

La filosofia di Giorgio Gemisto Pletone a partire da una recente pubblicazione

Discussione del volume di

Voitěch Hladký, *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*, Ashgate, Farnham (UK)
2014, 402 pp., £ 72,00.



di

LUCIANO ALBANESE

luciano.albanese@uniroma1.it

La letteratura su Giorgio Gemisto Pletone si arricchisce di un nuovo contributo, quello di Voitěch Hladký, docente di filosofia alla Charles University di Praga e già noto per i saggi su Hadot, Foucault e la cura di sé, il Papiro di Derveni e gli antecedenti dell'evoluzionismo darwiniano. Il libro è una disamina pressoché

esaustiva delle idee filosofiche, politiche e religiose di Pletone, condotta utilizzando programmaticamente le opere del dotto di Mistra (o quello che ne rimane, come nel caso delle *Leggi*) come principale fonte di indagine. Questo consente a Hladký – ed è uno degli obiettivi principali dell’opera – di tornare sulla *vexata quaestio* del paganesimo di Pletone *prescindendo* dalle testimonianze dei suoi nemici, come il famoso Gennadio Scolario, che vengono spesso utilizzate anche dai moderni come le più attendibili per dirimere la questione stessa.

Un altro aspetto dell’opera che la rende particolarmente apprezzabile – e in linea con la ‘riscoperta’ degli *Oracoli* in atto da alcuni anni – è quello di utilizzare la collezione di *Oracoli caldaici* di Pletone e il commento agli stessi come chiave di lettura del sistema delle gerarchie divine – e delle preghiere e dei riti conseguenti – esposto nelle *Leggi*. Per questo aspetto il libro di Hladký si riallaccia a quello di Woodhouse¹. Infatti mentre l’ormai classico testo di Masai² – pur riconoscendo l’importanza degli *Oracoli* – aveva preferito privilegiare la controversia fra Pletone e Scolario in merito alla filosofia aristotelica, e quindi l’analisi dell’antiaristotelismo di Pletone, Woodhouse aveva già dato largo spazio alla raccolta di Pletone, di cui aveva anche presentato una traduzione inglese.

Il sistema teologico delle *Leggi* ci è noto, soprattutto a partire dall’edizione critica di C. Alexandre e A. Pellissier (Firmin-Didot, Paris 1858), grazie alla circostanza un po’ paradossale – come osserva Hladký – che Scolario aveva salvato queste parti dell’opera dal rogo della stessa come prova provata del pervicace paganesimo e dell’eterodossia di Pletone.

Ora, questo stesso sistema, nell’analisi di Hladký, appare già contenuto *in nuce* negli *Oracoli*. Infatti le *Leggi* di Pletone seguono, esplicitamente e implicitamente (cfr. in particolare pp. 276 sgg.), le *Leggi* di Platone. Ma una delle tesi fondamentali di Pletone è che Platone, come è detto a chiare lettere nella *Replica* a Scolario (*Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*), insegnò una filosofia che non era la sua, ma quella dei discepoli di Zoroastro, quale si ricava appunto dai frammenti degli *Oracoli* giunti fino a noi. Non a caso la raccolta di *Oracoli* di Pletone si intitola *Oracoli [logia] magici dei Maghi di Zoroastro*, il mitico Zoroastro che secondo le fonti greche (specie Plutarco, che Pletone segue molto da vicino) era vissuto cinquemila anni prima della guerra di Troia.

Pletone è il primo autore che attribuisca gli *Oracoli* alla tradizione zoroastriana, e quindi indirettamente a Zoroastro stesso. L’attribuzione ebbe enorme fortuna, e fu seguita da tutto il Rinascimento e da tutta la cultura europea fino all’edizione Kroll del 1894³, che li rimise in corsa come *Oracoli dei Caldei*, cioè come sono citati dalle fonti neoplatoniche e da Psello, che li attribuiscono ai due Giuliani, il Caldeo e il Teurgo, vissuti sotto Marco Aurelio. Le

¹ C. M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford-New York 1986.

² F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.

³ Vedi in proposito M. Stausberg, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York 1998.

ragioni della decisione di Pletone, secondo la Tambrun-Krasker – a cui si deve l’ottima edizione critica della raccolta di Pletone⁴ – dipendono strettamente dal suo programma politico-religioso di restaurazione del paganesimo.

Il referente polemico più diretto di Pletone era naturalmente Psello, la cui raccolta di *Oracoli* viene sì usata da Pletone, ma modificata, diversamente commentata e sottratta a una tradizione ben consolidata – di cui Psello stesso era un esponente – che collegando strettamente Platone e Mosè (Platone come ‘Mosè attico’), cercava di scorgere anche nel platonismo degli *Oracoli* una fondamentale compatibilità con le dottrine cristiane⁵. Tagliando questo nodo, Pletone, che considerava invece Mosè ‘l’affossatore del politeismo’ (Tambrun-Krasker), decise di ricollegare Platone e il platonismo a una figura che le stesse fonti accademiche presentavano come l’iniziatore della filosofia, e le cui dottrine, tramandate dai Magi, potevano costituire il fondamento granitico di una legislazione ispirata alle gerarchie divine del politeismo della Grecia classica⁶.

La stessa Tambrun-Krasker ritiene che alla base della decisione di Pletone vi fosse l’influenza dell’ebreo ‘reprobo’ Elissaios, alla quale accennano Bidez e Cumont⁷, e intorno alla quale hanno lavorato prima Masai e poi soprattutto Tardieu, che ricollegava Elissaios alla scuola di Suhrawardi e più in generale alla filosofia persiana, dove Zoroastro era tenuto in altissima considerazione.

Su questo punto cruciale Hladký assume una posizione diversa. Egli osserva, da un lato, che la notizia della forte influenza di Elissaios su Pletone deriva da una fonte sospetta, Gennadio Scolario. E che inoltre le ricerche più recenti, come quelle di Stausberg, Walbridge e Monfasani, appaiono scettiche sulla presenza dominante di Zoroastro nelle fonti persiane. Dall’altro, che Pletone poteva già trovare nelle fonti greche (quelle raccolte ed esaminate in età moderna da Bidez e Cumont) tutto ciò che gli serviva per costruire la sua immagine di Zoroastro. In particolare, fonti come i *Prolegomeni anonimi alla filosofia di Platone*, la *Vita di Platone* di Olimpodoro e soprattutto Diogene Laerzio III 7 parlano di un forte interesse di Platone per le dottrine di Zoroastro, dottrine

⁴ *Oracles chaldaïques, recension de Georges Gemiste Pléthon*, éd. par B. Tambrun-Krasker, Athens-Paris-Bruxelles 1995. A parte quella del Migne, scambiata per errore nel Tomo 122 (Parisiis 1889) con la raccolta di Psello, la prima edizione moderna dei *Magika logia* di Pletone (compresa la versione corta del commento) è quella stampata in *Appendice* al libro di B. Kieszkowski *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia* (Firenze 1936), sulla base del Codice Barberiniano Greco 179, composto da Patrizi e comprendente l’*editio princeps* della raccolta di Pletone (I. L. Tiletanus, Parisiis 1538).

⁵ Vedi in proposito la sintetica tavola riassuntiva del commento di Psello in D. J. O’ Meara, *Psello’s ‘Commentary on the Chaldean Oracles’ and Proclus’ Lost Commentary*, in H. Seng (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mitteralter und italienischer Renaissance*, Heidelberg 2013, p. 47.

⁶ Cfr. Tambrun-Krasker, cit., p. 47.

⁷ J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, I 160.

che avrebbe appreso da alcuni Magi persiani passando dall'Egitto in Fenicia⁸.

In sostanza Hladký, in linea con la tesi centrale del volume, che attenua notevolmente il 'paganesimo' di Pletone, non sembra propenso a collegare la decisione di Pletone alla polemica contro il monoteismo, facendola dipendere piuttosto dall'importanza assegnata dalle fonti classiche ai 'Magi ellenizzati'. E tuttavia in queste stesse fonti l'attribuzione degli *Oracoli caldaici* a Zoroastro non compare mai (cfr. Bidez-Cumont I 158 sgg., II 251), quindi l'ipotesi di Masai, di Tardieu e della Tambrun-Krasker non può essere scartata del tutto.

In ogni caso, Hladký ha buon gioco nell'osservare che, quali che fossero le sue fonti, Pletone vi ha impresso il marchio delle sue idee. Ciò vale in primo luogo per la tradizione relativa allo stesso Zoroastro. La scelta di Pletone – rifondare il politeismo su Zoroastro – può apparire paradossale agli occhi dei moderni: per quello che si è potuto capire, infatti, la riforma religiosa del 'vero' Zoroastro era orientata più verso il monoteismo che verso il politeismo. Di questo Pletone non poteva essere consapevole. E tuttavia va sottolineato che egli attribuisce le dottrine degli *Oracoli* ai 'Magi discepoli di Zoroastro', il che in qualche modo collima coi caratteri della 'controriforma' in senso politeistico avviata – sebbene pur sempre nel nome di Zoroastro – dai Magi stessi. Le stesse fonti greche usate da Pletone riportavano in realtà dottrine dei Magi, più che di Zoroastro.

Di questo stesso politeismo, peraltro, Pletone – come dimostra Hladký (pp. 47 sgg.) – offre una versione 'razionale' più in linea con la tarda filosofia neoplatonica che con le fantasie dei poeti, e se conserva gli antichi nomi degli dèi è solo per non renderli irriconoscibili agli occhi dei più. Il politeismo di Pletone è essenzialmente quello di Proclo, nel quale gli dèi tradizionali, da esseri sanguigni e passionali che erano, diventano categorie logiche, e inversamente le categorie logiche diventano divinità pallide ed esangui. È sufficiente scorrere la dettagliata analisi (vedi pp. 97 sgg.) delle gerarchie divine presenti in ciò che rimane delle *Leggi* per rendersi conto, ad esempio, che Apollo è diventato una metafora dell'*identità*, Diana della *diversità*, Vulcano della *quiete*, e Dioniso del controllo razionale degli istinti – un ruolo che certo si addice poco al Dioniso protagonista delle *Baccanti*.

Di questo stesso politeismo, inoltre, egli offre una versione 'enoteistica' che attenua e ammorbidisce notevolmente il dualismo 'zoroastriano' dei principi denunciato dalle stesse fonti greche (in particolare la sezione iranica di *Iside e Osiride* di Plutarco). Molto significativa, da questo punto di vista, è la negazione risoluta dell'esistenza di demoni malvagi da parte di Pletone, secondo il quale i demoni sono esseri esclusivamente buoni al servizio degli dèi e degli uomini.

⁸ *Appendix platonica*, cura et studio C. F. Hermann, Lipsiae 1875, 194 e 199 = Bidez – Cumont, cit., II B 31.

Questi due motivi, il razionalismo e il rifiuto del dualismo, si riflettono nel commento di Pletone agli *Oracoli caldaici*. Dall'esame della raccolta di Pletone (pp. 35 sgg.) si evince chiaramente, di nuovo, che Pletone ha notevolmente attenuato, se non eliminato del tutto, il dualismo soggiacente agli *Oracoli caldaici* – che secondo la testimonianza di Giamblico parlavano addirittura di 'antidei'⁹ - e taciuto completamente i riferimenti alle operazioni teurgiche (una linea interpretativa, questa, che verrà ripresa soprattutto da Francesco Patrizi¹⁰), arrivando a eliminare dalla sua edizione gli oracoli di Psello più espliciti in questo senso.

L'influenza degli *Oracoli*, tuttavia, si fa ancora sentire soprattutto nella costruzione delle gerarchie divine superiori del sistema teologico di Pletone. La fonte e l'origine di tutto, in Pletone, è Zeus. Esso è assimilabile al Primo Padre degli *Oracoli* (figura che prelude all'Uno neoplatonico), e conseguentemente è sancita (fr. 33 = 3 des Places) la 'differenza ontologica' rispetto al Secondo Padre, che nella rilettura di Pletone diventa Poseidone, l'intelletto nel quale risiedono le forme intelligibili del cosmo e il demiurgo effettivo dello stesso. A lui viene affiancata, come 'materia/spazio', Hera.

Nella parte finale del commento Pletone stabilisce più o meno implicitamente delle corrispondenze fra queste tre divinità e 1) l'*hapax epekeina*, il *dis epekeina* e l'*epekeina* degli *Oracoli*; 2) il primo, il secondo e il terzo re della *II Epistola* 'platonica'; 3) la trinità 'zoroastriana' citata nella sezione iranica di *Iside e Osiride* di Plutarco: Ahura Mazda, Mithra e Ahriman. Fra le corrispondenze proposte quella che ebbe maggior successo fu la 'trinità di Zoroastro', che sebbene suggerisse una paradossale identità (certamente più gnostica che neoplatonica) fra Ahriman e l'*Anima mundi* fu ripresa, a partire da Ficino, da una messe infinita di autori che dall'età rinascimentale arriva fino a Madame Blavatsky¹¹.

In realtà l'identificazione dell'*Anima* cosmica nel sistema di Pletone non è agevole. Questo ruolo negli *Oracoli* spetta a Hecate, ma come vedremo più avanti Pletone nell'edizione dei frammenti evita di nominarla, e nelle *Leggi* le assegna un ruolo secondario. Ahriman, a onta del successo ottenuto nella cultura europea, in Pletone è solo una meteora. Secondo l'analisi di Hladký (pp. 143 e 166) la funzione di Anima del mondo, in Pletone, è distribuita equamente fra Kronos e il Sole. Questo rimanda da un lato, per quanto riguarda il Sole, non solo ad Aristotele ma anche alla teologia solare, partendo dal Platone del *Timeo*, delle *Leggi* (e dell'*Epinomide* di Filippo di Opunte) per arrivare al neoplatonismo, Porfirio in particolare. Dall'altro, tuttavia, sarebbe difficile non ricordare il complesso rapporto Saturno/Sole presente nei testi cuneiformi¹² e recepito dall'*Epinomide* 987c 3-5. E tuttavia Pletone

⁹ Giamblico, *Misteri* 177.18 Parthey.

¹⁰ Patrizi, come Ficino, ristabilisce tuttavia il collegamento col platonismo cristiano.

¹¹ Stausberg, cit., I pp. 426 sgg. Vedi inoltre L. Albanese, *Bruno, Ficino e la trinità di Zoroastro*, «Bruniana & Campanelliana», 5/I (1999), pp. 157-64.

¹² Cfr. H. Hunger-D. Pingree (eds.), *MULAPIN. An Astronomical Compendium in Cuneiform*, «Archiv für Orientforschung», 24 (1989), Horn 1989, pp. 80, 86, 147.

sembra divertirsi a rendere la vita difficile ai suoi interpreti, perché nella sua copia dell'*Epinomide* il riferimento al Sole come altro nome di Kronos è cancellato¹³.

A parte questo, ciò che è interessante rilevare (cfr. pp. 73 sgg. e 180 sgg.) è che a rigore Pletone, nella costruzione delle due prime divinità, eredita i caratteri medioplatonici, più che neoplatonici, delle stesse. Come il primo Padre degli *Oracoli*, infatti, Zeus è caratterizzato da una fondamentale ambiguità per cui è tanto inattivo quanto attivo, tanto al di là dell'essere quanto essere – anzi questa seconda qualifica sembra prevalente, e rimanda al dio come 'vero essere' della *E di Delfi* plutarchea. Per quanto riguarda poi il secondo dio, Poseidone, la collocazione del platonico mondo delle idee nella sua mente è un tipico *topos* medioplatonico.

Un altro tema ripreso dagli *Oracoli*, al quale Pletone dedica largo spazio sia nel commento al fr. 14 (104 des Places) che nelle *Leggi*, è l'*ochema*, il veicolo pneumatico dell'anima, importante elemento di mediazione e comunicazione fra anima e corpo materiale. Questo punto avrebbe forse meritato una trattazione più ampia da parte di Hladký, che sostanzialmente rinvia alla letteratura sull'argomento (Dodds, Nikolau, Sorabji, Chlup), e in particolare all'ampio ed esaustivo commento della Tambrun-Krasker nella sua edizione dei *Magika Logia*¹⁴.

Esistono poi altri punti di differenziazione dagli *Oracoli*. Le numerose altre divinità che affollano il cosmo di Pletone non trovano piena corrispondenza nei frammenti degli *Oracoli*, quanto – seppure con parecchie varianti – nella mitologia classica. Un'eccezione è Hecate, la terza divinità degli *Oracoli*, il cui ruolo però nel sistema di Pletone è notevolmente ridimensionato. Nel poema dei due Giuliani Hecate, o Rhea-Hecate, ha un ruolo molto importante: essa è la terza divinità superiore, *epekeina* in mezzo all'*hapax epekeina* e al *dis epekeina*, ed è identificabile con l'Anima del mondo. Nella risistemazione della raccolta di Psello effettuata da Pletone Hecate scompare. La causa potrebbe essere una decisione consapevole di Pletone, che vedeva in Hecate una divinità troppo compromessa con la magia volgare, come sostiene la Tambrun-Krasker nel suo commento al fr. 10 (= 52 des Places), ovvero una diversa lezione del manoscritto usato da Pletone, come è più propenso a ritenere Hladký (p. 38). In realtà Hecate scompare dagli *Oracoli* ma ricompare nelle *Leggi* come divinità olimpica degli elementi (aria e freddo), in unità/distinzione con Rhea.

Un secondo caso di discordanza è lo stesso Zeus. Anche se nei frammenti degli *Oracoli* sicuramente ascrivibili ai due Giuliani il nome di Zeus non compare mai, l'interpretazione neoplatonica degli stessi tende a fare di Zeus un demiurgo (identificabile quindi con il *dis epekeina*), e non la prima divinità, attribuendo piuttosto questo ruolo a Kronos. Già in Apuleio, del resto, Zeus – sulla scorta

¹³ [Plato], *Epinomis*, a cura di F. Aronadio, M. Tulli, F. M. Petrucci, Napoli 2013, p. 294. Sul significato degli interventi di Pletone sui testi platonici cfr. F. Pagani, *Damnata verba: censure di Pletone in alcuni codici platonici*, «Byzantinische Zeitschrift», 102 (2009), pp. 167-202 e tabb. III-XV. Cfr. anche Hladký pp. 263 sgg.

¹⁴ Cfr. Tambrun-Krasker, cit., pp. 89-103.

del *Timeo* platonico – non è più la divinità somma (*De deo Socratis*, II-III). Anche in questo caso, come dimostra la sottile analisi di Hladký (pp. III sgg.), Pletone interviene sulle fonti mitologiche classiche e su quelle neoplatoniche seguendo il suo disegno, fondamentalmente quello di diffondere la visione filosofica neoplatonica attraverso le divinità tradizionali, e di queste Zeus restava il dio sommo.

Nella parte finale del libro Hladký torna sul problema del neopaganesimo di Pletone, analizzando tutti gli argomenti pro e contro. Contro il presunto paganesimo di Pletone parla il fatto che *Le Leggi*, una volta scorporate dalle manomissioni di Scolario e ricostruite per quello che erano (pp. 251 sgg.), sembrano più una raccolta di appunti scritti per uso personale, «a kind of exercise book», che un testo destinato alla diffusione e quindi alla ‘sovversione’ del cristianesimo. A conferma di ciò, nella cerchia che si muoveva intorno a Pletone, nessuno, a cominciare dal cardinal Bessarione, diventò pagano, e tutti continuarono ad avere rapporti di stima con lui. Infine, Pletone partecipò al Concilio di Ferrara-Firenze come rappresentante della Chiesa ortodossa quando aveva già composto *Le Leggi*, e ogni volta che ne ebbe occasione si dichiarò sempre cristiano.

Dall’altro lato, Hladký osserva che nelle *Leggi* sono contenuti almeno tre importanti punti di divergenza con l’ortodossia cristiana. 1) La conclamata ‘differenza ontologica’ fra il primo e il secondo principio (cfr. il commento di Pletone al fr. 33 = 3 des Places), chiaramente contraria al dogma della trinità e della consustanzialità, come del resto aveva già osservato Psello commentando lo stesso frammento. A conferma, la *Nova de universis philosophia* di Patrizi fu messa all’indice soprattutto per aver ripreso questo principio¹⁵. 2) L’eternità del mondo, dogma aristotelico ma retrodatato a Platone (e quindi a Zoroastro nell’ottica di Pletone) dai neoplatonici, cominciando da Plotino. 3) La reincarnazione, che nella rigorosa interpretazione di Proclo comportava l’impossibilità, per le anime, di una beatitudine eterna e di un’escatologia finale.

Hladký non sembra propenso a scegliere fra queste due opzioni. Egli tende piuttosto a reinserire Pletone nel contesto nel generale *revival* pagano rinascimentale, nel quale i maggiori filosofi, da Ficino a Patrizi, non avvertivano nessuna difficoltà nel tenere insieme politeismo neoplatonico e cristianesimo. Nella conclusione delle *Leggi* o *Epinomide*, peraltro, lo stesso Hladký avverte un’implicita presa di distanza dall’ortodossia cristiana non reperibile negli autori rinascimentali.

Non posso concludere queste note senza ricordare l’*Appendice* del volume, che oltre a riportare i riscontri fra passi delle *Leggi* e passi di altre opere di Pletone, utilizzate nella ricostruzione dell’opera, pubblica anche la trascrizione del manoscritto *Additional 5424* della British Library di Londra che integra molto utilmente l’edizione delle *Leggi* di C. Alexandre. Anche per questo motivo, il

¹⁵ Cfr. T. Gregory, *L’«Apologia» e le «Declarationes» di Francesco Patrizi, Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955, pp. 387-442.

volume di Hladký si conferma un testo da cui non sarà possibile prescindere.