derato «in tutto simile allo iddio Amore»,[65] vengono enumerati gli effetti dell'amore voluttuoso, che degenera in una sorta di furore che rende preda di pazzia gli amanti. Tutt'altro furore è quello che ci viene ispirato da Dio e che ci innalza attraverso i quattro gradi elencati da Platone nel *Fedro*, in un graduale processo di unificazione della nostra anima, che le permette di riunirsi a Dio: «Finalmente, poi che l'anima è facta uno, dico quello uno el quale è in essa natura e essentia dell'anima, resta che di subito ad quell'uno che sopra l'essentia habita, cioè a·Ddio, si riduca. Questo gran dono ci dà quella celeste Venere mediante l'amore, cioè mediante el desiderio della bellezza divina e mediante l'ardore del bene».[66]

Il *De amore* si conclude con un ringraziamento allo Spirito Santo: «Sono alcuni che hanno ardire di bestemmiare la divina potentia perch'ella fulmina e peccati nostri, sono alcuni che hanno in odio la sapientia di Dio, la quale a nostro dispecto tutte le nostre sceleratezze vede; ma el divino Amore, perch'egli è donatore di tutti e beni, nessuno è che possa non amare. Per la qual cosa, o amici miei, questo divino Amore el quale è tanto ad noi benigno e favorevole, adoriallo in tal modo che noi veneriamo la sapientia e con admiratione temiamo la potentia, acciò che mediante l'amore abbiamo tutta la divinità propitia, e amandola tutta con affecto d'amore tutta ancora con amore perpetuo la godiamo».[67]

Si è voluto qui brevemente riassumere il *De amore*, perché quest'opera forse meglio di altre permette di cogliere l'originalità del pensiero ficiniano. Vi si trovano temi quali il desiderio dell'anima umana di riunirsi al suo creatore, i modi con cui l'anima può ascendere al cielo, i gradi dell'essere che costituiscono la scala di questo risalire, la concezione di un universo tutto animato che si vena, per la forza primigenia dell'amore, del ricordo dell'"alma Venus" di lucreziana memoria. Temi che in parte erano già stati affrontati dal Ficino, come il tema dei furori, che però, rispetto al *De divino furore*, qui riceve un'interpretazione molto più articolata che deriva dalla lettura e dalla traduzione da parte del Ficino del commento al *Fedro* del neoplatonico Ermia. Così pure la concezione del Dio "centro" trae nuova linfa, rispetto al *Di Dio et anima*, dalla lettura di Plotino, la presenza del quale – e in particolare del *De pulchro* e del *De amore* – è avvertibile in più luoghi del commento. Allo stesso tempo nel *De amore* ficiniano confluiscono temi astrologici e soprattutto medici – per la descrizione della fisiologia dell'amore "volgare" – che da un lato ricordano il Ficino medico, dall'altro in qualche modo anticipano temi che saranno del *De vita*.[68]

Tutt'altro tenore, rispetto al *De amore*, ha il commento al *Filebo*. Composto anch'esso nel 1469, ebbe una circolazione assai limitata (se ne conoscono tre manoscritti), rimanendo inedito fino al 1496, quando venne pubblicato assieme agli altri grandi commenti al *Timeo*, al *Parmenide*, al *Fedro* e al *Sofista*.[69]

Nel 1474 il Ficino ultimò la sua opera "maggiore" la *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, che continuò però a ritoccare sino al 1482, anno in cui fu data alle stampe, senza consentire che fosse divulgata prima in forma manoscritta. Diffusione ben diversa ebbe invece il *De Christiana religione*. Scritto dal Ficino per celebrare la sua ordinazione sacerdotale avvenuta il 18 dicembre 1473, fu stampato dapprima in volgare

tonici, accompagnando ciascuno di essi con una breve introduzione o sommario (*argumentum* o *compendium*). Fino al 1484, anno dell'*editio princeps* del Platone latino, egli non volle che la sua versione fosse divulgata.[39]

Del 1469 è uno scambio di lettere di notevole interesse per la rinascita del platonismo nel Quattrocento. Di quest'anno è infatti la pubblicazione della versione latina dell'*In calumniatorem Platonis*, l'opera del cardinal Bessarione scritta in risposta alla *Comparatio* di Giorgio Trapezunzio. Il cardinale inviò copia dell'*In calumniatorem* al Ficino, accompagnandola con una lettera da cui si evince una grande stima da parte del Bessarione nei confronti del filosofo fiorentino – a cui si rivolge con un "amice" – e del suo «Platonice doctrine studium eximium». Nella sua risposta Ficino afferma che la bellezza dell'animo, che Platone nel *Fedro* aveva chiesto che gli venisse concessa da Dio, era rimasta per lunghi secoli sepolta negli scritti del filosofo, come un tesoro nascosto, che i "filodoxi", gli amanti della fama piuttosto che della vera sapienza, avevano disprezzato non potendo penetrarne l'intimo significato. Quando poi Plotino, Porfirio, Giamblico e infine Proclo ebbero svelato lo splendore che vi era nascosto, la reazione fu peggiore del precedente disprezzo, e non reggendo la luce che usciva dallo scrigno, alcuni "bubones" passarono all'insulto. Con il Bessarione, scrive Ficino, finalmente l'oro platonico era divenuto accessibile e innocuo per gli occhi, realizzando la profezia di Platone: che un giorno, dopo tanti secoli, i misteri della teologia sarebbero stati finalmente purificati come l'oro con il fuoco.[40]

La situazione delineata riflette ciò che era avvenuto nel Quattrocento, vale a dire l'iniziale incomprensione della filosofia platonica, in mancanza degli strumenti ermeneutici che avrebbero permesso di individuare, al di sotto della superficie, quale fosse la vera dottrina di Platone. Tali strumenti sarebbero stati forniti da Bessarione, che prendendo a sua guida la *Teologia platonica* di Proclo, avrebbe mostrato come sotto la patina letteraria dei dialoghi si nascondesse un vero e proprio sistema filosofico e soprattutto una teologia che poteva ben rivaleggiare con quella di Aristotele, anzi in quest'ultimo campo esserle superiore, come aveva già sostenuto il suo maestro Pletone. È la strada imboccata anche dal Ficino, che ha gli stessi debiti del Bessarione nei confronti di Proclo e che, più in generale, attinge alle stesse fonti a cui aveva attinto il cardinale. Resta il problema dell'influenza di quest'ultimo sul più giovane Ficino, che certamente vi fu, sia tramite i contatti personali a cui abbiamo accennato, sia tramite l'*In calumniatorem Platonis* che il Ficino lesse e utilizzò anche per le sue traduzioni platoniche. Sarebbe stato del resto difficilmente pensabile che Bessarione non avesse avuto sentore dell'opera del più giovane filosofo fiorentino così impegnato nel far rivivere la dottrina platonica.[41]

Un'occasione che avrebbe potuto favorire la conoscenza e la stima da parte del cardinale nei confronti del Ficino sta in un avvenimento che segnò l'ingresso del più giovane filosofo su un palcoscenico più ampio della sola Firenze in cui sino ad allora avevano circolato i suoi scritti. In quello stesso 1469 compose infatti due lunghi commenti, rispettivamente al *Simposio* e al *Filebo*. L'argomento dei due commenti è esplicitato dal sottotitolo dei due dialoghi: *De amore* il primo, *De summo hominis bono* il secondo.

In particolare il *Commentarium in Convivium Platonis de amore* fu una delle opere del

Ficino di maggior successo, che egli si premurò di pubblicizzare inviandone copie a vari personaggi, tra i quali il cardinale Francesco Todeschini Piccolomini e l'umanista Giovanni Antonio Campano, entrambi a Roma, come il Bessarione. Può anche darsi che proprio nel 1469 il Ficino si fosse recato a Roma, come sappiamo da una sua lettera datata 18 marzo ma priva dell'anno.[42] Niente di più probabile comunque che il Bessarione avesse ricevuto copia del *De amore* ficiniano e avesse promesso di ricambiare a sua volta con l'opera a cui stava lavorando da anni.[43]

Tra i tanti commenti che il Ficino scrisse, il *De amore* è quello che ha maggiormente il carattere di opera originale e autonoma, a iniziare dalla sua struttura. La cornice in cui si colloca è data dal banchetto istituito per celebrare il 7 novembre, giorno di nascita e insieme di morte di Platone, riprendendo l'antica consuetudine dei successori del filosofo. Si sarebbe tenuto, secondo una prima redazione, nella casa fiorentina di Francesco Bandini, ricco mercante fiorentino, al quale in una seconda e definitiva redazione sarebbe subentrato, come architriclinio del simposio, Lorenzo de' Medici. Durante il banchetto sette convitati avrebbero pronunziato altrettante orazioni per illustrare i temi del dialogo platonico che venne letto all'inizio da Bernardo Nuti. Le orazioni vennero ripartite tra Giovanni Cavalcanti (che ebbe in sorte l'orazione di Fedro), Antonio degli Agli (Pausania), Dietifeci medico e padre del Ficino a cui fu assegnata quella di Eurissimaco, Cristoforo Landino (Agatone), Tommaso Benci (Socrate) e Cristoforo Marsuppini (Alcibiade). Cavalcanti in realtà dovette poi pronunziare anche le orazioni di Antonio degli Agli e di Dietifeci che avevano dovuto lasciare il convito.

L'intero commento ha una sua struttura organica che corre indipendentemente dal dialogo platonico; da singoli spunti di quest'ultimo Ficino trasse gli argomenti che poi sviluppò (o fece sviluppare) nelle diverse orazioni.

La prima orazione celebra l'antichità dell'amore, da intendersi come quel desiderio di bellezza che mosse la mente a volgersi verso Dio, l'anima del mondo verso la mente, e la materia informe verso l'anima del mondo. È quella energia primigenia che ordina e insieme congiunge tutto l'universo e tutti i piani dell'essere, da Dio alla mente, all'anima del mondo, alla materia. Per quanto concerne l'uomo, l'amore è quella forza che portandolo a desiderare la vera bellezza, di cui riesce a percepire la presenza in questo mondo tramite la vista e l'udito, lo conduce a una vita virtuosa e a fuggire tutto ciò che è disonesto. Dalla bellezza del mondo terreno, «come per certi vestigi», l'uomo può risalire alla bellezza dell'anima, che è armonia e temperanza e che è la vera bellezza;[44] chi invece asseconda gli altri sensi obbedisce a un desiderio che è l'esatto opposto dell'amore, è piuttosto «rabbia venerea, cioè luxuria».[45]

Con la seconda orazione il discorso si sposta sul piano teologico. Dio è bontà, bellezza, giustizia. In quanto buono ama le sue creature, in quanto bello le attira a sé, in quanto giusto permette che si ricongiungano a lui. Vi è come un circolo che da Dio parte e a Dio ritorna: in Dio è bellezza che attrae, nel mondo è amore che fa desiderare la bellezza, nel ricongiungimento con la bellezza, con Dio, "dilectatione".[46] L'antica teologia poneva la bontà di Dio «in uno centro» – che è assieme centro del tutto e di tutte le singole cose – e la sua bellezza «in quattro cerchi»; allo stesso tempo Dio in quanto "centro"

è presente ovunque.[47] I quattro cerchi che ruotano intorno alla bontà di Dio sono la mente, l'anima, la natura e la materia. La bellezza divina, che è manifestazione della bontà divina, è presente nei quattro circoli in maniera decrescente. È come la luce, la cui intensità diminuisce più ci si allontana dalla sua fonte. Chi coglie un raggio della luce divina è naturalmente portato a desiderare di contemplarla. Così l'uomo contemplando la bellezza divina presente nel mondo ne viene attratto e desidera unirsi a essa; questo suo sforzo, che si concretizza nel generare, rappresenta il desiderio dell'uomo di "farsi iddio", di fare sua la bellezza suprema.[48] Questo desiderio di contemplare la bellezza divina è rappresentato nel *Simposio* platonico dalla Venere celeste, mentre il desiderio di generare nel bello dalla Venere volgare.[49]

La terza orazione è dedicata all'amore inteso come forza che pervade e unisce tutto l'universo. Perché vi è amore sia da parte delle cause superiori verso le loro opere, sia da parte delle opere verso le loro cause, sia, infine, vi è amore tra uguali, come si vede negli elementi, negli umori dei corpi e infine nella tendenza a riunirsi degli esseri viventi appartenenti a una stessa specie. L'amore inoltre è "factore" in quanto l'«instincto di multiplicare in tutti è dal sommo Amore infuso», e "conservatore", dal momento che l'istinto che porta i singoli a unirsi tra loro ha la sua ragione nel fatto che «per la unità delle sue parti tutte le cose si conservano, e per la dispersione si guastano».[50] Si può quindi definire «l'amore nodo perpetuo e legame del mondo e delle parti sue immobile sostegno, e della universa machina fermo fondamento».[51] E si può anche dire «l'Amore essere in tutte le cose e per tutte discorrere»; non solo, ma «questo tanto Iddio, perch'egli è in ogni luogo e è dentro a tutte le cose, doviamo temere come potente signore, lo imperio del quale schifare non possiamo, e come sapientissimo giudice al quale non sono le nostre cogitationi nascose».[52]

Il tema dell'amore vincolo dell'universo è ricorrente in Ficino. Tra l'altro, come vedremo più avanti, è il presupposto necessario perché sia possibile la medicina astrologica e magica del III libro del *De vita*, il *De vita coelitus comparanda*. Ma allo stesso tempo l'unità del tutto è un tema già presente nell'epistola *De divino furore*, tra le cui fonti s'intravvedono autori come Davide di Dinant la cui concezione di Dio e del tutto sconfinava nel panteismo.[53]

La quarta orazione spiega il mito narrato da Aristofane sull'antica natura degli uomini, che Giove avrebbe diviso in due dopo il loro tentativo di conquistare l'Olimpo. Per il Ficino il mito va interpretato in relazione alla creazione delle anime, che quando sono create sono intere, «di due lume ornate, naturale e sopra naturale, acciò che pe'l naturale le cose equali e inferiori, pe'l sopra naturale le superiori considerassino». Gli uomini persero il lume soprannaturale perché cercarono di comprendere le cose divine con il solo lume naturale. Tuttavia «l'anime già divise e immerse ne' corpi, quando giungono agli anni della età discreta, pe'l lume naturale che riserborono quasi per uno mezzo dell'anima sono svegliate ad ripigliare, con studio di verità, quel lume sopra naturale che già fu l'altro mezzo dell'anima, el quale cadendo perdettono. E ricevuto questo saranno intere e nella visione di Dio beate».[54] Gli uomini sono indotti dal lume naturale a recuperare attraverso la prudenza, la fortezza, la giustizia e la temperanza quello soprannatu-

rale, che riconquistano quanti capiscono come sia insufficiente il lume naturale per spiegare le cose divine, non cadendo nell'errore di coloro che per esempio «dissono Dio essere una anima del mondo, come Marco Varrone e Marco Manilio».[55] Questo desiderio che viene acceso in noi di recuperare il lume divino è l'amore, che è l'unica via, superiore alla conoscenza intellettuale, che ci permette di tornare in cielo: «Cognoscere Iddio in questa vita veramente è impossibile ma veramente amarlo, in qualunque modo conosciuto sia, questo è possibile e facile [...] Quello adunque che ci rimena in cielo non è la cognitione di Dio, ma è l'amore». Recuperato il lume divino, e ricongiuntasi a Dio, l'anima diviene beata e gode per l'amore eterno che prova verso Dio.[56]

Nella quinta orazione la bellezza è la manifestazione esterna della bontà, è «fiore di bontà»,[57] ed è percepibile coi sensi facendo sì che noi possiamo desiderarla e conoscerla. Proprio perché nasce dalla bontà la bellezza è qualcosa di spirituale; anzi la vera bellezza è lo splendore del volto divino che rifulge con chiarezza decrescente in tre specchi: «nell'angelo, nell'animo, e nel corpo mondano».[58] L'uomo, una volta divenuto adulto, riesce a cogliere «el volto di Dio che manifestamente agli occhi nella machina del mondo riluce».[59] Lo splendore di questo volto è universale bellezza e tutti gli esseri che riescono a discernerla sono presi da universale amore. Ma vi è anche una bellezza dei corpi, che nasce tramite «ordine, modo e spetie»;[60] la bellezza dunque «s'infonde negli angeli, poi negli animi degli huomini, dopo questi nelle figure e voci corporali; e questa gratia per mezzo della ragione e del vedere e dello udire muove e dilecta l'animo nostro, e nel dilectare rapisce, e nel rapire d'ardente amore infiamma».[61]

Nella sesta orazione viene commentato il discorso di Diotima a Socrate. La natura di Amore sarebbe intermedia tra la bellezza e il suo contrario: è un demone, un essere intermedio tra la divinità e l'uomo. Così abbiamo in noi due demoni, due amori, di cui l'uno ci muove verso la bellezza divina, l'altro ci rende inclini a procreare. Entrambi nascono dal vedere, «ma l'amore del contemplativo dal vedere surge nella mente, l'amore del voluptuoso dal vedere discende nel tacto, l'amore dell'activo nel vedere si rimane».[62] L'amore del voluttuoso, di chi è incline ai piaceri carnali, ha una serie di conseguenze fisiche, originate dalla produzione degli spiriti che escono dagli occhi verso la persona amata, che consumano la parte più sottile e chiara del sangue rendendo l'amante malinconico. L'animo quando entra nel corpo «da mortali turbationi è tormentato e macchiato dalle macule corporali quasi affoga e muore, perché già apparisce corpo più tosto che animo. Onde Diotima, volendo che Socrate schifassi questa morte, lo ridusse dal corpo all'animo, dall'animo all'angelo, dall'angelo a Ddio».[63] Per arrivare a vedere Dio, dovremo amare «ne' corpi [...] l'ombra di Dio, negli animi la similitudine di Dio, negli angeli la imagine di Dio».[64]

L'ultima orazione è affidata a Carlo Marsuppini che rivolgendosi al Ficino gli rammenta Guido Cavalcanti, seguace dell'amore socratico. Il poeta nei suoi versi e in particolare nella canzone *Donna me prega* aveva già trattato gli argomenti toccati dai diversi convitati, per esempio l'origine dell'amore dalla bellezza e la distinzione tra due amori, l'uno incline al piacere corporale, l'altro alla contemplazione. Dopo aver lodato, commentando il discorso di Alcibiade, gli onesti amori di Socrate e come questi vada consi-

des raisonnements de l'être, irréfutables et invincibles. Et
c de ces conditions, nulle ne doit faire défaut. [2. *Les opinions vraisemblables.*] Quant aux raisonnements qui se rapportent à ce qui est la copie de cet être, et n'est par suite qu'une image d'Etre, ils seront vraisemblables, à proportion de la vérité des premiers[1]. Car ce que l'Etre est au devenir[2], la vérité l'est à la croyance. Si donc, ô Socrate, en beaucoup de points, sur beaucoup de questions concernant les Dieux et la naissance du Monde, nous ne parvenons point à nous rendre capables d'apporter des raisonnements cohérents de tout point et poussés à la dernière exactitude, ne vous en étonnez pas. Mais, si nous vous en apportons qui ne le cèdent à aucun autre en vraisemblance, il faut nous en
d féliciter, nous rappelant que moi qui parle, et vous qui jugez, nous ne sommes que des hommes, en sorte qu'il nous suffit d'accepter en ces matières un conte vraisemblable, et que nous ne devons pas chercher plus loin.

Socrate. — C'est parfait, Timée, et il faut absolument entendre la chose comme vous l'ordonnez. Nous avons accueilli votre préambule avec admiration. Achevez maintenant d'une traite de nous donner le texte de la loi.

Pourquoi il y a un monde. Bonté divine.

Timée. — Disons donc pour quelle
e cause celui qui a formé le Devenir et le Monde les a formés. Il était bon, et en ce qui est bon, nulle envie ne naît jamais à nul sujet. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui[3]. Que tel soit le principe essentiel du Devenir et du Monde, on aura
30 pleinement raison d'accepter cette opinion de la bouche d'hommes sages. [*Action ordonnatrice du Dieu.*] Le Dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes : il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection, et ainsi, toute cette masse visible, il l'a prise, dépourvue de tout repos, chan-

1. Cf. Proclus, 105 a (Diehl, I, 344, 28).

2. Le terme γένεσις est fréquemment employé par Platon pour désigner le devenir (*Politique*, 261 a ; 282 d ; *Sophiste*, 235 c ; *Phil.* 26 d, 27 a ; *Lois*, 10, 889 et saepe).

3. Cf. Diogène Laërce, I, 30, qui cite un dicton attribué à Thalès.

τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο
εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε c
[illegible]ρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς
πίστιν ἀλήθεια. Ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν
πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ
γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους
λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς·
ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν
χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν
ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον d
ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

ΣΩ. Ἄριστα, ὦ Τίμαιε, παντάπασί τε ὡς κελεύεις
ἀποδεκτέον· τὸ μὲν οὖν προοίμιον θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά
σου, τὸν δὲ δὴ νόμον ἡμῖν ἐφεξῆς πέραινε.

ΤΙ. Λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν
τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς e
περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς
ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια
ἑαυτῷ. Ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις
ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος
ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν. Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν 30
πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν
ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ

h 9 δεῖ AFWY Pr. : δὴ 1812 δὲ PA² (ε supra ει) || c 3 πολλῶν πέρι Diehl (ex Proclo in Tim. 1, 350, 24 πολλὰ λέγοντες περὶ πολλῶν) : -περὶ AFP Pr. Gal. Stob. πολλῶν εἰπόντων περὶ WY εἰπόντων περὶ 1812 || c 5 πάντως : -τας A² (α supra ω) || ὡμολογημένους WY (ώ et η supra ό et ου) || c 6 θαυμάσῃς FPWY Galen. Pr. Stob. A²: -σῃ τις A || c 8 μεμνημένους FP 1812 Gal. Stob. A² (ους supra lin.): -μένον AWY (ον supra ους) Pr. || ἐγὼ AFP Pr. : om. WY 1812 Stob. || d 5 νόμον PWY Pr. : λόγον AF et in ras. 1812 νόμον in marg. 1812 || d 6 δι' ἣν Y δι' ἣν τὴν W || e 2 ἐγγίγνεται: ἐγγίγ in ras. A || e 3 ἐβουλήθη γενέσθαι FWY Pr. Plut. Eus. : γενέσθαι ἐβουλήθη AP || e 4 ἑαυτῷ A : αὐτῷ FWY 1812 Pr. || δὴ : δὲ AP || 30 a 2 φλαῦρον APWY 1812 Simpl. Stob. : φαῦλον F Plut. utrumque Pr.

geant sans mesure et sans ordre et il l'a amenée du désordre
à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment
mieux que le désordre. Et oncques ne fut permis, oncques
b n'est permis au meilleur de rien faire, sinon le plus beau.
[*L'Univers est vivant.*] Ayant donc réfléchi, il s'est aperçu que,
de choses visibles par leur nature, ne pourrait jamais sortir
un Tout dépourvu d'intelligence qui fût plus beau qu'un
Tout intelligent. Et, en outre, que l'intellect ne peut naître
en nulle chose, si on le sépare de l'Ame. En vertu de ces
réflexions, c'est après avoir mis l'Intellect dans l'Ame et
l'Ame dans le Corps, qu'il a façonné le Monde, afin d'en
faire une œuvre, qui fût, par nature, la plus belle et la meil-
leure. Ainsi donc, aux termes du raisonnement vraisem-
blable, il faut dire que ce Monde qui est véritablement un
c être vivant, pourvu d'une Ame et d'un Intellect, est né
tel par l'action de la Providence du Dieu.

Nature du Modèle du Monde : Le vivant en soi.

Cela bien établi, il nous faut encore dire ce qui en suit immédiatement. A la ressemblance duquel entre les vivants, l'Ordonnateur a-t-il ordonné le Monde ? Ne croyons point que ce fut à la ressemblance d'aucun de ces objets qui naissent, pour être par nature des parties d'un tout. — Car, dans ce cas, ressemblant à un être incomplet, le Monde ne saurait être beau. — Mais, ce dont font partie tous les autres Vivants, soit considérés isolément, soit pris ensemble, posons en principe que c'est à cela qu'il doit ressembler le plus. En effet, un tel modèle enveloppe et contient
d en lui-même tous les Vivants intelligibles, de même que ce Monde-ci nous contient et, avec nous, tout ce qu'il y a de bêtes visibles. Donc le Dieu, ayant décidé de former le Monde, le plus possible à la ressemblance du plus beau des êtres intelligibles et d'un Etre parfait en tout, en a fait un Vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui-même tous
31 les Vivants qui sont par nature de même sorte que lui. [*Unité du Ciel.*] Mais, avions-nous raison d'affirmer d'emblée qu'il existe un Ciel unique, ou bien eût-il été plus exact de dire qu'il y a une pluralité de cieux, ou même un nombre infini ? Non, il y en a un seul, puisqu'il a dû être construit à l'imitation du modèle. En effet, ce modèle, qui enferme tout ce qu'il y a de Vivants intelligibles, ne peut jamais être

κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ
ἦγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως
ἄμεινον. Θέμις δ' οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο
πλὴν τὸ κάλλιστον· λογισάμενος οὖν ηὗρισκεν ἐκ τῶν κατὰ b
φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου
κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς
ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε
νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν
συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν
ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. Οὕτως οὖν δὴ κατὰ
λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυ-
χον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρό- c
νοιαν.

Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἑφεξῆς ἡμῖν
λεκτέον, τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς
συνέστησεν. Τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων
μηδενὶ καταξιώσωμεν — ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν
γένοιτο καλόν — οὗ δ' ἔστιν τἆλλα ζῷα καθ' ἓν καὶ κατὰ
γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν.
Τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν
ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα d
συνέστηκεν ὁρατά. Τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ
κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι
βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν
συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. Πότερον 31
οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ
ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον ; ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παρά-
δειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. Τὸ γὰρ περιέχον πάντα
ὁπόσα νοητὰ ζῷα μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἂν ποτ' εἴη·

a 5 ἤγαγεν APWY 1812 Simpl. Stob. : ἦγεν F Pr. Plut. || a 6 ἔστι AFWY Pr. Stob. : ἔσται PA² (αι supra ι) || ἄλλο AFWY (ο in ras.) : ἄλλο τι 1812 Pr. || b 5 ψυχῇ APWY : τῇ ψυχῇ F 1812 Pr. Stob. || ὃ'ἐν σώματι : δὲ σώματι F || c 8 τούτῳ A 1812 : om. WY (lacuna) τούτων in marg. 1812 τοῦτο F || αὐτὸ WY.

à la seconde place, venir après un autre. Car alors, il faudrait encore un autre Vivant, celui qui envelopperait ces deux là, et dont, à leur tour, ceux-là seraient parties. En ce cas, ce n'est d'aucun des deux premiers, mais de celui qui les envelopperait, qu'il serait plus exact de dire que notre
b Monde est la copie. Afin donc que ce Monde-ci fût semblable, par son unité, au Vivant absolu, celui qui a fait le Monde n'a fait ni deux Mondes, ni un nombre infini. Mais ce Ciel-ci est un, seul de son espèce. Tel il est né et il continuera d'être.

Le Monde, étant corporel, suppose le Feu et la Terre.

Or, évidemment, il faut que ce qui naît soit corporel et, par suite, visible et tangible. Et nul être visible ne pourrait naître tel, s'il était privé de feu; nul être tangible ne pourrait naître tel sans quelque solide, et il n'existe pas de solide, sans de la terre. De là vient que Dieu, commençant la construction du Corps du Monde, a débuté, pour le former, par prendre du feu et de la terre. [*Nécessité de trois termes, pour former une progression.*] Mais, que deux termes forment seuls une belle composition, cela
c n'est pas possible, sans un troisième. Car il faut qu'au milieu d'eux, il y ait quelque lien qui les rapproche tous les deux. Or, de toutes les liaisons, la plus belle est celle qui se donne à elle-même et aux termes qu'elle unit l'unité la plus complète. Et cela, c'est la progression qui naturellement le réalise de la façon la plus belle. Car, lorsque de trois
32 nombres, soit linéaires, soit plans quelconques, celui du milieu est tel que, ce que le premier est par rapport à lui, ce moyen lui-même le soit par rapport au dernier; et inversement, quand il est tel que, ce que le dernier est par rapport au moyen, le moyen le soit par rapport au premier, le moyen devenant alors à la fois premier et dernier, le premier et le dernier devenant tous deux moyens à leur tour, il arrive ainsi nécessairement que tous les termes aient la même fonction, que tous jouent les uns par rapport aux autres le même rôle, et dans ce cas tous forment une unité parfaite. Si donc le corps du Monde avait dû être un
b plan n'ayant aucune épaisseur, une médiété unique eût suffi à la fois à se donner l'unité et à la donner aux termes qui l'accompagnent. [*Etant solide, le corps du Monde*

πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκεῖνα δέοι ζῷον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκεῖνα, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοιν ἀλλ' ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. Ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ b παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.

Σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἂν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἁπτὸν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς· ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει. Δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ c δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. Δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν. Ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὠντινωνοῦν ᾖ τὸ μέσον, ὅτιπερ τὸ πρῶτον πρὸς αὐτό, 32 τοῦτο αὐτὸ πρὸς τὸ ἔσχατον, καὶ πάλιν αὖθις, ὅτι τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ μέσον, τὸ μέσον πρὸς τὸ πρῶτον, τότε τὸ μέσον μὲν πρῶτον καὶ ἔσχατον γιγνόμενον, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ πρῶτον αὖ μέσα ἀμφότερα, πάνθ' οὕτως ἐξ ἀνάγκης τὰ αὐτὰ εἶναι συμβήσεται, τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἓν πάντα ἔσται. Εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μὲν, βάθος δὲ μηδὲν ἔχον ἔδει γίγνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα, μία μεσότης ἂν ἐξήρκει τά τε μεθ' αὑτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν, b

31 a 6 ἐκείνω FP Pr. Stob. : ἐκείνῳ Λ ἐκεῖνο WY 1812 (sed ω supra ο 1812) ‖ a 7 ἂν εἴτην AFP 1812 : ἢ τὴ WY ‖ καὶ... ἀλλ' om. W ‖ b 4 ἔστι AF : ἐστί τε PWY Pr. Stob. A² (τε supra lin.) ‖ καὶ ἔτ' ἔσται : καὶ ἔσεται WY καὶ ἔσται ἔτι 1812 (ἔτι punct. not.) ‖ b 5 δὲ AF 1812 Pr. Gal. Philop. : τε PA² (τ supra δ) δέ τε WY ‖ καὶ AFWY : τε καὶ P Pr. A² (τε supra lin.) ‖ b 6 χωρὶς F ‖ b 8 post γῆς habet οὐδὲν F ‖ c 3 ὅτι μάλιστα om. Pr. Chalcid. ὅτι om. 1812 ‖ 32 a 3 τὸ μέσον, Λ : τοῦτο τὸ μέσον, WY 1812 ‖ τότε τό PWY 1812 : τ'τε Λ (sed τό supra lin. A²) Philop. τότε... πρῶτον om. F ‖ b 1 μεθ' αὑτῆς AY : μεθ' ἑαυτῆς PW 1812 A² (ἑ supra α) μετ' αὐτῆς F.