

## STUDI

---

### SULLE *EPISTOLAE PLATONIS* DI LEONARDO BRUNI

di Margherita Isnardi Parente

La traduzione delle *Epistolae* di Platone, o comunque giunte a noi sotto il suo nome, compiuta da Marsilio Ficino ha fatto passare in secondo piano una traduzione precedente, quella di un altro umanista di chiara fama, Leonardo Bruni, l'Aretino<sup>1</sup>. Questa traduzione si trova oggi ancora nella sua edizione del 1472, compiuta da tre umanisti tedeschi (Michael Friburger, Ulrich Gering, Martin Crantz) a Parigi<sup>2</sup> alcuni decenni dopo la stesura dell'opera, che, dal ms. Laur. 76.57, risulta essere anteriore al 1527; la si ritiene scritta non prima del 1526, nella piena maturità dell'autore<sup>3</sup>. Il suo titolo compare commisto alla dedica che di essa Bruni fece a Cosimo il Vecchio: *Ad prudentem et magnificum virum Cosma de Medicis florentinum, Leonardi Aretini clarissimi oratoris, in epistolas Platonis quas ex grecis latinas fecit praefatio*. E la prima, e più im-

1. Cfr. per una visione d'insieme C. Vasoli, *Leonardo Bruni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIV, 1972, pp. 618-633. La nascita del Bruni si pone intorno al 1370, sebbene essa non sia sufficientemente documentata per quella data.

2. L'opera fu stampata dalla prima casa editrice francese, fondata a Parigi nel 1470 da M. Friburger (o Freiburger), U. Gering, M. Crantz (Krantz); i tre umanisti tedeschi erano stati chiamati da Johannes a Lapide (tedesco anch'egli) per l'impresa, che prese il nome di *Societas Fratrum Allemanorum*, e continuò a stampare fino al 1479 circa, cioè fino all'allontanamento di Friburger da Parigi.

3. Per la cronologia della traduzione delle *Epistole* Vasoli accetta l'ipotesi di H. Baron, *The crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1955, II, pp. 614-615 (all'epoca del primo cancellierato del Bruni a Firenze, dicembre 1410 - aprile 1411) contro la precedente opinione dello stesso, *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, Leipzig-Berlin 1928, p. 174; cfr. peraltro l'accettazione di questa in E. Garin, *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV* in *Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955, pp. 339-374, in part. p. 365 (il codice Laur. lat. 76.57 non può indicare una versione posteriore al 1427; la traduzione è stata compiuta tutt'al più dopo il 1423). Fondamentale la ricerca di H. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden 1991, II, pp. 384-387: questi ritorna in sostanza alla posizione tradizionale confutando il Baron e datando la versione tra l'autunno del 1426 e la primavera del 1427. In un *Addendum* alla ristampa di *The crisis of Italian Renaissance* (1991, I [p. 849]) il Baron è tuttavia ritornato sulle sue posizioni.

portante, prefazione all'opera è quella in cui Bruni si dilunga sulla gioia che ha a lui procurato la traduzione di queste 'epistole', nella quale non si scorge Platone nel suo insegnare, ma nel suo proprio agire («cerno integritatem hominis incorruptam, libertatem animi, fidei sanctitatem. Inter haec prudentiam eximiam, iustitiam singularem, constantiam vero non protervam neque inhumanam sed que et consuli sibi et suaderi permittat. In amicos vero tantam benevolentiam ut commoda sua propria illorum commodis posthabere videatur», fol. 2r)<sup>4</sup>. Egli si rivolge a Cosimo dicendogli che non gli dedica le epistole per sfiducia verso di lui, ma anzi per la sua estrema fiducia: «nec ego ista scribo, quia tuae aut intelligentiae aut voluntati diffidam; sed quia propositum tuum, auctoritati summi viri confirmandum, et corroborandum censeo» (fol. 2v). Segue una 'secunda praefatio', in cui si narrano gli antefatti delle epistole e lo svolgersi successivo dei fatti ivi narrati, e di essa si dirà di volta in volta più oltre.

Bruni non ritiene che tutte le *Epistole* appartengano a Platone<sup>5</sup>. «Prima, et quinta epistola Dionis est; ceterae vero omnes Platonis». E aggiunge poi subito: «Est et alia satis quidem grandis epistola sub Platonis nomine ad Dionysium scripta. Quam ego non transtuli, quoniam certissimum habeo esse adulterium scripta. (fol. 3v-4r); l'epistola (la XIII) appare falsa «ex figura dicendi quae longe abest a Platonis caractere et ex rerum ipsarum quae in ea scribuntur levitate». Il giudizio sulla XIII appare lo stesso in Marsilio Ficino come più oltre si vedrà: anche il Ficino non ci dà che «XII epistolae Platonis». Ma anche per l'attribuzione della I e della V il Ficino segue il giudizio di Leonardo Bruni, formulandolo assai più precisamente: vedremo ciò quando porremo i due testi ad un più preciso confronto.

A chi indirizza Platone, secondo il Bruni, le sue epistole? A Dionisio la II, la III, a Dione la IV, agli amici e sostenitori di Dione, dopo la morte di questi, la VII e l'VIII (ma nel testo sono indicati genericamente come 'syracusani'), a Erasto e Corisco la VI, ad Archita tarentino la IX; e fin qui siamo in accordo con la tradizione quale è stata generalmente accolta da tutti i posteri, antichi e moderni. Ma vi sono altre lettere che egli attribuisce di sua iniziativa, senza tenere conto di tradizione di sorta. Si tratta delle ultime, nella sua raccolta, XI e XII, la prima delle due «Plato atheniensis Amyntae» cioè indirizzata al disce-

4. Questa valutazione altamente positiva dell'uomo Platone potrebbe attestare il carattere giovanile della traduzione delle *Epistole*; il resto della produzione del Bruni indicherebbe un progressivo distacco dall'attrazione giovanile dell'autore per Platone (A. Rabassini, *Leonardo Bruni, Nicolò Cebà e la Repubblica di Platone*, in *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di M. Vegetti e P. Pissavino, pp. 403-429, in part. p. 414 sgg.). Ciò non è tuttavia decisivo, per quanto seducente, ed è prudente attenersi alla data indicata dal manoscritto.

5. Essendoci com'è noto, le epistole rese da Trasillo, I sec.d.C, tutte le ipotesi di inautenticità devono riguardare il periodo precedente a questo. Esiste sulle *Epistole* una sterminata letteratura critica che sarebbe qui vano, oltre che inutile, tentar di citare. Vedi, *exempli gratia*, la breve bibliografia data a p. XXXVII sgg. di Platone. *Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, trad. M.G. Ciani, Fondazione Valla, Milano 2002.

polo Aminta o Amicla, a noi noto da Filodemo e da Diogene Laerzio<sup>6</sup>; la seconda, genericamente, «Atheniensibus» (rispettivamente fol. 4 r-v). Qui Bruni sembra ignorare Diogene Laerzio, il quale ci dà in tutt'altro modo l'epistolario di Platone, citando «ad Aristodemo una, ad Archita due... a Leodamante una» e con ciò intende riferirsi alla IX, X, XI, XII, ad Archita la IX e la XII, ad Aristodemo, o meglio Aristodoro<sup>7</sup>, la X, a Leodamante di Taso la XI; una lettera di Archita e la risposta di Platone (la nostra XII epistola) saranno riportate per intero nell'VIII libro<sup>8</sup>.

Quindi Bruni interviene liberamente sul testo platonico. Immagina che sia ad Aminta la lettera XI, che ben si addice al contrario a Leodamante, fondatore di colonie e capo di città; probabilmente ha scelto Aminta quale discepolo particolarmente a Platone legato, ma non per altra causa specifica. Immagina che sia agli 'Atheniesi' (genericamente) la lettera che accenna a un'opera arcaica, ben nota ad Archita, lo pseudo Ocello Lucano, che il falsario conosce mentre Platone nulla doveva naturalmente saperne<sup>9</sup>. Ma c'è di più: una lettera, la X, quella ad Aristodoro, genericissima, che parla solamente della sua amicizia per Dione e delle sue alte qualità morali, è lasciata senza intestazione di sorta<sup>10</sup> né è traccia di essa nella 'secunda praefatio'.

Ciò che desta una certa meraviglia, è che, a conclusione delle lettere di Platone, il Bruni abbia inserito due lettere del tutto ad esse estranee: la XII delle epistole di Eschine, o dello pseudo-Eschine, e la II delle epistole di Filippo, anche in questo caso dello pseudo-Filippo, entrambe dirette al senato e al popolo ateniese, τῆ βουλή καὶ τῶ δήμῳ<sup>11</sup>. Sono, entrambe, lettere di autodifesa e

6. Per Filodemo cfr. T. Dorandi, *Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia*, Napoli (La Scuola di Epicuro XII), col. VI, 1 p. 135 e *Intr.*, p. 38. Diogene Laerzio, III, 46 lo cita come Ἀμύκλας (cfr. anche Ἀμύκλος presso altri editori; Marcovich, *Stuttgartiae et Lipsiae* 1999, considera la sua scelta confermata da Proclo, *In Euclidis Element. Libr. I*, p. 67, 8 Friedlein).

7. Diogene L., III, 61; editori recenti, come Long e Marcovich, hanno restaurato il più corretto Aristodoro, attestato dai codd. A (parisinus graecus 1807) e O (Vaticanus graecus 1).

8. VIII, 80-81. Il testo di Diogene non era del resto noto quando il Bruni tradusse le lettere (compare a stampa solo nel 1478, tradotto in latino da Ambrogio Traversari), anche se la cosa può destare una certa meraviglia, data la conoscenza reciproca fra Bruni e Traversari medesimo, che elaborò la sua traduzione intorno al 1437. Resta un importante dato di fatto: il codice da cui Bruni traduceva non doveva riportare i nomi dei destinatari delle lettere, e ciò fa di fatto pensare a un testo andato perduto e non ricorrente fra i nostri archetipi o le loro copie.

9. Per il testo e la cronologia di Ocello Lucano cfr. R. Harder, *Ocellus Lucanus. Text und Kommentar*, Berlin 1926; H. Thesleff, *Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, in «Acta Academiae Aboensis», XXX (1965), 1, pp. 125-138.

10. Il nome non compare fra quelli dei filosofi pitagorici, o perlomeno quelli attestati da Giamblico, *Vita Pythagorae*, 267.

11. Cfr. R. Hercher, *Epistolographi graeci*, Parisiis 1873 rispettivamente pp. 41 e 461 sgg. (Eschine viene dal Bruni precisato per distinzione da altri, col nome del padre, Atrometo). Per il carattere spurio delle lettere cfr. Thalheim, *Real Encycl.* I, 1893, col. 1061; ed. critica da parte di E. Drerup, Leipzig 1904. Analogamente spurie si ritengono le lettere di Filippo; cfr. l'ampia voce di J. Sykutris, *Epistolographie, Real-Encycl. Suppl.* V, 1931,

di rivendicazione di meriti nei riguardi della città e del suo popolo; per questo, forse, non aliene da quel che le lettere di Platone, per il Bruni, intendevano dimostrare. Su questo si tornerà più oltre, cercando di charirne più adeguatamente il significato.

Che cosa scrive il Bruni nella 'secunda praefatio' sulle lettere di Platone? Abbiamo già detto che esso è quasi, nella sua integrità un 'argumentum in epistolas'. Racconta dei tre soggiorni di Platone in Siracusa o meglio dei due presso Dionisio il Giovane; della cacciata di Dione e della sua spedizione vittoriosa contro Dionisio; dell'uccisione di Dione stesso; tutto questo assai brevemente. Attenendosi strettamente all'*Epistola VIII*, considera Siracusa governata, e governata 'in libertà', da Ipparino figlio di Dione (rimprovera Plutarco di aver errato nel ritenere il figlio di Dione premorto al padre) e di Ipparino nipote di Dionisio, ai quali Dionisio stesso dovrebbe essere aggiunto (fol. 3v)<sup>12</sup>. Platone dà ad essi tale consiglio «tanquam unam viam rerum componendam» (*ibid.*). Il significato delle epistole è dunque tutto compreso quando si legga l'ultima di esse, appunto l'*VIII*. Ed è un significato politico: Platone ha compreso che la pacificazione di Siracusa passerà attraverso l'accettazione di Dionisio nel regno e non altrimenti.

Dopo questo breve resoconto dei fatti, Bruni passa a descrivere la sua interpretazione delle lettere. La prima e la quinta non sono di Platone, ma di Dione; le altre tutte di Platone, tranne quella tredicesima di cui si è già parlato, da lui, come già si è detto, non tradotta, descritta però agevolmente in poche righe: vi si fa cenno a 'munuscula', si parla denaro richiesto per i riti funebri della madre, «frigide sane, et inepte»; vi si mostra leggerezza e ambizione. «Nec cum hac maiestatem Platonis commiscendam censui» (fol. 4r). Segue immediatamente la traduzione della prima lettera, «Dionis epistola ad Dionysium tyrannum eum ignominiose repellentem». Ma si cercherebbe invano una così decisa presentazione della quinta: la quale invece si pone come «Plato atheniensis praedicto», cioè a Dione stesso, cui è diretta la quarta (fol. 13v). Una simile affermazione è sorprendente: è chiaro che l'epistola si rivolge a un sovrano macedone, che altri non può essere che Perdicca<sup>13</sup>.

Il significato delle epistole appare dunque, per il Bruni, del tutto politico. E ciò non può non avere la sua importanza circa il modo di tradurre alcune parti non politiche delle lettere stesse. Penso in particolare ai due *excursus*, della II e della VII: il primo scritto dal falsario per offrire una quadro generale dell'universo metafisico in cui includere quanto contenuto nella lettera; il secondo

coll. 186-219, in part. 200-201. Ma cfr., per la lettera qui trascelta e tradotta dal Bruni, ch'è la più significativa, M. Pohlenz, *Philipps Schreiben an Athen*, in «Hermes», 64 (1929), pp. 41-62. Pohlenz crede di poter riconoscere in essa «der echte Philipp», l'autentico Filippo.

12. Cfr. Plutarco, *Dio*, 53; la questione si trascina ancor oggi fra i moderni studiosi dell'epistola.

13. Platone dimostrerebbe qui la propria considerazione per Eufreo, suo mandato presso Perdicca; per ciò che può riferirsi a Filippo cfr. il già citato Platone, *Lettere*, commento all'*Epistola V*.

scritto probabilmente da Platone stesso<sup>14</sup> e rivolto a indicare il modo di fare filosofia e le infinite difficoltà di questo nell'insegnamento, scritto soprattutto, non di rado anche orale. Già si è discusso nella storia della critica, e con diversità di pareri, circa il secondo<sup>15</sup>; ma anche il primo *excursus* non va trascurato.

Bruni ha tralasciato la traduzione di un parte di quest'epistola, la parte finale (314c 10-315a 3). Essa parla in maniera particolare di Speusippo, per il quale si chiede il medico Filistione; poi di un misterioso prigioniero delle Latomie, infine di un ignoto Lysiclide; nulla di particolare dal punto di vista filosofico o politico<sup>16</sup>. La traduzione del Bruni termina con l'affermazione che non esistono opere di Platone: «nec est Platonis opus scriptum aliquod, nec erit. Nam quae circumferuntur Socratis sunt»; è tralasciato anche καλοῦ καὶ νέου γεγνότος, quell'espressione che tanto ha dato da fare ai critici moderni<sup>17</sup>. Non possiamo quindi basare sulla mancanza di questo testo alcun rilievo ai testi di cui disponiamo.

L'estratto è contenuto in 312d 2-313c 8. Esso è stato molto importante per la critica neoplatonica, a cominciare da Plotino<sup>18</sup> e resta fondamentale per meglio comprendere il Platone dei primi secoli della filosofia imperiale.

14. Il carattere 'falsario' della II *Epistola* è provato da tutti i moderni interpreti. Sulla VII il dubbio torna ad affacciarsi, dopo un lungo periodo in cui la sua autenticità era stata generalmente accettata, non però da H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945, p. 11 (a ripetizione di quanto altrove, cfr. ad es. la recensione a Harvard in «American Journal Philology», 1933 = *Selected Papers* a cura di L. Tarán, Leiden 1977, pp. 389-395); E. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966; in Italia A. Maddalena, Platone. *Lettere*, Bari 1948. Oggi si ha una moderata ripresa di questo tema: basti citare qui alcuni dei più importanti sostenitori della tesi dell'inautenticità come O. Gigon, *Der Brief in der griechischen Philosophie*, in «Acta Colloquii didactici classici octavi», Didactica Gandensia XX, 1980, pp. 117-132; J. Maansfeld, *Greek Philosophy in the 'Geschichte des Altertums'*, in «Elenchos» X (1989), pp. 23-60.

15. Cfr. in generale quanto ho detto in Platone, *Lettere, Intr.*, p. XVI nt. 4, e nel commento all'*Epistola*, pp. 232-240. L'opera di H.J. Krämer, che resta il principale esponente della scuola di Tubinga, si può consultare in italiano, data la traduzione fatta da G. Reale, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1981 e *La nuova immagine di Platone*, Napoli 1986. Una bella esposizione del problema in L. Brisson, *Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon*, oggi, dopo più versioni e con ampliamento a chiarimento di singoli passi, in *Lectures de Platon*, Paris 2000.

16. Per Speusippo, cfr. fr. 9 (ed. M. Isnardi Parente, Napoli 1980) e *Test.* 20 della 2a ed., CISADU, Roma 2005 (Internet). Ma la ragione dell'omissione nel testo tradotto è dubbia. Essa è considerata da Hankins un'atetesi; egli stesso però stempera questo suo giudizio, notando che si tratta di cose di scarsa importanza che Bruni può aver considerato non degne di traduzione (*Plato*, I, p. 79 nt. 115).

17. Ancora Isnardi Parente, *Lettere*, pp. 198-199 per la lunga storia della questione. Il passo è scritto da un autore ellenistico che intendeva interpretare Platone sulla base dell'insegnamento socratico; ma forse si trattava di un Socrate pitagorizzante, dato che questa è l'interpretazione ellenistica (non accademica) di Platone.

18. Il neoplatonismo intese questa come la prova della triadicità metafisica esistente nascostamente nella filosofia di Platone. Cfr. in proposito J.M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Paris 1978, pp. 52-54; M. Isnardi Parente, *Plotino lettore delle Epistole di Platone in Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, a cura di A. Brancacci, Napoli 2000, pp. 197-211. Cfr. ancora più oltre, quando si parlerà di Marsilio Ficino.

Bruni traduce: «Circa omnium regem cuncta sunt, et illius gratia omnia, eaque causa est bonorum omnium, secunda vero circa secunda, et tertia circa tertia. Humanus igitur animus affectat qualia illa sint intelligere aspiciens in ipsius cognata genera. Quorum nihil se sufficienter habet, sed in rege ipso, et in his quae diximus nihil est tale» (fol. 7 r-v). La traduzione non è inesatta ma frettolosa: ancor più frettolosa la traduzione del resto: «Quod vero post hoc est animus videt», che tralascia il finale ἀλλὰ ποῖόν τι μήν; «ma quale poi esso è?» Questa è la domanda che lo pseudo-Platone considera 'causa di tutti i mali', o di tutti i dolori che l'anima soffre, nella ricerca vana della verità, e l'interrogazione non va trascurata senza danno per l'interpretazione del passo.

Ancora più interessante è il caso del secondo *excursus*, quello, presumibilmente autentico, della VII *Epistola*. Che nella traduzione di Leonardo Bruni vi sia o no incomprensione del testo platonico, come si afferma<sup>19</sup>, è nella sostanza irrilevante rispetto alle osservazioni numerose che il testo latino offre rispetto all'originale.

Vediamone, anzitutto, l'inizio. Platone (340b sgg.) intende esporre i risultati della sua πείρα, del suo tentativo, cioè, di vedere quale fosse il reale desiderio di filosofia e di 'vita filosofica' in Dionisio. E descrive in che cosa questa πείρα consista. «Est autem modus quidam experientiae sumendae non ingenerosus, sed tyrannis etiam conveniens praecipue auditionis plenae» (fol. 29v). 'Auditionis' traduce qui molto sinteticamente παρακουσμάτων, pieni cioè di 'dottrine male apprese'. Segue una parte per lo più aderente al testo, per quanto riassunta più volte; si veda, ad es., il «nec indigere amplius audire», che traduce il più ampio 341a 2-3, o ancor più il «sed ipse redarguat se impotentem», che traduce concisamente 341a 5-6. Ma esiste una lacuna nel testo corrispondente a 341a 10-12: non potrebbe suppersi una caduta nel testo letto da Bruni, per aplografia da πάντα a πάντα<sup>20</sup>?

Si giunge poi alla parte che riguarda in particolare Dionisio: «De quibus postea audio scripsisse componentem quasi suum opus cui nihil tamen sui inesset» (fol. 30r); 'opus' traduce impropriamente τέχνη, 'trattato', con un termine più generico di quello che Platone usi qui (τέχνη, in questo caso, significa propriamente 'manuale'). Ma là ove il discorso si allarga le incomprensioni si fanno più evidenti: «alios certe quos clam novi illa scripsisse nec eadem om-

19. Interessante è la tesi di Ernesto Berti, *L'excursus filosofico della VII Epistola di Platone nella versione di Leonardo Bruni in Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*, Atti conv. intern. Trento 22-23 ottobre 1990 (a cura di M. Cortesi e di E.V. Maltese), Napoli 1992, secondo il quale il testo greco su cui il Bruni si basò per questa sua versione era altamente manchevole e notevolmente diverso dal nostro, sì che ogni preteso 'errore' del Bruni stesso ha la sua giustificazione in un fatto di natura testuale. Berti si sforza per suo conto di ricostruire il testo del Bruni, a noi ignoto. Per il metodo di traduzione del Bruni cfr. anche H. Harth, *Leonardo Bruni Selbstverständnis als Übersetzer*, in «Archiv für Kulturgeschichte», L (1968), pp. 41-63.

20. Così Berti, *Excursus filosofico*, p. 93. Berti nota inoltre 'cognitione' anziché 'cogitatione' in 342d 7 (p. 94); e considera la traduzione 'apposita species' come traduzione di προστεθέν in luogo di ποτεθέν. Ma il testo a stampa reca (fol. 32r) 'opposita species': tentativo di emendazione da parte degli editori?

nes» che intende tradurre οἵτινες δὲ οὐδ' αὐτοὶ αὐτούς «gente che non conosce neanche sé stessa» (fol. 30v); forse un'incertezza, anche qui, dovuta allo stato del testo consultato? Si continua con «nec quicquam de his rebus scriptum est a me nec scribetur unquam, nec de his traditio facta est quasi disciplina quaedam» (ancora fol.30v); «scriptum» traduce il greco σύγγραμμα, «traditio facta est», genericamente, ῥητόν, una contrapposizione scrivere-dire non ancora sentita in tutta la sua pregnanza tecnica<sup>21</sup>. È saltato completamente il tema della 'convivenza', il συζῆν ἐξαιφνης (341d1) che caratterizza l'assiduità della convivenza con l'argomento. È saltato anche quello ὅτιοῦν che specifica il significato dello scrivere (342a4) e la frase viene tradotta semplicemente con «qui scribere audiat talia».

Le cose non variano molto quando si passi a descrivere ciò che, per il Platone della lettera, può costituire il modo di rendere più facile la comunicazione filosofica. Λόγος è tradotto qui, abbastanza coerentemente, con «oratio» (fol. 31r); la traduzione con qualcosa che significasse 'definizione' renderebbe in verità difficile l'accettazione dell'autenticità della lettera<sup>22</sup>. Ma quando Platone distingue dai quattro lo ὄν, «ciò che è veramente», Bruni è costretto ad una circonlocuzione più complessa: «quod non potest esse aliud quod ipse circulus secundum naturam» (fol. 31v); ove l'espressione 'secondo natura' è in verità del tutto gratuita, almeno riguardo al testo che si vuole tradurre. Segue la sintetica enumerazione di ciò di cui si afferma possa esserci un'idea, e a questo punto appare eliminata la contrapposizione fra ciò ch'è costruito dall'uomo e ciò che nell'epistola è detto 'secondo natura', la distinzione di 'artefatto' da quello di 'realtà naturale'; il che conduce ad una ulteriore semplificazione, col ridurre la frase al solo «de omnique animali» (fol. 31v)<sup>23</sup>.

Si raggiunge così la parte più complessa dell'epistola, in cui τὸ ποῖόν e τὸ ὄν, la semplice qualità e l'essenza, vengono usati secondo il loro più stretto significato filosofico. Dei due termini, usati la prima volta in questa sede

21. Sulla parola σύγγραμμα cfr. in particolare Th. A. Szlézak, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York 1985, pp. 376-385; come del resto tutta la Scuola di Tubinga, lo Szlézak ritiene che la parola si riferisca a tutta l'opera scritta di Platone; ma vedi il περὶ αὐτῶν, «circa siffatte cose» che ne limita il significato. Brisson, *Platon. Lettres*, Paris 1997<sup>3</sup>, traduce (p. 193) «là dessous».

22. La parola significa semplicemente 'discorso', anche se da più d'uno viene intesa erroneamente come 'definizione'; lo stesso R.S. Bluck, *Plato's Seventh and Eighth Letters*, Cambridge 1947, p. 122, pur favorevole alla tesi dell'autenticità della lettera, è caduto in questo equivoco («definition or description») Ma porre la definizione subito dopo il nome e prima dell'immagine fisica sarebbe procedimento difficilmente attribuibile a Platone. Del resto Platone stesso dà (342b 5-6) una spiegazione sufficientemente valida in proposito.

23. In 342d 5-6 abbiamo un κατὰ φύσιν γεγυότος che in realtà ci dà un saggio di linguaggio piuttosto aristotelico che platonico; è questa una delle difficoltà e incertezze che l'*excursus* ci offre. La vera φύσις, per Platone, non è quella di natura sensibile, ma sono le idee stesse. Cfr. del resto, per un uso più strettamente platonico della parola, l'epistola stessa, 341e 1. Per il passo in questione e le varie opinioni riportate Isnardi Parente, *Platone. Lettere*, pp. 242-243.

(342e3-4), non rimane qui niente nella prosa latina del Bruni, e li troveremo solo più tardi. C'è un «quamobrem mentem habens nemo audebit in eodem ponere quae mente deprehenderit ipse immutabili, et quae pinguntur figuris» (fol. 31v) che non risponde esattamente al testo: in questo non c'è una condanna di chi pone sullo stesso piano l'immutabilità del pensiero e la 'finzione' fatta con segni, ma c'è invece la netta riprovazione di chi si affidi a 'parole immobili quali sono i caratteri della scrittura'. Solo quando sia rimosso ogni elemento contrario al 'quinto', ci dice infine il Bruni «cum sint duo substantia, et qualitas, quaerente anima non quale ist, sed quid sit», si giunge al punto cruciale (fol. 32r); la contesa fra la 'substantia', il 'quid', e il 'qualis' viene del tutto alla luce. «Substantia» e «qualitas» sono termini aristotelici; il Bruni non si accorge di questo e procede con sicurezza. «Nec intelligunt homines interdum quia non anima deprehenditur dicentis aut scribentis sed natura unius alicuius illorum quattuor parve se habentis» – così è reso il difficilissimo πεφυκυῖα φάύλωσ del testo (343d 8)<sup>24</sup>.

Non continueremo a esaminare puntigliosamente la prosa del Bruni: ci basti ancora notare soltanto il fraintendimento di dare conoscenza di ciò che ha buona natura a chi è di buona natura («vix tandem scientia fieri bene dispositio») o la traduzione affrettata del passo che affida alla ἐκλάμψις finale il raggiungimento della vera conoscenza: 344c8, «vix tandem ad extremum refulsit circa unumquodque illorum prudentia et intelligentia aucta quam maxime fieri potest in homine» (fol. 32v); lo ἐξέλαμψε del testo sfugge alla nostra considerazione, in cambio si ha una enfaticizzazione del testo seguente che è di per sé scarsamente comprensibile<sup>25</sup>. «In loco pulcherrimo» traduce in cambio letteralmente lo ἐν χώρῳ τῇ καλλίστῃ di 344c7: «nel suo luogo più bello» cioè nel suo intelletto (fol. 33r).

Qualcuno potrà forse obiettare a tutto questo che troveremmo gli stessi errori di comprensione e le stesse forzature di traduzione nel resto della traduzione latina del Bruni. Questo può darsi, anzi è del tutto probabile. Ma questi difetti di una traduzione peraltro diligente risultano in maniera particolare quando si abbia di fronte un testo filosofico che ancor oggi offre problemi notevoli di interpretazione; soprattutto se nella traduzione del Bruni ci siano interpretazioni di un testo corrotto, il che rende le cose ancor più difficili. Incer-

24. Ancora *ibid.*, p. 349, per le difficoltà intrinseche del passo. Quanto alla contrapposizione fra 'vera essenza' e il semplice 'quale', essa sembra già individuata in Platone altrove, non tuttavia con la stessa terminologia; cfr. ad es. il τοῦτο e il τοιοῦτο di *Tim.*49d, a proposito del quale L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris 1974, 1994<sup>2</sup>, p. 181 sgg.

25. Sulla ἐκλάμψις, «illuminazione», credo di potermi riferire senz'altro a J. Stenzel, *Der Begriff der Erleuchtung bei Platon*, «Die Antike», II (1926), pp. 236-247, dopo il quale nulla di così preciso sull'argomento è stato scritto (oggi in *Kleine Schriften*, Darmstadt 1956, pp. 151-170). Giustamente G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze 1938, pp. 85-87, ha accentuato il carattere razionale e non mistico di tale 'illuminazione della mente'. Ma non si può dire che il testo del Bruni sia qui particolarmente esaustivo in proposito; né tale veramente poteva essere.

tezze di interpretazione ci sono, certo; si veda quel finale dell'*excursus* «dii non homines mentem sibi eripuerunt» (fol. 33r) ove è del tutto incerto se Bruni intenda veramente «gli dèi, non gli uomini» contrariamente a Platone (la punteggiatura data al testo sembra togliere ogni dubbio; ma si noterà come la punteggiatura sia cosa di carattere tardivo). Nell'insieme la lettura dell'*excursus* si mantiene però a un livello di relativa accettabilità.

Marsilio Ficino lesse senza dubbio la traduzione delle *Epistole* del Bruni. Ne accolse anche quel che poteva desumere dalla breve secunda 'praefatio', da lui ora articolata in numerosi 'argumenta': l'attribuzione a Dione, cioè, delle lettere I e V. La prima, è data senz'altro come di Dione, *Dio Siracusanus*; vi sono stati alcuni interpreti moderni che hanno accettato l'ipotesi, e confessiamo di non poter del tutto prescindere da essa<sup>26</sup>. Per la quinta si dà la spiegazione che Bruni non ha dato: «etsi quintam hanc consuetudo quaedam Platoni inscribit Epistolam, videtur tamen potius esse Dionis, Platonem in se ipso totum pro viribus effingentis» (p. 755); l'epistola, in sostanza, parla di Platone ma non è di Platone. Oltre a questo, Marsilio non traduce, lui pure, la XIII *Epistola*, e lo fa con argomentazione molto simile a quella che aveva già usato Bruni: il carattere della lettera, la sua verbosità e vacuità, le richieste tipiche di un profittatore. Tutto questo non può essere puramente casuale.

Tuttavia se passiamo all'insieme degli *argumenta*, e ancor più se cominciamo a vedere la traduzione, nei luoghi almeno già indicati per quella del Bruni, la differenza fra le due interpretazioni e, di conseguenza, le due *translationes* si rivela in tutta la sua chiarezza. Platone è per Marsilio il divino interprete che ha fatto sì che tutti i misteri del cristianesimo si trovassero già raccolti in seno all'antichità. Ma è anche discendente da Pitagora, e Parmenide, e attraverso essi da Mercurio Trismegisto: una formazione complessa che mette poi capo a Plotino e a Proclo, in mirabile unità<sup>27</sup>. Questo ci viene incontro attraverso la lettura dell'*argumentum* della II *Epistola*; la quale non ha in alcun modo carattere politico ma illumina e chiarisce questi *mysteria*.

26. La prima stampa della traduzione è, com'è più che noto, del 1484. Il ms. su cui Ficino lavorò (cod. Laur. 85,9) fu probabilmente recato a Firenze da Gemisto Pletone e da questo venduto a Cosimo il Vecchio; le *Epistolae* sono state però tradotte dopo la morte di questi (1464). Cito dall'edizione di S. Grynaeus, *Platonis opera translatione Marsilii Ficini*, [Parisii] 1548 (censurata quanto all'autore, Grynaeus essendo notoriamente calvinista). L'opinione che Dione e non Platone fosse l'autore della I *Epistola* fu seguita ancora nel secolo scorso da più autori, fra i quali Hermann e Grote (cfr. C.F. Hermann, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839, p. 423 nt. 205 e G. Grote, *Plato and the other companions of Socrates*, London 1865, 1888<sup>2</sup>, p. 350); e in verità resta, leggendola, l'impressione che dietro di essa vi sia una lettera spuria attribuita a Dione.

27. Sul 'neoplatonismo' proprio di Marsilio Ficino la letteratura è assai ampia; la letteratura più ovvia da citare è naturalmente quella classica, da Kristeller, già nel *Supplementum Ficinianum* del 1937, 1973<sup>2</sup>, fino a *Marsilius Ficinus and his Works*, 1987, a Garin, in particolare *La cultura filosofica dell'Umanesimo*, Bari 1961, a Hankins, *Plato*, I, p. 267 sgg. (parte IV). Si veda anche *Ficino and Renaissance neoplatonism*, ed. K. Eisenbichler and O. Zorzi, Ottawa 1986 (congresso Toronto 1984).

Chiarito che l'*Epistola* II contiene in sé quattro 'misteri', all'inizio dell'*excursus* avverte: «tertium epistolae huius mysterium surgit altius» (p. 752). E dopo aver lungamente parlato del carattere intimo e segreto della realtà, egli dice: «circa omnium regem cuncta sunt, idest circa ipsum bonum sunt ideae perque ideas omnia. Circa secunda, idest mentem sunt secunda, idest rationes quae sequuntur ideam. Circa tertia idest vero tertia, idest circa animam mundi formae» (p. 753). Abbiamo qui una perfetta esegesi neoplatonica dell'*excursus*, che Marsilio però intende attribuire non solo a Platone, ma a Pitagora, a Parmenide, a Mercurio («idem ante ipsum Mercurius asserit», p. 754) Non solo Platone intende Dio come causa esemplare, ma anche finale: «ubi ait: eius gratia» (p. 754); qui il riavvicinamento all'idea cristiana di Dio è evidente. Segue un accenno a Socrate, quel Socrate nominato 'bello': bello 'in iuventute', giacché ricevette per primo l'educazione da Dio tramite un *démone* (p. 754).

Se andiamo a vedere, a p. 760, la traduzione esatta dell'*excursus*, troviamo: «circa omnium regem cuncta sunt, ipsius gratia omnia, ipse pulchrorum omnium causa, circa secundum secunda, tertia circa tertium. Humanus animus affectat qualia illa sint, intelligere: aspiciens in ea quae sibi cognata sunt. Quorum nihil sufficienter se habet. Sed in rege ipso et in his quae dixi, nihil est tale. Quod autem post hoc est, animus dicit». E qui comincia il discorso sull'interrogazione vana di Dionisio. Anche in Marsilio, quindi, manca il *ποῖόν τι μὲν* di 313a4, pur in tanta maggior ricchezza di esattezza nella traduzione rispetto a quella del Bruni. E questo forse perché Marsilio ha ritenuto lo *ἑρώτημα*, «interrogatio», della frase seguente, riferita in particolare a Dionisio, sufficiente a spiegare il significato di quanto precede.

Non diversamente le cose vanno per quanto riguarda Socrate. «Quae autem modo dicuntur Socratis sunt: quia vir etiam dum iuuenis esset, virtute claruit» (p. 760). La 'bellezza' di Socrate è quindi spiegata con la sua virtù; la vera spiegazione sta in quanto detto nell'*argumentum*. La proiezione nel passato, comunque, è spiegata con la giovinezza di Socrate; questo può essere un motivo valido anche oggi a spiegazione di una frase che è risultata oscura alla critica<sup>28</sup>.

Nella versione di Marsilio Ficino un'altra lettera viene presa molto sul serio, una lettera che non aveva invece suscitato alcun reale interesse in quella di Leonardo Bruni: è la VI, diretta a Ermia, Erasto e Corisco, il tiranno di Asso e i due discepoli di Platone da questi invitati presso di sé<sup>29</sup>. Questa lettera ha un

28. Si può vedere Platone. *Lettere*, pp. 198-199, per quanto scritto intorno a questa enigmatica asserzione; è stata fatta perfino l'attribuzione a Socrate il giovane, il matematico e politico ateniese citato più volte da Platone nei dialoghi tardi, nonché da Aristotele nella *Metafisica*, attribuzione che peraltro non regge. La soluzione che dà il Ficino è tuttora da prendersi in considerazione, ma la frase resta tuttavia enigmatica.

29. Erasto e Corisco erano i due discepoli di Platone residenti in Asso presso Ermia; chi voglia saperne di più non ha che ricorrere (sulla scia di W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlinien einer Geschichte seiner Entwicklung* Berlin 1923) a D.E.W. Wormell, *The literary Tradition concerning Hermias*, in «Yale Classical Studies», V, 1935, pp. 55-92, ricchissimo di notizie (cfr. però la diversa opinione su molti punti di I. Düring, *Aristoteles. Darstellung*

finale facilmente interpretabile in senso mistico e che ha attratto vivamente l'attenzione del Ficino: che al solito nel suo *argumentum in sextam epistolam* spiega le verità enigmatiche in essa contenute. «Nam apud Platonem saepe rex significat ipsum bonum, causa vero mentem, dux denique animam» (p. 755). Quando l'autore della lettera invita i suoi destinatari a giurare in nome di dio e del 'padre della causa' (325c), Marsilio vede nella citazione un anticipo di personaggi della teologia cristiana: «poterit quispiam per duces Sanctum spiritum intelligere, per mentem vero filium. Nam ubi Plato patrem dicit, filium pariter subintelligit. Ac si quis unam trium ponat essentiam, Platonicis quidem multis videbitur adversari, Platoni tamen manifeste non repugnabit» (p. 755). Segue una disquisizione sull'anima e sull'amore che la pervade che è tutta ficiniana, anche se il paragone dell'epistola con la dottrina trinitaria risale in verità alla patristica<sup>30</sup>. La traduzione del passo (p. 763) è coerente a questo: «testando deum rerum omnium duces presentium et futurarum, ac ducis et causae patrem dominum». Il *Timeo* e l'*Epinomide* son chiamati in causa dal Ficino per questo; ma il *Timeo* non parla propriamente di un 'padre della causa'; considera casomai la 'causa prima' vero padre del tutto<sup>31</sup>. Qui si conclude il cerchio teoretico: neoplatonismo e cristianesimo sono realmente assimilati in Platone.

Nell'*argumentum in VII Epistolam* il tema dominante è quello relativo all'*excursus* filosofico; sembra che solo per questo la lettera sia stata scritta. Platone prova a Dionisio che, poiché è propria del sapiente la contemplazione di ciò ch'è divino, le cose divine non possono essere divulgate né in lettere né in parole, non lo debbono, anzi. Platone cioè non dice che le cose divine non possono essere intese, ma che non si può esprimere in alcun modo ciò che di esse si sia compreso (p. 757). È questo il vero significato del misticismo di Platone, così come Marsilio lo intende. Giacché le idee e forme, in quanto razionali, sono 'inter divina et naturalia media' (*ibid.*). La illuminazione, ἔκλαμψις, è prodotta da dio nella mente umana, «quasi materiam philosophiae beneficio paratam», né si tratta di un lungo processo ma «subito lumen veritatis accen-

*und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966). Si può qui notare che Hankins, *Plato*, II p. 466, ha dato un saggio della revisione e correzione delle manchevolezze della traduzione del Bruni proprio guardando alla *Epistola VI*, là dove Bruni ha inteso la frase «benchè vecchio», relativa a Platone stesso come relativa invece ai due discepoli.

30. Da vedersi in particolare Giustino, *Apol.*, I, 92 sgg.; Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 65 sgg., 78 sgg. e altrove; Origene, *Contra Celsum* VI, 18, 47 ecc. Per la prosecuzione del tema nella Scuola di Chartres E. Bréhier, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris 1937, 1949<sup>2</sup>, p. 137 sgg. Ma la questione si trascinerà fino alla *Geschichte der Philosophie* di Hegel; cfr. *Sämtl. Werke* 18, p. 258, e in proposito il mio articolo *Noterelle marginali sulla Storia della Filosofia di G.W.F. Hegel*, in «La Cultura», X (1972), pp. 284-285. Hegel, valutando il *Timeo*, si modella ancora su questa antica esegesi.

31. Questa identificazione è stata ripresa da molti in ambito moderno: si pensi soprattutto a U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, II, Berlin 1919, p. 280. Essa non regge però quando si vada a guardare con precisione i due testi del *Timeo* (o, se si vuole, dell'*Epinomide*, della cui autenticità non si dubitava ai tempi di Marsilio) e della *VI Epistola*; in essi αἷτιος, 'causa', è posto in maniera differente.

di» (*ibid.*). Né manca, come mancava nel Bruni, l'attenzione alla «vitae coniunctionem» necessaria al filosofo per apprendere; ma l'apprendere è in sostanza già fuori di lui, venendo, come viene, dall'alto. Vi è un tentativo di rendere chiaro al filosofo il metodo che segue questo discorso: le idee sono come scintille; «per scintillas designat ideas in mente divina» (ancora p. 757). Ma le idee, le vere idee, sono altrove che nel pensiero umano, sono più oltre, sono al di sopra.

Il vero e proprio *excursus* è brevemente riassunto: i gradi del conoscere sono stati più diligentemente esposti nella *Theologia Platonica*<sup>32</sup>. Si insiste invece ancora, con l'appoggio dei 'pitagorici', sul fatto che dio non dipinga veramente le idee nella mente umana ma faccia come il pittore dipingendo col suo dito divino le immagini delle idee (p. 758): un modo di più per insistere sul fatto che è inutile cercare di dipingere ai ciechi i raggi delle realtà celesti: questi non potrebbero essere accolti ma solo incompresi o irrisi.

La traduzione della VII *Epistola* segue più o meno questo indirizzo. La *πεῖρα* di Dionisio, della quale già si è parlato, è «tyrannis re vera conveniens his praecipue qui plurimos iam audierint» (p. 769), traduzione di *παράκουσμάτων* più pertinente di quella del Bruni. È resa l'espressione che designa l'opera di Dionisio: «audio vero ipsum quae tunc audivit scripsisse quasi artem propriam componentem» ma si aggiunge anche coerentemente al testo: «de his vero nihil certi scio» (*ibid.*). E anche la continuazione del discorso segue il testo più accuratamente: «Alios tunc quosdam novi de rebus eisdem scripsisse, quicumque vero hi fuerint, ne ipsi quidem se ipsos cognoverunt» (*ibid.*), che riporta con esattezza una delle frasi rimaste, in verità, più enigmatiche per antichi e moderni di tutta l'*Epistola*.

Più oltre (p. 770) si fanno più notevoli gli sforzi del tradurre: il quinto è «cognoscibile, id est quod agnoscere potest, atque vere existit»: il 'cognoscibile' in verità non rende nulla del testo di Platone. Con «oratio» si rende *λόγος*, ma si aggiunge subito «oratio sive ratio quaedam», con una notevole incertezza. «Ipsa circuli natura» vuole evitare il «secundum naturam» del Bruni. Ma l'esattezza torna subito dopo, quando il Ficino traduce: «de corpore, vel manu facto vel naturali sive igni sive aqua, ceteris huiusmodi, similiter de omni animali» (p. 770) che accerta inequivocabilmente la presenza di un'idea anche per un 'artefactum'<sup>33</sup>.

Infine, l'ambiguo «substantia» del Bruni è sostituito dal più platonico «essentia» («cum duo sint, essentia et qualitas etc.», *ibid.*): il *τί* del testo è reso dunque con una parola che, anche se non di per sé platonica, si avvicina peraltro di più al linguaggio e al pensiero di Platone. I quattro devono essere «agi-

32. Cfr. *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, in *Marsilii Ficini opera omnia*, rist. ed. Basileae 1576, con lettera introduttiva di P.O. Kristeller e premessa di M. San Cipriano, Torino 1962, ove si fa spesso questione del problema della conoscenza umana, vista nella prospettiva del conoscere divino.

33. Qui è affermato chiaramente ciò che sfuggiva nella traduzione del Bruni: che esistono cioè idee di *artefacta*. Cfr. in proposito H. Cherniss, *Aristotle's Criticism in Plato and the Academy*, Baltimore 1944, p. 240, la cui opinione resta dominante in proposito.

tata invicem tritata» per raggiungere la loro conoscenza piena: finalmente, quando ciò avviene, «vix tamen refulget... ad summum omnino pro humana facultate contendens». Abbiamo già visto come la 'illuminazione' sia posta quasi fuori dell'anima del sapiente, come proveniente dall'alto: e non potremmo trovare traduzione più onesta, viste le premesse. Ma tutto questo, si assicura, non si trova nei suoi scritti, «iacet ... inter sua in regione pulcherrima», cioè nel luogo 'bellissimo' ch'è l'intelletto umano (p. 773)<sup>34</sup>; di questo in Marsilio vi è la più alta considerazione fra le facoltà dell'uomo; e l'intelletto stesso di Platone è insieme mistico e arcano. La conclusione dell'*excursus* è corretta: «dii quidem minime, sed homines mentem eripuerunt» (*ibid.*).

Ci siamo dunque trovati di fronte a due maniere diverse di porsi nei riguardi di Platone, e in particolare di fronte a una conoscenza di Platone che deriva dalle sue epistole. Non sue, peraltro; solo per quanto riguarda la VII *Epistola* è lecito dubitarne; forse, ma più debolmente, per quanto riguarda l'VIII. Questi problemi di inautenticità non sono ignoti al mondo umanistico; non lo sono in verità neppure al mondo tardo-antico<sup>35</sup>. Ma non si pongono ovviamente con la chiarezza e la perspicuità che conoscerà la critica dell'età moderna.

Bruni ci parla di un Platone politico. Come si disse all'inizio di questo nostro discorso, la sua conoscenza del percorso intellettuale di Platone deriva dall'ultima epistola diretta agli amici di Dione e avente per oggetto la vicenda di questi e di Dionisio, l'VIII. Si può guardare l'*argumentum* all'*Epistola* VIII in Marsilio Ficino. Ciò ch'è sembrato centrale e risolutivo al Bruni, il richiamo di Dionisio a Siracusa, non vi è nemmeno preso in considerazione: l'*argumentum*', brevissimo, è del tutto generico, e tocca distrattamente i temi politici che a Marsilio in realtà non interessano (p. 758). Sotto questo aspetto, Marsilio sottovaluta un tema platonico importante: la politica è uno dei momenti che Platone, pur identificandola con l'etica, considera fondamentale.

Tutto diverso il caso di Leonardo Bruni. Questi è orientato politicamente in maniera decisa, e orientato verso una oligarchia tale che tenda a farsi aristo-

34. Anche a questo proposito Ficino invoca la *Theologia*, non tanto qui quanto nell'*Argumentum in VI librum de iusto* (pp. 488-489), parlando dell'idea del Bene; e cfr. infatti *Theologia Platonica*, VI, 2, cit., pp. 157-161, ove si fa frequente riferimento al libro VII della *Repubblica*. Vedi anche *Argumentum in VII librum de iusto* (pp. 48 sgg.), ove, nella spiegazione del mito della caverna, l'intelletto umano è chiamato 'lumen' sebbene sempre sottoposto all'intelletto divino; Dio «intelligit infinita» (*Theol.plat.*, II, 10, cit., p. 14 sgg.). Nella citazione relativa all'*Epistola* VII, è interessante notare come la pagina indicata nel nostro testo sia 773, pur seguendo a 770.

35. È nel mondo umanistico che si cominciano a porre veramente i problemi dell'inautenticità di alcuni scritti platonici. Per ciò che riguarda le epistole, cfr. ad es. Pier Candido Decembrio, il quale nega l'autenticità di tutte in una lettera all'amico Zenone Amidano (Hankins, *Plato*, II, p. 421, nt. 18), con riferimento esplicito all'edizione del Bruni. Il giudizio ha il suo valore indipendentemente dalla questione della sua rivalità letteraria col Bruni stesso («mihi vero quam longe a tanti philosophi dignitate videntur abesse»). Cfr. anche V. Fera, *Filologia in casa Decembrio*, nel già citato *I Decembrio e la tradizione della Repubblica*, pp. 145-175.

crazia; non per nulla la sua interpretazione della retta costituzione, applicabile alla stessa Firenze, è nel senso di una città mista sulla orme di Platone, non certo il Platone della *Repubblica*, ma piuttosto quello del *Politico*, o addirittura, al di là di Platone, verso Aristotele<sup>36</sup> e la sua concezione della *politeia* ispirata a un convenzionalismo politico assai più largo (della *Repubblica* Bruni parlerà più tardi in senso estremamente negativo<sup>37</sup>). O addirittura a Plutarco, ch'è in realtà il primo, sebbene su fonti più antiche, a darci la rappresentazione della 'nuova Siracusa' di Dione come una città mista delle tre forme fondamentali di costituzione, monarchia oligarchia democrazia, con prevalenza generale di aristocrazia moderata<sup>38</sup>.

La sua traduzione di tutti i passi delle *Epistole* in cui il moderatismo politico è esaltato come 'l'ottima forma' sono significative in questo. Si veda ad es. la traduzione di *Ep.* VII 337b: ivi Platone parla del genere di uomini cui dovrebbe esser dato, nella città futura, il governo, uomini di una certa età con mogli e figli e antenati numerosi, e beni sufficienti di fortuna. Bruni (fol. 27r) traduce: «quod audierunt viros esse optimos: primum quidem senes et filios, uxoresque habentes domi, et maiores eorum quam plurimos et probatos et insignes et patrimonium possidentes abunde»; un'accentuazione, cioè, del chiaro moderatismo del passo. Nella traduzione dell'*Ep.* VIII, 354d, la sua gravità si fa particolarmente sentire (fol. 41v): «qui vero libertatem vivendi ante fuerint adepti fugiuntque servile iugum et malum hi videant, moneo ne aviditate nimia libertatis, in maiorem incidant morbum»: una condanna di Atene troppo legata alla sua volontà di libertà per non vedere i pericoli di tirannide insiti in essa.

Il Platone di Leonardo Bruni è dunque questo<sup>39</sup>. Vediamo iniziarsi attraverso questa contrapposizione, la questione, divenuta poi famosa nel corso della critica moderna, del contrasto fra Platone pratico e Platone teoretico, una con-

36. Aristotele, *Politica*, IV, 1295a 35 sgg., 1296b 34 sgg. Ma in Aristotele il discorso punta piuttosto sulla costituzione 'media' che non sulla mista, su quella cioè in cui il μέσος, la classe 'media' in quanto composta di né troppo ricchi né troppo poveri, prevale nel governo della città.

37. Per i testi del Bruni si veda Griffiths, pp. 175-184, in G. Griffiths - J. Hankins - D. Thomson, *The Humanism of Leonardo Bruni*, Binghampton, New York 1987. Ma per la radicale critica del Bruni, nella *Vita Aristotelis* (1429-1430), al comunismo platonico si veda il già citato A. Rabassini, *L.B., Niccolò Ceba ecc.* pp. 420-422. Hankins, *Plato in the Renaissance*, I, p. 78 e nt. 113, fa notare la particolare omissione del comunismo siracusano nella traduzione di *Ep.* VII, 337e (Bruni traduce semplicemente il passo con «pro utilitate publica»). Ma la traduzione qui sembra aver compreso il senso proprio di κοινὰ ἀγαθὰ; nei 'beni comuni' di Platone e Dione non sembra qui di poter leggere alcuna forma di comunismo.

38. Plutarco, *Dio*, 14, e altrove nella stessa *Vita* (ad es. 52, là ove si parla delle cause dell'assassinio di Dione).

39. È da notarsi tuttavia che il Bruni aveva tradotto per primo fra i dialoghi il *Fedone* dedicato da lui nel 1405 a papa Innocenzo VII. Il *Fedone* è, nella visione del Bruni, incentrato tutto sulla questione dell'immortalità dell'anima; una questione che nulla ha di politico. Il suo primo contatto non è quindi col Platone politico, e ciò non può non avere un significato.

cezione di Platone volta ad accentuare tutti i suoi aspetti di fine etico del vivere e una concezione di Platone volta ad accentuare tutti gli aspetti di tensione trascendentale verso le idee e il Bene. È chiaro che essa comincia con l'umanesimo e con la stessa riscoperta di Platone, e si perpetuerà variamente insieme con tutti i condizionamenti della cultura filosofica ad essa contemporanea. Non è nemmeno oggi risolta, se non si tenga a mente una circostanza di fondo: il Platone pratico è anche a sua volta teoretico perché alla pratica politica è indirizzato tutto il suo mondo intellettuale; ma il Platone teoretico non è, a sua volta, pratico, in quanto la sua tensione a valori trascendentali non si subordina allo stesso fine. Ma non possiamo chiedere una simile chiarezza al Platone degli umanisti. Ci basta di individuare in essi, a grandi linee, il primo delinear-si della questione.

Tuttavia, anche questa definizione di 'Platone politico' è difficilmente sufficiente a darci un'idea adeguata di quella che è, nel suo insieme, l'interpretazione del Bruni. Perché in realtà il 'Platone politico' che abbiamo visto fino ad ora è il Platone della VIII *Epistola*, non quello della VII, che, se si prescinde dall'*excursus*, è politico anch'esso, ma in un senso tutto diverso. Il Platone della VII *Epistola* (quello, probabilmente, vero) è, per noi, un filosofo che della politica non sa che farsi quando ad essa sia negata una connessione strettissima con l'etica. Mentre il Platone dell'VIII è un politico operante in concreto, che si sforza di realizzare una unità di forze infranta. Dobbiamo quindi cercar di renderci conto se non vi sia, nella traduzione che Bruni ci ha dato delle *Epistole*, un'altra maniera di interpretare dal punto di vista politico il loro autore, sia pure sotto un aspetto mediatico e simbolico.

Si è già detto che la nostra traduzione si conclude con due lettere spurie inattribuibili certo a Platone, la XII dello pseudo-Eschine e la II dello pseudo-Filippo. Sono le lettere di due personaggi che si rivolgono direttamente al senato e al popolo di Atene per far presenti alcuni dati ed elementi del proprio pensiero e della propria situazione. Converrà prenderle in considerazione entrambe, per cercar di individuare quale ragione, da parte del Bruni, possa sussistere per porle a conclusione della traduzione delle *Epistole* platoniche.

Di Eschine è stata scelta la XII, quella in cui egli si rivolge alla *ekklesia* e alla *bulé* di Atene dalla sua condizione di esule<sup>40</sup>. Si dichiara vinto dall'eloquenza di Demostene, che lo ha accusato e costretto all'esilio, ma non per questo indegno di parlare ai capi della città di Atene. Non è andato dai beoti né dai tessali, ma a Rodi, città non nemica né odiosa ad Atene. Ma è ad Atene che pensa, la sua città amata. Ha con sé la madre giunta a tarda età, e la moglie e i figlioletti; mentre altri, meno di lui dotati, mandano intanto in Atene i figli per la loro educazione. Implora quindi i concittadini, di cui conosce la facilità di

40. Eschine fu mandato in esilio nel 330 a.C., in seguito al processo che sostenne per l'orazione di Demostene *Sulla corona*, per Ctesifonte; passò a Rodi il resto della sua vita, fino al 315 a.C. A proposito della XII *Epistola* cfr. C. Schwegler, *De Aeschinis quae feruntur epistulis*, Diss. Giessen, 1913. Si ritiene che queste epistole possano essere state scritte nell'età della seconda Sofistica, nel II secolo d.C.

offrire il perdono e che sa averlo offerto a chi meno di lui lo meritava: «*mos vobis est faciliter quidem irasci ac rursus misereri*» (fol. 47v). Insiste nel chiedere perdono: con questo perdono la *bulé* e l'*ekklesia* non recheranno alcun danno alla gloria della città, anzi mostreranno quanto essa superi tutte le altre in bontà e umanità; è Eschine che prega di questo, e la gloria di Atene sarà più chiara se a lui sarà resa piena giustizia.

Segue la lettera II di Filippo, assai più esplicita e netta nelle accuse e nelle difese. Ha deciso di rivolgersi direttamente a 'senatus et plebs' degli ateniesi dopo una serie di lunghe e ripetute accuse e di fatti deplorabili, e li elenca puntualmente. Gli ateniesi hanno catturato il suo ambasciatore e approvato la cattura delle triremi e dei legati di Bisanzio. Non puniscono quindi ciò ch'è realmente un reato, ma biasimano e puniscono ciò che non lo è. Vorrebbero che egli nominasse Chersobleptes e Terete a signori della Tracia, pur non essendo questi ateniesi. Hanno dato la cittadinanza a Evagora di Cipro e a Dionisio di Siracusa con i loro discendenti, ma continuano ad accanirsi contro di lui. Può egli esser giudicato iniquo quando dà ai loro alleati la pace, mentre essi di fatto lottano contro di loro? Se approvano la presa della città di Alonneso da parte di Sostrato, ecco che favoriscono gli interessi dei privati. E lui, Filippo, ha risparmiato la loro città anche quando hanno cercato di sobillare gli ambasciatori contro di lui! La cosa più singolare è che hanno mandato ambasciatori a tutti i loro alleati contro di lui parlando loro della sua iniquità: mentre una pace fra Filippo e Atene, se contraria all'utilità degli oratori, sarebbe a tutto beneficio del popolo.

Da ultimo, eccoli sollevare la questione di Amfipoli. Questa città era in possesso di Alessandro, suo avo, ed egli la ha occupata cacciandone gli spartani, loro nemici. Gli ateniesi ci sono stati per pochissimo tempo, e hanno il coraggio di rivendicarla dopo che egli la ha occupata. Eppure vi sono lettere in cui riconoscono le sue ragioni nell'occuparla. No, gli ateniesi non puniscono veramente ciò ch'è reato, biasimano e puniscono ciò che non lo è. Hanno lodato Callia per il suo comportamento verso di lui. Giungono a far alleanza contro di lui con i persiani, immemori del trattamento avuto dai loro antenati. La conclusione di tutto ciò è un reiterato invito alla pace, che sarà mutato in guerra giusta se verrà respinto<sup>41</sup>.

Che cosa significa tutto questo? Si tratta in definitiva di due lettere trascel-

41. La lettera è scritta tenendo conto dell'ultimo periodo precedente alla guerra finale contro Filippo, e lo dice la lunga difesa della conquista di Amfipoli; Pohlenz ha datato la lettera (che egli è propenso a ritenere autentica) intorno al 340 a.C. Il motivo della preferenza di tiranni come Evagora di Cipro e Dionisio di Siracusa è più volte trattato nelle epistole tardive; ma considera la possibilmente autentica *Ep. socr.* XXVIII attribuibile a Speusippo (si veda oggi, sulla scorta di Bickermann e Sykutris, A.F. Natoli, *The Letter of Speusippus to Philip II*, Stuttgart 2004); cfr. *Ep. Socr.* XXVIII, 13. Il genere epistolare mette capo, in periodo ellenistico o tardo-ellenistico, a veri e propri romanzi epistolari: si veda in proposito A. Brinkmann, *Der älteste Briefsteller*, in «Rhein. Mus.», 64 (1909), pp. 310-317; W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Altertum*, in «Handb. d. Altertum», II, 2, München 1971.

te a dimostrazione che la posizione di Platone, di netta contrarietà a quella di chi regge e governa la città di Atene, non è certo la sola in tutta la Grecia. Sia Eschine che Filippo dimostrano che esistono delle valide ragioni contro le motivazioni della dirigenza ateniese nel condurre la politica e la guerra. Non solo, ma Eschine e Filippo hanno le loro ragioni valide nel rintuzzare e ritorcere le accuse mosse loro contro dalla *bulé* e dall'*ekklesia* degli ateniesi, siano o no queste ragioni riconosciute da coloro cui sono dirette e illustrate con parole valide e accorte.

Non è questa la posizione di Platone politico nella VII *Epistola*? Su di lui e sulla sua scuola grava una pesante accusa: quella di aver trascurato la politica di Atene per cercare appoggio ai suoi ideali in un tiranno, in Dionisio I, e poi in un altro tiranno figlio di questi, Dionisio il giovane, da cui egli avrebbe sperato un appoggio concreto ai suoi piani, per poi rimanerne fortemente deluso. Per tutta la VII *Epistola* egli non fa che perorare la propria causa, rimproverando, seppur indirettamente, quelli della sua città di aver trascurato le sue vere intenzioni: non certo malevole verso Atene, ma volte anzi ad assicurare ad Atene e all'Accademia il massimo vantaggio. E la soluzione ch'egli escogita nella VIII *Epistola* non è che la conseguenza del fallimento dei suoi intenti dimostrativi.

Riconosciamo allora che per Bruni il Platone politico della VII *Epistola* non aveva la stessa valenza che può avere oggi ai nostri occhi, una volta che si voglia riconoscere in questa il Platone autentico. Era, anche questo, un Platone del tutto e pienamente politico, intento a spiegare agli ateniesi le sue ragioni, a discolparsi, quasi, presso di loro. Dell'*excursus* Bruni mostra chiaramente di valersi solo per quel tanto che serve a spiegare i rapporti di Platone con Dionisio; non ha altro significato né gli importa più di quel tanto. Marsilio Ficino sarà certamente il primo a riconoscergli la sua importanza.