos atque etiam arbores, teste Plinio, et Asina in sacris literis Balaam eadem laude celebratur, quae omnia, nisi hoc postremum ad mysterium referatur, naturae excellentis virtutibus, quibus donata in suis singula speciebus fuerint illa individua, assignanda sunt. Sensu quoque carentia quaedam sortita sunt privilegia, ut campana illa in Hispania in oppido Vililla (quam miraculorum campanam ob id appellatur) quae per se pulsatur cum aliquid mali est christianae Reipublicae eventurum. Ut vivarium in Coenobio D. Mauritii in Burgundia, in quo positi pisces iuxta monachorum numerum, cum aliquis aegrotat, piscis quoque aegrotus supernatat, et si moriturus aegrotus, praemoritur pisciculus; de quibus Leonardus Vairus libro *de Fascino*<sup>1007</sup>. Et haec fortasse vis attrahendi lapides, atque sylvas, Orpheo a natura data eadem ratione, qua caeteris superius demonstrata munera impartiuit, neque hoc videtur a naturali ipso instinctu dissentaneum; nam si dedit illa lapidibus occultam quandam vim, ut agant non in corpus solum, sed in spiritum nostrum, et ipsas animae potentias, ut de multis lapillorum preciosissimorum naturis constat, multo magis credendum est mutua compensatione naturam, homini quoque dedisse aliquid in ipsos lapides potestatis, quae per excellentiam potuit in illo, et aliquo alio individuo cumulari, ut apertius proderetur. Nam gaudet ista mutua compensatione natura, et (ut volunt Platonici) mundi machina, ita secum est connexa, ut etiam in terris sint coelestia conditione terrena, et in Coelo vicissim terrestria dignitate coelesti, ut multis demonstrat Antonius Mizaldus in libello

---

<sup>1007</sup> Leonardo Vairo (1523-1603), teologo e filosofo benedettino, vescovo di Pozzuoli dal 1587. Nei tre libri del *De Fascino*, editi a Parigi nel 1583 presso Chesneau in latino ed in francese, Vairo si propone di esaminare ogni forma di influenza sottile. Ristampata sei anni più tardi a Venezia presso i tipi di Manuzio, l'opera godette di ampia circolazione. Cfr. LEONARDO VAIRO, *De Fascino libri tres*, Parisiis, apud Nicolaum Chesneau, 1583.

*de Harmonia coeli et terrae*<sup>1008</sup>, et in occulta mundi vita, menteque regina mundi coelestia in esse volunt vitali, intellectualique proprietate, et excellentia, quam rem significare volentes Arabes universum lineae cuidam in globum circumductae persimile esse dixerunt, quae a divinitate incipiens per septem gradus connexionis usque ad materiam primam extendatur, quae toto diametro ab illa distat, et inde eadem se materia attollens paulatim ad eandem per eosdem gradus revertatur, et ascendat divinitatem: id planius illa significat in horrenda illa caute, quae est apud Harpasa, Asiae oppidum, quae (ut scribit Plinius libro secundo *Naturalis Historiae*<sup>1009</sup>) uno est hominis digito mobilis, si toto corpore impellatur resistens, cui affinis, et similis lapis esse dicitur, teste Aristotele in libello *de rebus mirificis*, in Iapygia, Herculis monumentum, qui cum sit ἀμαξιαῖος, idest molaris, ἀφ' ἐνὸς δὲ δακτύλου κινεῖσθαι συμβέβηκεν<sup>1010</sup>, ab uno digito moveri contingit, item in illo Cyziceno lapide de quo diximus, qui videtur fortasse desiderio Argonautarum, qui illum ibi relinquerant prius usi pro anchora, illinc profugisse saepius, quasi vellet illos sequi. Sexta causa, in magicas artes, sive fascinum conferebatur (est enim magiae species fascinum) quibus nihil non praestari posse in corporeis rebus putabant Philosophi. De hac ego brevibus me expediam, Plotini sententiam afferens, qui in quarto libro *Enneade* IV quatuor attingit, quibus fiat magicus attractus; primum qualitates specierum occultas, de quibus dictum est, deinde figuras, tertio loco cantus, quarto votum, et imaginationem<sup>1011</sup>. De tribus superioribus nullo verbo faciam, quoniam in superioribus est dictum, de quarto videtur aliquid afferendum, sed brevibus. Sciendum igitur, quod quemadmodum in

---

<sup>1008</sup> Cfr. ANTOINE MIZAULD, *Harmonia superioris naturae mundi et inferioris*, Parisiis, ex officina Federici Morelli, 1577.

<sup>1009</sup> PLINIO, *Nat. Hist.* II, 98.

<sup>1010</sup> PSEUDO-ARISTOTELE, *De Mirabilibus Auscultationibus*, 838b.

<sup>1011</sup> PLOTINO, *Enneades* IV, 4, 40.



rerum natura Medici volunt imaginationem, τὴν φαντασίαν, vim habere maximam, ut etiam testentur affectum aegroti animum, in Medicum, fiducia plenum, plus posse quem ipsa interdum medicamenta, sic in Mago affectum illum animum ad stellae alicuius influxum posse asserunt praeclara illinc munera haurire, cum enim omnia ita sint connexa, atque coniuncta, ut per gradus (quemadmodum antea dictum est) divina usque ad infimam materiam deveniant, et rursus eadem per alios totidem ad divinantem ascendant, volunt vehementes animae nostrae motus, et desideria, per communem mundi vitam, atque animam ubique vigentem, ut iam ex eorum doctrina probavimus, diffusa, ad ipsa mundi numina produci, vicissimque horum hominum motus per eandem animam, atque vitam ad nos trahi, vel ea ratione qua diximus in Astrologia, quod scilicet animi sensus, quidam putant reddi imaginatione corporeos, et aligeros, et ad planetas evolantes, pro suo quosque ordine, nempe Ioviales ad Iovem, et caetera eorum affici portante, et ad nos reverti obsecuturos ad omnia. In hoc autem dubitabant nonnulli utrum stellis ad hoc ipsum opus esset sensu, imaginatione, memoria, et electione, ut vota huiusmodi hominibus perficiant; respondet his Plotinus non esse necessarium, quod ex vivis mundi membris, et corporibus vitalis vigor suapte natura derivatur in omnia, uberius in ea, quo ad accipiendum aptiora fuerint facta per votum, et alia convenientia; idem tamen Plotinus dicit vivis hisce corporibus stellarum, et membris mundi, quae praesident intellectuales animas, habere electionem, et voluntatem, non tamen ab inferioribus persuasam, neque enim ad eas pervenire dicit motionem, aut passionem per corporeas naturas continuatam, sed ex sempiterno volentes imitari summum ipsum bonum, et consulere rebus humanis, et supplicum preces etiam audire eorum, scilicet qui intellectuali vita ipsas imitentur, quidam vero impii, et scelesti ad declarandum hunc

votum, et affectum, adorationem etiam adhibuerunt, ipsa corpora stellarum venerantes, ut numina, et quam Deo summo ipsi Opifici debent latrariam, imaginibus stellarum praestantes, occasionem malis demonibus attulerunt, ut fingentes se eorum sacrificis, et magicis quasi machinis trahi, vel pelli, eos vere in perniciem secum ducant sempiternam. Et quod magicis artibus mira efficerentur sacra testatur Historia. Nam in Exodo virgas in serpentes transformatas legimus, et alibi ranas repente creatas, et a Simone Mago multa etiam facta miranda testantur actiones Apostolorum, aliaque multa exempla, quae quidem omnia a daemonibus facta, vel ab hominibus illorum virtute credendum est aliquo ex illis septem modis, quos narrant Theologi, et recenset Leonardus Vairus libro secundo *de Fascino*, c. 12, qui sunt primus sensuum vires obnubilando, ne re, quae sensuum obiectum est, pertingant, secundus obiectum ipsum occultando, et pro eo rem aliqua ostendendo, tertius oculorum vim impediendo, quartus aerem interiectum inter nos, et rem, quam occultare volunt condensando, illique rei simile reddendo, quintus nubem ad alicuius rei similitudinem redactam lineamentis fingendo, quae res illa nobis videatur, quam ostendere cupiunt, cum alteratione quadam in nostris sensibus facta, sextus rerum, quarum simulachra in hominum imaginatione recepta sunt, immutationes faciendo, non secus ac somniorum apparitiones fiunt, septimus ex terra, aqua, vel aere quaevis corpora fingendo et quibuslibet rebus similia reddendo. Et aliquo ex istis modis id efficere potuit Orpheus, cum praesertim illis temporibus superstitiosis multa huiusmodi prodigia legamus, qualia in Aristandri libri apud Graecos, et Elpidii apud Romanos fuisse narrat Plinius, in quibus arbores etiam locutas dici narrari, quale et ipse prodigium commemorat libro decemseptimo, c. 25, de Vecti Marcelli Oliveto universo viam publicam transgresso in Agro Marrucino. Quare etiam leges XII tabularum vetabant id fieri, ne pellicianto

alienas segetes excantando, ne incantato, ne agrum defraudato. Unde Vergilius<sup>1012</sup>:

*Atque fatas alio vidit traducere messes.*

Quae si legibus caventur, fieri consuevisse credendum est, supervacanea enim esset lex. Quare quemadmodum haec carminibus magicis, et fascino fieri potuere, ita haec quoque, quod de Orpheo predicantur, et ne quis in hoc dubitet, ad animum revocet ea, quae sacri Theologiae Doctores a strigibus et veneficis mulierculis fieri deprehenderunt, et literarum multi monumentis tradidere; nihil enim mirum videbitur, si persuademur daemonum auxilio Orpheum ita fecisse, quorum non uti adminiculo non potest, qui magicis artibus det operam. Verum, quoniam haec ars periculosa, de illa quoque nullum amplius verbum faciam, quod Magus vero fuit Orpheus, quemadmodum et Amphio, qui ob id dictus est lyrae sono saxa ad fabricandas Thebas advocasse, supervacaneum est pluribus demonstrare, cum multorum ea fuerit constans opinio, ut alibi etiam dicitur. Postrema erat admixtio, cuius vi coelestem trahi virtutem potuisse dicebamus, quod minime mirum videbitur, si quis consideraverit Theriacae mysterium, in qua coelitus deductam vim esse diximus ex Galeni, et Avicennae sententia nulla alia ratione comparatam, quam congrua admixtione simplicium adhibitorum. Huius enim admixtionis vi omnia creantur, utique planius illius virtus cognoscatur, sciendum, quod varii sunt gradus in illa perfectionis, et quo illa perfectior, eo maior mixti virtus, et ut ab ipsa ordiamur rerum generatione nemo est, quod nesciat contrarias esse, longeque pugnantes elementorum naturas; hae igitur coelo ipso intercedente,

---

<sup>1012</sup> VIRGILIO, *Buc.* VIII, 99.

proprie motus illius, et radiorum conciliatricem, divinamque virtutem coeunt, et permiscentur, et in unum denique, etiam corpus coalescunt, unamque recipiunt qualitatem, et ex hac mixtura illi subiecto, coeli virtus provocata aliam formam elementati longe praestantiorum tradit, et in primo gradu admixtionis elementarium qualitatum sunt lapides, atque metalla, in quibus videmus tamen alios aliis virtute excellere, et praestare, quod non aliunde effectum est, quod ex perfectiori admixtione, et magis aequali temperamento, ex quo maior coeli vis hauritur, quod vero lapides, atque metalla, coelestes quasdam habeant hac ratione acquisitas virtutes, experientia rerum magistra docet, et qui de eorum viribus scripserunt, elementares enim esse non possunt. Secundus gradus admixtionis est in plantis, quae vegetantes animas, sive formas ex hac elementorum coniunctione, atque admixtione receperunt, quaeque metallis, atque lapidibus excellentiores germinant, aluntur, augentur, gignunt, et alia admiranda efficiunt coelesti virtute adiuvente per arctius temperamentum elementorum accersita; et in hoc quoque gradu, ut in aliis alii dantur perfectionis admixtionis gradus, et quo excellentior ipsa admixtio, ita virtus ipsa subiecti praeclarior, hinc quaedam plantae sunt aliis longe praestantiori, et diviniori quadam dote, muneribusque insignitae naturae, quod in illis coagmentandis, atque fingendis meliori ratione concurrerint, permixtaque fuerint elementa. Tertius gradus est brutorum, qui non solum per hanc elementorum confusionem superioribus nobiliores animae nutrientis, generantis, augentis formas accipiunt, sed animae quoque sentientis, quae illa motu, phantasia, atque etiam cupiditate, et appetitu donat, utque in reliquis, pro ratione perfectioris, vel imperfectioris, in hoc gradu admixtionis, alia sunt perfectiora, alia minus, quaedamque maiori, quam alia, coeli alicuius, qui in admixtione convenerit, virtute sunt praedita, qua miranda quaedam agant. Quartus et ultimus gradus admixtionis est in humana specie, in qua simplicium illorum corporum

ita naturae coalescunt, ita aequabili proportione perfecta permiscentur, ut maiori non possint convenire, ex qua permixtione tam excellens forma efficitur, ut non solum coelestium corporum virtutes trahat, et mixtas vegetantes, sentientes, et motrices recipiat, sed etiam ipsam animae intelligibilis forma ab omni hac generabilium, et corrutibilium corporum labe, ac foeditate segregatam, illisque coelestis animis quam maxime cognatam. Et ut in supradictis gradibus dantur adhuc gradus maioris, minorisque perfectionis, sic quoque in hoc extremo gradu videmus evenire, in quibus enim purissima est elementorum, et qualitatum facta permixtio, longe praestantiores influere animas, seu qualitates animam recipere perspicimus, et ab ipsa propius abesse divinitate, in quibus vero crassior sit permixtio, animam quidem inesse, sed brutorum magis finitimam naturae, prout ipsius permixtionis excellentia, aliqua ex parte defecit, aliquove impedimento comminuta fuit. Hinc quidam sunt homines adeo praestantes, ut in divinam abeant naturam, et divina quadam divina<sup>1013</sup> ingenii coelitus elargita facultate efficiant, contra nonnulli in extremo huius perfectionis gradu collocati ita hebetes, ut tanquam bruta, id solum quod adest, quodque presens est, conntemplentur, tantumque sensu moveantur paulum admodum intelligentiae, et mentis munera degustantes. Hi sunt gradus generationis ex admixtione elementari. Quintus enumerari gradus potest superelementarius, in quo erit ipsa mundi anima, et intelligentia, qua nihil excogitari (unum tamen excipio Opificem summum ipsum bonum) perfectius, atque divinius potest, haec igitur anima Mundi ex perfectissima omnium admixtione composita est. Quod ne quis mea esse putet somnia, legat Platonem in *Timaeo*, ubi affirmat ex hac ipsa permixtione in illo cratere miscendo dividuam, individuamque naturam summum illum Opificem animam illam excellentissimam mundi fabricasse, et hinc factum est, ut suam

---

<sup>1013</sup> Sic.

secuta naturam, generationisque suae principium per hanc admixtionem pro perfectionis illius gradibus in omnibus rebus insit, et accersatur. Homoque suae conscius perfectionis, et naturae per artem principis naturae aemulam, miscendo materias viam sibi munivit ad illius munera trahenda, atque haurienda, et quemadmodum in qualitatibus elementorum dantur natura multi gradus admixtionis, sic in artificiosa, et humana quoque, et quo puriorem aliquis adhibet admixtionem, eo maiorem trahit a coelo virtutem; ex quo ille dixit Poeta<sup>1014</sup>:

*Semper varium plus micat artis opus.*

Totidemque huius gradus constitui possunt, quot diximus esse naturae. Nam in primo gradu admixtionis artificiosae sunt pulveres, quod ex lapidibus atque metallis, similibusve his rebus solidis nempe corporibus fit, in quibus mirificas inesse virtutes admixtionis ratione comparatas videmus. Secundus gradus naturali respondens erit omnium saporum, odorum, liquorum, in hoc reponentur unguenta, electuaria, et omnia denique medicamenta, quae opportune commixta ipsius vi admixtionis coelestes influxus facile, citoque suscipiunt, et quo melius admixta, eo praestantiorem formam accipiunt, uberiolemque coelitus virtutem hauriunt. Tertius gradus erit sonorum omnium, et harmoniae, in quo, quo quisque perfectius miscebit sonos, et temperabit harmoniam, eo maior coelitus concentui vis tradetur, qua in re perfectissimum omnium fuisse Orpheum iudicamus, et hinc factum, ut propter admixtionis suae excellentiam tantam sibi vim coelitur vendicarit; quod si nostrates quoque Musici scirent efficere, non minora praestarent, cum videamus quosdam pro suae perfectionis

---

<sup>1014</sup> MASSIMIANO, *Elegiae*, I, 30.

gradibus miranda effecisse, neminem vero Orpheo praestitisse maiora. Quartus gradus admixtionis humanae erit orationis, atque carminis, quod diximus ex formarum dicendi admixtione divinitatem acquirere, et quo quisque melius ea fuerit usus, et excellentius adhibuerit, eo maiora praestabit: quod enim Eloquentia, et Poetica divinam quondam habeant facultatem nemo est qui nesciat. Haec enim vis potuit dispersos homines unum in locum congregare, et a fera, agrestique vita ad hunc humanum cultum, civilemque deducere, et iam constitutis civitatibus leges dare, iura describere, iudicia constituere, quibus liberi homines veluti catenis, atque vinculis obstringerentur, quod nunquam fecissent nisi plusquam humana vis fuisset in dicentis oratione. Hac vi divina orationis mentes allicit, voluntates impellit Orator, quo vult, et unde vult deducit, caetus hominum tenet, et invitos plerumque cogit aliquid agere; quod enim potest maius esse portentum, atque miraculum, quod maius divinitatis argumentum, quod flectere animos pugnaces, et obstinatos, et quocumque velis detorquere? Ut in Caesare fecit Cicero, quem coegit de proposita ista, defixaque sententia dannandi Ligarium recedere, et libellis, pro palam conscissis illi ignoscere, quare idem aliquando gloriatus est se tenebras iudicibus offudisse<sup>1015</sup>; et Philippus Rex dicebat invictam esse Demosthenis eloquentiam, ut asserit Lucianus his verbis<sup>1016</sup>:

οὐ γὰρ ἔστιν κατὰ τῶν Δημοσθένους λόγων ἐγεῖραι τρόπαιον.

Ex quo Theophrastus quod mirifice hac uteretur generum dicenti admixtione, idest divinitate loquendi (ut inquit Cicero) nomen invenit; hinc Xenophontis ore musas locutas ferunt, veteresque de Platone

---

<sup>1015</sup> Al termine dell'anno 46 avanti Cristo Cicerone difese Quinto Legario, già militante nel partito di Pompeo, dall'accusa di alto tradimento. Cfr. CICERONE, *Pro Quinto Ligario Oratio*.

<sup>1016</sup> PSEUDO-LUCIANO, *Demostenis Encomium*, 40.

(teste Cicero, Quintiliano et Valerio) aiebant, Iovem ita ut Plato, si Graece loquatur, loqui, et Cicero eum appellavit divinum authorem, et aliquando Deum. Varro ex Epistolonis sententia dixit musas Plautino sermone in suo genere locuturas, si latine loqui vellent. Quod usurpavit Politianus in prooemio quod fecit in Plauti *Menechmos*; sic enim ait<sup>1017</sup>:

*Siquidem ita traditum est a laudatis viris:*

*Latine vellent etiam si Musae loqui,*

*Nullis usuras nisi plautinis vocibus.*

Hinc merito Staius divinam appellavit *Aeneida*, quod hoc artificio admixtionis perfectae usus sit in illa Maro, et Propertius de eodem idem significavit<sup>1018</sup>:

*Tale facis carmen docta testudine, quale*

*Cynthius impositis temperat articulis*

Antonius apud Ciceronem in Oratio dicit se Crassum semper in dicendo putasse Deum, et alibi vult Oratorem putaret Deum. Multique divinam Ciceronis et Demosthenis eloquentiam non immerito vocant; hanc enim sibi per admixtionem formarum dicendi divinitatem compararunt. Quintus denique gradus admixtionis, quam divino illi, supremoque rendet, est admixtio virtutum, omniumque doricus concentus laudum, quibus humanus animus temperatur, atque

---

<sup>1017</sup> ANGELO POLIZIANO, *Prologus in Plauti comoediam menoechmos*, 32-34.

<sup>1018</sup> PROPERZIO, *Elegiae* II, 34, 79-80.



perficitur. Quod non sine mysterio factum existimabit, qui leget Plutharcum, Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς, ubi quinary, τῆς πεμπτάδος, vim, divinitatemque explicat<sup>1019</sup>, et sacratum fuisse Apollini a Philosophi dicit, proprie excellentiam, qua etiam animus ipse noster perficitur; recto enim τὸ λογιστικὸν est in quinary, quare hoc litterarum numero illud Delphicum continet Γνωθι. Hanc vero admixtionem, quem optime adhibuerit, et omnes illas virtutes permiscuerit debita proportione vere sapiens divinus, Deus, propemodum efficietur, unde dixit salutis Author humanae, Christus, *Dixi vos Dii estis*<sup>1020</sup>. Et Christiana ipsa pietas, quod omnes veras amplectitur virtutes, vereque deos facit, hac admixtione constat, ut praeclare quasi per transennam annotavit Divus Christostomus in quadam homilia, ubi illa Divi Pauli verba examinat, atque perpendit<sup>1021</sup>:

ἔλεγξον γὰρ φήσιν ἐπιτίμησον, παρακάλεσον Ἐλεγξον γὰρ, φησὶν, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον. Οὕτε γὰρ τοῦτο ἀεὶ χρὴ ποιεῖν μόνον, οὔτε ἐκεῖνο μόνον, ἀλλ' ἐκάτερα μίξαντα ἀπηρτισμένην ἐργάζεσθαι τὴν ὠφέλειαν.

Idest, argue-inquit-increpa, obsecra, neque enim hoc semper oportet, neque illud solum, sed utrunque, miscendo perfectam afferre utilitatem. Haec nuper admixtio praeclarum suae divinitatis testimonium dedit, quae abs te, SYSTE, sanctissime tam temperante adhibita, ut nihil possit excogitari, optarive melius, tantum ab ipsa divinitate hausit, ut non solum te veluti Deum effecerit, idest ab omni humana foeditate, et labe separatum, et iam pene coelestem in terris,

---

<sup>1019</sup> PLUTARCO, *De Ei apud Delphos*.

<sup>1020</sup> *Salmi*, 81, 6.

<sup>1021</sup> GIOVANNI CRISTOSTOMO, *In Genesim sermones* 1-9, CPG 4410, PG 54 1376-1377.

sed etiam in proximos ita cumulate redundarit, ut luce illa clarissima divinitatis, dissipatis aemulationis, propriisque amoris tenebris, Te verum lumen, nostra Mundana lumina, Cardinales, agnoverint, et Te Vicarium Dei, quasi proprius ab illo absente, et maxime omnium propinquum repente sine controversia constituerint, neque id te illa ipsa, qua poteras, tuarum virtutum divinitate illorum cogente voluntates; sed illius radiis sua sponte diffusis in aptas illorum mentes, ad eandemque divinitatem tuo exemplo, longo tamen proxime intervallo, praeclara hac virtutum admixtionis via grassantes, et ideo ad influxum divinae Voluntatis quasi preparatas, atque dispositas; opportune autem, et commodissime factum eadem fortasse tuae divinitatis aura spirante, ut Te in hoc quinto gradu perfectionis, absolutionisque summae locaremus. Nam propter hanc virtutem admixtionis, qui Te Quinto loco, et supremo dignissimum reddit, alia quoque ratione tibi congruit; Tu enim vere es ipsius Orbis, et Ecclesiae fluctuantis Pentagonum, idest ipsa salus; Pentagonum enim in Hieroglyphicis salutem repraesentat. Vade Antiocho cognomento Soteri per quietem visus Alexander eum admonuit, ut salutis symbolum assumeret, et pro tessera militibus daret ΥΓΙΕΙΑ, dicens, In hoc signo vinces; quod prius tuum illud praeclarissimum nomen futurae dignitatis vaticinium, FELIX, quinque literarum vocabulum portendebat, Anthiochi cognomento respondens ΣΩΤΗΡ, et literarum numero quinario, et vocabuli notione, et quod latens Pentagonum erat in verbo FELIX; nunc accepto alio Quinto et significatione, et literis nomine explicatum est, illudque Orbi, et Ecclesiae tribuisti, ut iam sub tui Pentagoni auspicio, sit illorum uterque felix, et hoc sit commune Orbis terrarum, et Ecclesiae Pentagonum, et signum in quo vincat.

SALUS ORBIS PONTIFICATUS XYSTI QUINTI. Vel,  
PONTIFICATU XYSTI QUINTI FELIX ORBIS.

*In hoc signo vincet Ecclesia*



In quibus quinque verbis, quinque tum syllabis, tum litteris constantibus, perfecti Pentagoni quinquies in se multiplicati, Hieroglyphicum designatur; in ipsa perfectissima salus, in quo etiam primo si literae, non syllabae, in maiori verbo numerentur, annos ipsos Christi referent, cuius Tu Vicarium geris. Huius Pentagoni mysterium nos nuper expressimus quinque versiculis iambicis brachycatalecticis, idest uno pede integro senario minoribus idest quinque pedum, singulis ex quinque verbis, ex quinque etiam omnibus literis constantibus, ut perfectio Pentagoni in quinquies multiplicato quinario demonstretur, ex quo rei significatae necessitas declaratur, neque somnia esse, quae dicimus, sed absit verbo arrogantia, vaticinia

*Navim Petri donec reget FELIX*

*Vrbis Pater, Salus, Quies, Lumen,  
Auræi Orbis felix deget vitam,  
Bonos Honor, ultio manet Malos,  
Ovile vigil fides, fient unica.*

FINIS QUARTI LIBRI.

FABII PAVLINI  
VTINENSIS  
PHILOSOPHI  
HEBDOMADVM  
Liber Quartus,  
SIVE DE ASTROLOGIA.



P R O O E M I V M.

*Proponitur habenda de Astrologia explicatio, &  
methodus de more.*



**H**ACTENVS in terris versati sumus, & inter homines, cum ea, quæ ad hominum naturam pertinent Maronem in hoc versu explicasse demonstrauimus, vt sunt Eloquentia, Poetica, Musica, humani animi harmonia, atque perfectio, quæ est ipsa sapientia. Nunc paulo altius euolemus tanti Poetæ quasi alis, & diuinitate sublati, cum velit Plato in Ione Interpretes Poetarum illorum diuinitatis, atque furoris fieri in explicando participes, & Coelum ipsum, & astrorû globos conscendamus de Astrologiæ mysterijs, & coelestium corporum harmonia, locutum illum in hoc versu demonstrantes. Et ut in instituto septem capitum orbe, siue partitione permaneamus, in primo ostendam Astronomiæ cum Musica affinitatem, & sub Orphei lyra coelestia corpora, & coelum intelligi, in secundo quid sit harmonia

Frontespizio del libro quarto delle Hebdomades

(Venezia, 1589).

## RÉSUMÉ

---

Le travail vise à étudier les liens, soit ontologiques, soit cognitifs, entre l'âme et le nombre, dans le cadre de la pensée de la seconde Renaissance, entre le XVI et le XVII siècle, pendant la longue période du développement de la science moderne. Les spéculations sur l'âme, cosmique et individuelle, et le symbolisme numérique constituent une partie de l'héritage de la philosophie platonicienne qui se réaffirme dans la pensée de la Renaissance, dans le cadre d'un projet d'unification de tous les savoirs. Grâce à la réception des anciens auteurs, en particulier des philosophes néoplatoniciens, Porphyre, Jamblique et Procle, à l'époque de l'humanisme se développe un courant qui combine l'étude de l'âme, cosmique et individuelle, avec l'analyse des nombres et des proportions géométriques et musicales. Après une générale introduction et la présentation du *status quaestionis*, la thèse se focalise sur les principales œuvres qui traitent le thème, du *De anima traditionis Opus* de Cristoforo Marcello (1508) jusqu' à le *De Harmonia mundi* de Francesco Zorzi (1525) et les *Hebdomades* de Fabio Paolini (1589), en accordant une attention particulière au symbolisme numérique. Enfin, le dernier chapitre examine les fonctions de l'âme dans les recueils et les traites dédiés à l'arithmologie.

## MOTS-CLÉS

---

[Nombre, Arithmologie, âme, Francesco Zorzi, Fabio Paolini, Francesco Patrizi]

## ABSTRACT

---

The dissertation aims to survey the ontological and cognitive relationships between soul and number in the framework of late Renaissance thought, during XVI and XVII Centuries, the crucial age of development and progressive affirmation of modern science. Mainly receiving the doctrines of Neoplatonic philosophers, especially Porphyry, Iamblichus and Proclus, during the Renaissance emerges a current of thought that combines metaphysical investigation on the soul and theories about numerical, geometrical and harmonic proportions. After a general introduction and a presentation of the *status quaestionis*, the study explores the main works dealing with the theme, from Cristoforo Marcello's *De anima traditionis Opus* (1508) to the *De Harmonia mundi* of Francesco Zorzi (1525) and the *Hebdomades* of Fabio Paolini (1589), focusing particularly on numerical symbolism. Finally, the last chapter examines the faculties of the soul in treatises and collections concerning mathematical correspondences and analogies.

## KEYWORDS

---

[Number, Arithmology, soul, Francesco Zorzi, Fabio Paolini, Francesco Patrizi]

