

ISSN 0080-3073



VOLUME
XLVI

Rinascimento



Olschki
2006

ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



Seconda Serie
VOLUME XLVI

Rinascimento

direttori
Michele Ciliberto
Cesare Vasoli



Leo S. Olschki Editore

2006

ARISTOTELE CONTRO PLATONE IN FAUSTO SOZZINI

Una illustre tradizione interpretativa che risale a Delio Cantimori ha rintracciato nell'opera filologica di Lorenzo Valla l'origine della critica antitrinitaria di Serveto prima, di Lelio e Fausto Sozzini in seguito.¹ Siccome poi il Valla si scagliava anche contro le oscurità peripatetiche, che avrebbero portato ad interpretare il termine 'persona' come se esso indicasse una sostanza e non piuttosto una manifestazione, tra le molte possibili, di una stessa sostanza, si sarebbe portati a vedere nelle idee ispiratrici dei due Sozzini e nel loro antitrinitarismo una profonda vena di polemica antiaristotelica e antiscolastica.² Ora, invece, è vero proprio il contrario, almeno per quanto riguarda Fausto Sozzini. Fausto prende infatti, su questo punto, una decisione del tutto autonoma dall'opera dello zio, indicando nella tradizione platonica e non nella tradizione aristotelica l'origine del dogma trinitario, e, lungi dal discostarsi polemicamente da Aristotele, rinvia allo stagirita vedendo nei suoi scritti il miglior antidoto che la devianza platonica avrebbe immesso del cristianesimo.

Il testo fondativo dell'antitrinitarismo di Fausto Sozzini è, come è no-

¹ D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze 1939, ora riedito a cura di A. PROSPERI, Torino 1992, pp. 55, 135, 348 e sgg. È però caduta l'ipotesi di un esplicito riferimento al Valla da parte di Lelio Sozzini. Il testo nel quale si trova il riferimento a Valla, ossia le *Theses de Deo trino et uno* conservate a Basilea, che Cantimori attribuiva a Lelio Sozzini, ivi, pp. 238-240, non sono in realtà di Lelio. Cfr. A. ROTONDO, *Nota critica*, in L. SOZZINI, *Opere*, a cura di A. ROTONDO, Firenze 1986, pp. 305-306.

² Per la polemica antiaristotelica nella quale si inserisce Valla, poi ripresa da Hobbes, cfr. G. PAGANINI, *Hobbes, Valla e i problemi filosofici della teologia umanistica: la riforma 'dialettica' della trinità*, in *Dal necessario al possibile*, a cura di L. SIMONUTTI, Milano 2001, pp. 11-45, 16-42. Di questo saggio esiste una versione, rivista, in lingua inglese, *Hobbes, Valla and the Trinity*, «British Journal for the History of Philosophy», XI, 2003, pp. 183-218. Di G. PAGANINI cfr. anche *Hobbes e il socinanesimo*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, a cura di M. PRIAROLO - E. SCRIBANO, Siena 2005, pp. 109-135. Sull'antiaristotelismo di Fausto Sozzini aveva espresso a suo tempo legittimi dubbi Aldo Stella in un saggio del 1983 dedicato agli *Influssi dell'aristotelismo veneto nella genesi del socinanesimo*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Atti del XXV anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, a cura di L. OLIVIERI, 2 voll., Padova 1983, II, pp. 993-1007.

tissimo, la spiegazione dell'inizio del Vangelo secondo Giovanni, ove Fausto ripercorre l'esegesi dello zio Lelio.³ La partita si gioca fin dalle prime parole del Vangelo: «In principio erat verbum». In questo caso, secondo Fausto, le Scritture sono state interpretate con i sogni degli esegeti che, con il termine 'principio', hanno inteso l'eternità di Cristo. In realtà, in nessun luogo delle Scritture l'eternità è designata con la parola 'principio'. Di conseguenza, nell'inizio del Vangelo di Giovanni, la parola 'principio' deve essere intesa a designare non l'eternità ma l'inizio della narrazione nella quale Giovanni annuncia la venuta di Cristo. Come nel *Genesi* il principio indica il tempo precedente alla creazione del mondo, nell'inizio del Vangelo esso indica il tempo precedente alla creazione delle cose che si riferiscono al Nuovo mondo della rigenerazione attraverso Cristo.⁴ Quanto a come debba intendersi il *verbum*, tutte le interpretazioni che attribuiscono a Cristo una natura divina, nella loro diversità, concordano nel vedervi indicato l'eterno figlio di dio. Ma in nessun luogo

³ I commenti di Lelio e Fausto al Vangelo secondo Giovanni sono stati lungamente confusi. Per una chiara ricostruzione del loro rapporto cfr. ROTONDO, *Nota critica*, cit., pp. 340 e sgg. La *Explicatio Primae partis primi capituli Evangelistae Johannis* di Fausto verrà qui citato nella edizione inclusa negli *Opera omnia*, Irenopoli post annum domini 1656, 2 voll. (ripr. anast. Siena 2004), I, pp. 75-85. Per una ricostruzione delle vicende editoriali del testo di Fausto cfr. V. MARCHETTI, *Le 'Explicationes' giovanee dei Sozzini e l'antitrinitarismo transilvano del Cinquecento*, in *Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento*, a cura di T. KLANICZAY, Budapest 1975, pp. 347-359; ID., *La rottura ermeneutica sociniana. Ricerca sulla struttura delle prefazioni alle 'Explicationes' di Lelio e Fausto Sozzini*, in *Italia, Venezia e Polonia tra Medioevo e Età moderna*, a cura di V. BRANCA - S. GRACIOTTI, Firenze 1980, pp. 113-136; ID., *I simulacri delle parole e il lavoro dell'eresia. Ricerca sulle origini del socinianesimo*, Bologna 1999, dove l'autore riprende alcuni saggi precedenti, da vedere anche per il rapporto tra le diverse edizioni della *Explicatio* di Fausto, assieme a V. MARCHETTI - G. ZUCCHINI, *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini 1561-1568*, Warszawa 1982, pp. 39-40. Sul rapporto tra le *Explicationes* dei due Sozzini, cfr. V. MARCHETTI, *Da Lelio a Fausto*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, cit., pp. 59-105. Sulla prima redazione dell'*Explicatio* di Fausto cfr. A. ROTONDO, *Atteggiamenti della vita morale del Cinquecento. La pratica nicodemita*, «Rivista storica italiana», LXXIV, 1967, pp. 991-1030: 999, 1004, 1008; ID., *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino 1974, p. 98; G. ZUCCHINI, *Contributi agli studi sulla giovinezza di Fausto Sozzini*, «Bollettino della società di studi valdesi», XCII, 1971, pp. 39-40, che ne ha reperito testimonianze in una lettera di Fausto. Sulla prima edizione cfr. L. SZCZUCKI, *La prima edizione dell'Explicatio di Fausto Sozzini*, «Rinascimento», II s., VII, 1967, pp. 319-327; V. MARCHETTI, *La storiografia ungherese sul rapporto tra la critica antitrinitaria sozziniana e le origini dell'unitarismo transilvano del Cinquecento*, «Archivio storico italiano», CXXVIII, 1970, pp. 401-405.

⁴ SOZZINI, *Explicatio*, cit., p. 78a: «Johannes dum in principio dixit, ad eorum rerum initium respexit, per quibus sermonem instituerat, non autem omnium, quae multo ante extiterunt»; e p. 79a: «Scripturus Johannes de Domino nostro Jesu Christo Dei filio, ac mundi redemptore, nec non de spirituali mundo per eum creato, et de mundo hoc corporeo, spirituali ratione per eum instaurato; Aitius ante illius patefactionem orditur, dicens, In principio erat verbum, hoc est, Christus Dei filius, in principio Evangelii [...] jam erat, et erat a Deo huic muneris, voluntatem suam patefaciendi, destinatus».

go delle Sacre Scritture Cristo è chiamato 'verbo', eccetto che da Giovanni stesso per metafora e metonimia,⁵ e in questo caso Cristo è chiamato 'verbo' per la stessa ragione per la quale è indicato come «la via, la verità e la vita». Giovanni dunque, all'inizio del Vangelo, si riferisce a quella parola di Cristo che sarebbe divenuta strumento della salvezza degli uomini, secondo l'intendimento di dio.

Le restanti parti dell'inizio del Vangelo di Giovanni andranno interpretate di conseguenza. Quando Giovanni afferma: «Et verbum erat apud Deum», si deve intendere che Cristo, in quanto tramite della parola di dio, prima della predicazione del Battista, era noto solo a dio stesso.⁶ Quando Giovanni afferma: «Et Deus erat verbum», il nome 'dio' non deve essere inteso come un nome proprio ma come una antonomasia, come accade negli adagi di Erasmo, quando si dice che l'uomo è un dio per l'uomo, «homo homini deus». Nello stesso spirito talvolta gli uomini e gli angeli sono detti dèi nella Scrittura. Non c'è quindi da meravigliarsi se Cristo e la sua parola sono detti 'dio', dal momento che ne ricaviamo tanti vantaggi.⁷ Quando poi in Giovanni si legge che: «Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est», non si deve intendere che il riferimento sia alla prima creazione del cielo e della terra. Qui Giovanni non parla del mondo corporeo ma di quello spirituale.⁸ Così come quando si dice che il mondo è stato fatto «per Christum» non ci si riferisce a questo mondo materiale, ma «alla costruzione del regno spirituale di Cristo, che è una riforma del mondo».⁹ Infine quando Giovanni afferma: «In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit», il mondo di cui si parla deve intendersi come una metonimia per intendere 'gli uomini'.¹⁰

L'esegesi di Fausto si propone di determinare il senso di alcune frasi o singole parole in base al senso che queste stesse parole hanno normalmente nella Scrittura. Laddove si tratti di dare un senso letterale o invece figurato ad una parola o ad una frase si dovrà verificarne il senso preva-

⁵ Così anche in *Apoc.* 19, 19, «hominem hunc Christum Jesum, metaphora simul et metonymia utens, verbum Dei appellat, quibus loquendi modis, tum Sacri, tum prophani scriptores nusquam non sunt refertissimi»; cfr. SOZZINI, *Explicatio*, cit., p. 78b.

⁶ SOZZINI, *Explicatio*, cit., p. 78b.

⁷ Ivi, p. 79b.

⁸ Ivi, p. 80b.

⁹ Ivi, p. 76a.

¹⁰ Ivi, p. 81b.

lente in luoghi e contesti affini. Fin qui Fausto segue certamente le orme dello zio, e quindi, indirettamente, del Valla. Come fedele alla esegesi dello zio, Fausto si rivela quando affronta il luogo cruciale per il rifiuto del carattere divino di Cristo, ovvero il versetto 14 «Et verbum caro factum est». Dalla interpretazione di questo versetto dipende l'attribuzione o meno a Cristo di una natura divina e quindi la legittimità della tesi secondo la quale Cristo sarebbe preesistito, nella eternità, alla sua incarnazione nel tempo. Coloro che hanno voluto interpretare in senso trinitario il versetto hanno tradotto il verbo greco ἐγένετο con «factum est». Questa traduzione ha poi reso legittima una interpretazione in base alla quale Cristo, consustanziale a dio, si sarebbe incarnato nel tempo, conservando la sua natura divina: Cristo, appunto, si sarebbe 'fatto' carne. Fausto Sozzini, invece, come a suo tempo aveva proposto Lelio, chiede di tradurre il verbo greco ἐγένετο con il latino *fuit*. Questa traduzione impone una diversa interpretazione del versetto giovanneo; ovvero Cristo non *divenne* carne, ma *fu* carne, e il suo essere carne ne esprime la vera e unica natura. Quella che, secondo i due Sozzini, è l'interpretazione corretta del testo giovanneo tenderebbe anzi a frenare ogni possibile interpretazione sovrumana della figura del Cristo, e a chiarire che egli *era* carne, ovvero un umile e semplice uomo.¹¹

A questa interpretazione del versetto 14, che vede Fausto muoversi in totale sintonia col commento di Lelio, il nipote aggiunge però alcune osservazioni totalmente assenti nel testo dello zio, osservazioni che indicano nella filosofia platonica, se non nello stesso Platone, l'origine della interpretazione errata, quella che ha attribuito a Cristo una natura divina, e che ha indotto alla falsa traduzione del verbo ἐγένετο. Cito per esteso il passo:

Nam si [Johannes] ea non addidisset, potuisset aliquis, et quidem jure, in eum errorem incidere, in quem plerosque omnes, sed nunc maximo ipsorum vitio, incidisse videmus, hoc est, ut existimaret, verbum hoc de quo scribit Johannes aliud quid diversum esse, vel aliquando fuisse ab homine illo Jesu, et Platonica philosophia fortasse imbutus, cum videret, et Deum hic appellari, et in principio apud Deum fuisse, quin et mundum per id factum esse, statim persuasus foret, Evangelistam nostrum procul dubio Platoni conformem esse, qui de Deo aliqua scripsit, ex quibus opinionem istam de Trinitate, quae passim recepta est, originem duxisse non dubito. Etenim valde illi consentanea sunt ipsius Platonis et

ejus sectatorum scripta, qualia sunt Jamblici et caeterorum; qui tamen omnes a Mercurio illo Trismegisto haec hausisse videntur. Quod ita se habere aliquorum scripta testantur, qui istorum auctoritate trinitatis opinionem confirmare non sunt veriti. Huic itaque malo, et simul omnibus, quae ex metaphorico loquendi modo, quo usus fuerat, oriri potuissent, prospiciens Johannes, aperte testatus est, Verbum hoc non substantiam quandam incorpoream, vel naturam divinam atque aeternam, sed hominem fuisse, et hoc pacto dubitationem omnem penitus sustulit. Carnis autem non hominis vocabulo est usus, ut hac voce alteri quoque malo, quod priore loco recensuimus, obviam iret.

Et licet hoc ipse apertissimis verbis utendo, optime praestiterit, non destitit tamen nobis et veritati adversarius Satan, quoad hominibus persuasit, vocem ἐγένετο non fuit, sed 'factum est' hoc loco significare, atque effecit, ut, quod validissimum semper argumentum fuisset ad errores hosce Platonicos ex Christi ecclesia exterminandos, omnis fallaciae potissimum fundamentum extiterit.¹²

Nell'indicare nella tradizione platonica l'origine della divinizzazione di Cristo e, inoltre, nell'individuare in Ermete Trismegisto l'origine delle tesi che, nel platonismo, avrebbero favorito la dottrina della trinità, Fausto raccoglieva una più che millenaria tradizione secondo la quale Ermete Trismegisto avrebbe parlato di un figlio di dio, il verbo o logos, e avrebbe sostenuto la pari divinità di dio e del figlio, il secondo dio, prefigurando così il Cristo. A Ermete avrebbe poi attinto Platone, in particolare quando, nel *Timeo*, aveva parlato di una generazione del secondo dio, ossia il mondo. Il luogo di riferimento, nel *Corpus Hermeticum*, è il paragrafo 8 dell'*Asclepius*, nel quale si afferma che dio fece un secondo dio.¹³ L'interpretazione di questo luogo dell'*Asclepius* come di una prefigurazione della divinità del Cristo risale a Lattanzio che, nelle *Divinae Institutiones*, lo aveva citato nell'originale greco a noi non pervenuto. Nell'*Epitome Divinarum Institutionum*, poi, Lattanzio aveva riportato lo stesso testo dell'*Asclepius*, stavolta in traduzione latina, affermando che esso indicava chiaramente come, prima della creazione del mondo, dio avesse generato il figlio; questo stesso passo, secondo Lattanzio, sarebbe stato poi la fonte di Platone, quando aveva parlato di un primo e di un secon-

¹² Ivi, p. 83b (corsivi miei). Sull'importanza del passo si veda L. SZCZUCKI, *Aspetti della critica antitrinitaria sociniana (il De origine Trinitatis di Tomasz Pisecki)*, «Archiwum historii filozofii i myśli społecznej», XII, 1966, pp. 141-159, cui rinvio anche per ulteriori testimonianze del legame tra platonismo e dogma trinitario negli antitrinitari del XVI e XVII secolo.

¹³ *Asclepius*, § 8, in *Corpus Hermeticum*, a cura di A. D. NÖCK - A. J. FESTUGIERE, ed. it. a cura di I. RAMELLI, Milano 2005, p. 526.

¹¹ Ivi, p. 83a-b.

do dio.¹⁴ L'interpretazione 'precristiana' che Lattanzio aveva proposto del testo ermetico si era imposta e aveva trovato costante accoglienza nei secoli successivi.¹⁵

Lattanzio, a sua volta, seguiva una via apologetica già aperta quando presentava Platone come un anticipatore della rivelazione cristiana, e, più in particolare, della venuta di Cristo, di cui Platone avrebbe annunciato la natura divina. I luoghi platonici più frequentemente evocati per il preannuncio della divinità del Cristo sono *Timeo* 28 b-c ove si afferma che il mondo è stato generato da dio e la pseudo-platonica *II Lettera*, dove, alla p. 312e, si parla di tre Re con dignità gerarchica: già Clemente Alessandrino interpretava questo luogo in senso trinitario.¹⁶ L'origine platonica della divinità del figlio di dio trovava però in Lattanzio una precisazione significativa: Platone sarebbe stato dipendente, su questo punto, da Ermete. Da questa ricostruzione della dipendenza di Platone dai testi ermetici prende inizio la tesi di una riposta sapienza egiziana che starebbe alla base della filosofia greca, destinata a durare anche oltre gli studi di Isaac Casaubon, che, all'inizio del Seicento, daterà gli scritti del *Corpus Hermeticum* al secondo o terzo secolo dopo Cristo.

Della tradizione nata con Lattanzio, nella quale Ermete era considerato all'origine dell'attribuzione al figlio di dio di una natura divina, Sozzini poteva trovare quotidianamente una impressionante sintesi nella tarsia del Duomo di Siena che inaugura il percorso del visitatore attraverso

la ricostruzione dei presentimenti pagani del Cristianesimo. Ermete vi è raffigurato nell'atto di donare, con la mano destra, «licteras et leges» agli egiziani, mentre la mano sinistra è appoggiata su un cartiglio nel quale figura una scritta debitrice nei confronti del passo dell'*Asclepius* sul quale Lattanzio si era fondato per attribuire a Ermete una prefigurazione della divinità del Cristo. La frase così suona: «Deus omnium creator secum (per secundum) deum fecit visibilem et hunc fecit primum et solum, quo oblectatus est et valde amavit proprium filium qui appellatur sanctum verbum», ed è ricavata dalla traduzione latina del testo ermetico citato da Lattanzio, quale compare nella stampa romana del 1474 delle *Divinae Institutiones*. La tarsia raffigurante Ermete Trismegisto era poi seguita, nelle navate, dalle tarsie raffiguranti le Sibille pagane che avrebbero in vario modo presentato il Cristianesimo. Anche la raffigurazione delle Sibille e i vaticini che anticiperebbero la rivelazione cristiana riportati nelle tarsie dipendevano strettamente dalle *Divinae Institutiones* di Lattanzio.¹⁷ Del resto, la convinzione di una dipendenza di Platone dagli oracoli delle Sibille sarà poi ripetuta, in tempi più recenti, dallo Scaligero e da Vanini. Avendo sentito gli oracoli delle Sibille vaticinare di un figlio generato da dio e non conoscendo il vero figlio di dio, Platone lo avrebbe erroneamente identificato con il mondo.¹⁸

Il pavimento del Duomo recava poi tangibile testimonianza dell'intervento di Marsilio Ficino sulla interpretazione del ruolo di Ermete Trismegisto nella diffusione della credenza trinitaria. L'Ermete Trismegisto di Siena risale agli anni '80 del '400. La traduzione del *Corpus Hermeticum* era stata ultimata dal Ficino nel 1463. Nell'*Argumentum* premesso alla traduzione del *Corpus Hermeticum*, Ficino, alla luce di Cicerone e di

¹⁴ Cfr. L. CAECILI FIRMIANI LACTANTI *Epitome Divinarum Institutionum*, texte critique par M. PERRIN, Paris 1987, 37, 1-5: «Deus in principio antequam mundum institueret, de aeternitatis suae fonte deque divino ac perenni spiritu suo filium sibi ipse progenitum incorruptum fidelem, virtuti ac maiestati patriae respondentem. Hic est virtus, hic ratio, hic sermo dei, hic sapientia. Hoc "opifex", ut Hermes ait, et "consiliatore", ut Sybilla, et praeclaram et mirabilem huius mundi fabricam machinatus est. Denique ex omnibus angelis, quos idem deus de suis spiritibus figuravit, solus in consortium summae potestatis adscitus est, solus deus nuncupatus. "Omnia enim per ipsum et sine ipso nihil" [J. 1, 3]. Denique Plato de primo ac secundo deo non plane ut philosophus, sed ut vates locutus est, fortasse in hoc Trismegistum secutus. Cuius verba de Graecis conversa subieci: "Dominus et factor universorum, quem deum vocare existimavimus, secundum fecit deum visibilem et sensibilem. Sensibilem autem dico non quod ipse sensum accipiat, sed quod in sensum mittat et visum. Cum ergo hunc fecisset primum et solum et unum, optimus ei apparuit et plenissimus omnium bonorum"».

¹⁵ Se ne veda la importante ricostruzione ad opera di P. SINISCALCO, *Ermete Trismegisto profeta pagano della rivelazione cristiana*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», CI, 1966-67, pp. 83-117.

¹⁶ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati*, V, 14. Per altri riferimenti all'interpretazione trinitaria di questi testi di Platone cfr. SINISCALCO, *Ermete Trismegisto*, cit., p. 95. Per il *trait d'union* tra Platone e il dogma trinitario fornito dal neoplatonismo cfr. P. AUBIN, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris 1992.

¹⁷ Cfr. R. GUERRINI, *Ermete e le sibille. Il primo riquadro della navata centrale e le tarsie delle navate laterali*, in M. CACIORGNA - R. GUERRINI, *Il pavimento del duomo di Siena*, Siena 2004, pp. 13-15. Per la derivazione dell'iconografia del pavimento del Duomo di Siena da Lattanzio cfr. ID., *Le Divine Institutiones di Lattanzio nelle epigrafi del Rinascimento. Il collegio del Cambio di Perugia e il pavimento del Duomo di Siena*, «Annuario dell'Istituto storico Diocesano di Siena», 1992-93, pp. 5-38.

¹⁸ Cfr. G. C. SCALIGERO, *De subtilitate*, XLI, 3, Francofurti 1582, pp. 227-228: «Praeterea rectissime [Plato] dixit a Deo genitum Deum. De mundo autem quomodo? [...] Haec igitur cum legisset apud veteres profetas ac Sybillas, de domino Jesu filio Dei vaticinantes [...] ostentavit nobis»; cfr. G. C. VANINI, qui dipendente dallo Scaligero, *Amphitheatrum aeternae providentiae*, exercitatio IV, in L. CORVAGLIA, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, 4 voll., Milano 1933-34 (rist. fotom. Galatina 1990), I, p. 9: «Primo docent falso a nobis asseri, mundum a Deo creatum, cum potius genitus sit, iuxta Platonis sententiam in Timaeo. [...] Haec Platonis inscitia, tanquam ex prophetis libris de Filio Dei vaticinantibus male ab ipso cointellectis deducta [...]».

Lattanzio, rivedeva la cronologia proposta da Agostino nel *De Civitate Dei*, 18, 39, secondo la quale Ermete sarebbe stato di alcune generazioni posteriore a Mosè; per Ficino, invece, Ermete sarebbe contemporaneo di Mosè, «contemporaneus Moysi», come viene presentato nel pavimento di Siena, ad accentuarne l'omogeneità con la cultura ebraica.¹⁹ Sempre nell'*Argumentum*, Ficino aveva rilanciato la tesi della dipendenza di Platone da Ermete, inserendo quest'ultimo in cima alla lista dei *prisci theologi* ripresa dalla *Theologia platonica* di Proclo.²⁰ E Ficino aveva fatto propria anche la tesi di Lattanzio di una prefigurazione della trinità in Ermete:

Mercurio Trismegisto, philosopho Egiptio più antico lungo tempo che' greci philosophi, il quale per la sua infinita cognitione et intelligentia sopra umano ingegno dagli Egiptii e Greci appellato fu Dio, espressamente pone tre proprietà nella divina substantia, cioè potentia, sapientia et bonità. La potentia chiama lui et etiam e Christiani teologi el padre, la sapientia el figliuolo, la bonità lo spirito sancto.²¹

È comunque evidente che la convinzione di Sozzini relativa alla fonte ermetica della divinità del Cristo non deriva solo dal familiare pavimento del Duomo di Siena: basterebbe, a dimostrarlo, il fatto che lo stesso Sozzini riporta la tesi avanzata per la prima volta da Lattanzio e poi ripresa in tutto il Medioevo, secondo la quale lo stesso Platone dipenderebbe da Ermete Trismegisto. Inoltre, Fausto fa riferimento ad «alcuni» che hanno utilizzato Ermete per avallare il dogma trinitario. I nomi non mancano e sono illustri: il primo, lo si è visto, è quello di Lattanzio, ma la cosa più probabile è che il Sozzini pensi proprio a Marsilio Ficino. Si ricorderà che la traduzione del *Corpus Hermeticum* era stata commissionata a Ficino da Cosimo de' Medici, e Fausto, a Firenze, aveva servito nella casa dei Medici, come segretario di Isabella, sorella di Francesco, e del marito Giordano Orsini, e si era trovato dunque immerso nel luogo dal quale la lettura di un Platone e di un Ermete precristiani era stata autorevolmente e insistentemente rilanciata.

¹⁹ Cfr. S. GENTILE, *Ficino ed Ermete*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze 1999, pp. 19-26. Ma è da vedere tutta la magnifica documentazione sulla presenza di Ermete nella cultura platonica e rinascimentale contenuta in questo volume, pubblicato in occasione della mostra allestita presso la Biblioteca Medicea Laurenziana a Firenze dal 2/10/1999 all'8/1/2000.

²⁰ GENTILE, *Ficino ed Ermete*, cit., p. 20.

²¹ M. FICINO, *Di Dio et anima*, in *Supplementum ficinianum*, ed. P. O. KRISTELLER, 2 voll., Florentiae 1937 (rist. 1973), II, pp. 128-158: 132.

Ora è notevole che Fausto arricchisca il commento al Vangelo di Giovanni dello zio con numerosi rimandi a Platone, nel quale ravvisa la fonte dei maggiori errori teologici. Fausto parla di dogmi «platonica certe magis quam Christiana»,²² e di «errores platonici».²³ Contro un'antichissima tradizione, fatta propria da Marsilio Ficino, che inseriva platonismo, ebraismo e cristianesimo in una tradizione continuata e omogenea, e poteva così indicare nella filosofia platonica la conferma filosofica del dogma trinitario, Fausto individua nel pensiero platonico l'origine interamente pagana dell'interpretazione trinitaria del testo di Giovanni. Anzi, come si è visto, Fausto insinua che lo stesso Giovanni avesse precisato che Cristo «era» carne, per evitare una confusione col platonismo alla quale il suo vangelo si prestava: «Huic itaque malo, et simul omnibus, quae ex metaphorico loquendi modo, quo usus fuerat, oriri potuissent, prospiciens Johannes, aperte testatus est, Verbum hoc non substantiam quandam incorpoream, vel naturam divinam atque aeternam, sed hominem fuisse, et hoc pacto dubitationem omnem penitus sustulit».²⁴ Fausto riconosce dunque che l'inizio del Vangelo di Giovanni rischiava di essere facilmente confuso con un testo di ispirazione platonica e di questo rischio attribuisce a Giovanni piena consapevolezza, tanto che l'evangelista avrebbe tentato di neutralizzare l'interpretazione platonica del proprio testo inserendo quel famigerato «Et verbum caro fuit». Coloro che hanno tradotto il verbo greco ἐγένετο con «factum est» hanno dunque tradito così profondamente il testo giovanneo da trasformare una cautela contro il rischio di una interpretazione platonizzante in una prova di platonismo: «Et licet hoc ipse apertissimis verbis utendo, optime praestiterit, non destitit tamen nobis et veritati adversarius Satan, quoad hominibus persuasit, vocem ἐγένετο non fuit, sed 'factum est' hoc loco significare, atque effecit, ut, quod validissimum semper argumentum fuisset ad errores hosce Platonicos ex Christi ecclesia exterminandos, omnis fallaciae potissimum fundamentum extiterit».²⁵ In questa operazione si era certamente distinto Lattanzio che, come si è visto, avvicinava Ermete, le Sibille e Platone proprio al Vangelo secondo Giovanni.²⁶

Fausto, dunque, appoggia il suo antitrinitarismo sulla tesi della estra-

²² SOZZINI, *Explicatio*, cit., p. 78b.

²³ Ivi, p. 83b.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Cfr. il testo delle *Divinae Institutiones*, cit. sopra, nota 14.

neità del platonismo all'orizzonte cristiano, quel platonismo responsabile delle interpretazioni aberranti dei testi fondanti del Cristianesimo. Tanto Marsilio Ficino si era adoperato, sulle orme di Lattanzio, a rivendicare una comunanza tra platonismo e cristianesimo, tanto ora Fausto si impegna a sostenere l'assoluta alterità delle due tradizioni. L'interpretazione erronea del verbo ἐγένετο dell'inizio del Vangelo di Giovanni appare così carica di una lunga tradizione che si sarebbe proposta di riunire quello che lo stesso Giovanni aveva tentato di separare e di opporre.

È vero che Fausto parla anche, genericamente, della filosofia greca, come fonte dell'errore trinitario. Subito dopo aver fatto risalire ai Platonici l'interpretazione divina del Verbo, Sozzini aggiunge infatti un richiamo alla filosofia greca in generale, riferendosi a coloro che si dedicano ad essa piuttosto che alla parola di dio: «aliqui, dum Graecae Philosophiae libentius, quam Dei verbo dies noctesque dant operam».²⁷ Che però il bersaglio critico specifico di Fausto sia Platone e che ad esso non possa essere accomunata la filosofia aristotelica, lo confermano due commenti, uno più breve, uno più ampio, agli *Elenchi sophistici* di Aristotele, riuniti sotto il titolo unitario di *Elenchi sophistici a Fausto Socino senensi in gratiam amicorum explicati, et exemplis theologicis illustrati*,²⁸ nei quali Fausto illustra con esempi tratti dalle Scritture i casi di sillogismi e di confutazioni fallaci analizzati da Aristotele negli *Elenchi sophistici*.

Fausto Sozzini non era nuovo al cimento diretto con il testo aristotelico. Ancora a Siena aveva criticato il commento alla *Retorica* aristotelica di Alessandro Piccolomini a proposito della interpretazione del 'verosimile' e del 'segno non necessario'.²⁹ Ormai emigrato in Polonia, Fausto

²⁷ Ivi, pp. 79b-80a.

²⁸ Figurano alle pp. 629-650 del primo volume degli *Opera omnia*, cit.

²⁹ Il testo di Fausto è conservato nel ms. OV 15, fasc. 2 della Biblioteca comunale di Siena: Del Frastagliato Intronato, *Brevissima dichiarazione della differenza ch'è tra il segno non necessario, il quale è come l'universale verso il particolare, e il verosimile di cui parla Aristotele nel secondo capo del primo libro della sua retorica*. Fausto vi contesta l'interpretazione che della differenza tra verosimile e segno non necessario aveva dato Alessandro Piccolomini nella sua *Copiosissima parafrase nel primo libro della Retorica d'Aristotele*, edita a Venezia nel 1565. Secondo il Piccolomini verosimile è la proposizione (ad es. «i pallidi sono infermi») e il segno è il soggetto di quella proposizione (il pallore è segno del predicato, ossia della malattia). Secondo Fausto, invece, nel verosimile la cosa che è indizio di un'altra la precede sempre né può mai seguirla, e ne è causa; mentre nel segno quella che tiene luogo di soggetto è conseguenza di quella che tiene luogo di predicato. Es: «I vecchi sono avari»; «i pallidi sono infermi». In entrambi i casi una cosa dà indizio di un'altra: la vecchiezza dell'avarizia e il pallore della malattia, ma l'avarizia segue ed è causata dalla vecchiezza e non viceversa e, al contrario, il pallore segue

non ha perso l'antica passione per i testi aristotelici. Privo della sua biblioteca, o di quella dei Medici per la cui casa aveva servito, malgrado la mancanza della *Retorica* e della *Poetica*, per le quali dice esplicitamente di dover citare a memoria, dubitando della correttezza dei suoi ricordi,³⁰ Fausto ha evidentemente sotto mano una edizione degli *Elenchi sophistici* cui dedica un commento più breve e uno più ampio.

Il commento agli *Elenchi sophistici*, edito postumo a Racovia nel 1625 e poi ristampato nell'insieme degli *Opera* di Fausto, è un testo incompiuto, e, come ci avverte il curatore, non rivisto dall'autore. Il testo presenta una traccia evidente della polemica sul battesimo degli adulti, ovvero del *De baptismo aquae Disputatio*, un insieme di scritti che saranno stampati a Racovia solo nel 1613, ma che erano stati ultimati da Fausto a Cracovia il 15 aprile 1580. Il che permette di indicare nel 1580 la data *post quem* della compilazione del commento al testo aristotelico. Il commento, come si diceva, si compone di due scritti: una spiegazione breve e una più ampia. Soprattutto nella spiegazione più ampia Fausto si impegna a discutere i casi di falsi sillogismi e false confutazioni, analizzati da Aristotele, e a teorizzare e distinguere con una chiara teoria i casi di *aequivocatio* o omonimia da quelli di anfibia. Fausto è interessato alla problematica della struttura delle fallacie argomentative in quanto tale. La sua passione per la logica e l'analisi del linguaggio è rimasta immutata dai tempi della polemica senese con Alessandro Piccolomini. Lo rivela l'impegno profuso nello spiegare la struttura dell'anfibolia e della *aequivocatio*, e nel discutere in quali dei due casi debbano essere catalogati esempi celebri di argomentazioni fallaci.

dall'infermità ma non viceversa. La prima proposizione è dunque un esempio di verosimiglianza, mentre, nella seconda, il pallore è un esempio di segno non necessario.

³⁰ *Elenchi sophistici*, in SOCINI *Opera omnia*, cit., I, p. 639b. Fausto si impegna lungamente nel tentativo di ben distinguere ciò che molti dotti avrebbero invece confuso, quando hanno classificato come anfibia quelli che a Fausto appaiono chiari casi di equivocazione. Per questo discute il pronunciamento, riportato da Erodoto, con il quale l'oracolo risponde a Creso che sta portando l'esercito contro Ciro: «Croesus Halim superans magnam pervertet opum vim». Secondo Fausto l'ambiguità di questa frase non configura un caso di anfibia. A Fausto sembra di ricordare che nella *Poetica* o nella *Retorica* Aristotele facesse menzione di questo esempio, e che proprio nella *Poetica* Aristotele riferisse la risposta dell'oracolo all'enigma. Se il ricordo è corretto, conclude Fausto, possiamo asserire che le parole dell'oracolo configurano un caso di equivocazione, ovvero di ambiguità dovuta non alla costruzione della frase ma ad un duplice senso delle parole. In realtà Aristotele citava le parole dell'oracolo nella *Retorica* III, 5, 1047a, 38. Ma nella sostanza il ricordo di Fausto è corretto, perché Aristotele riferiva questa frase ad un caso di ambiguità intenzionale dietro la quale si riparano normalmente gli oracoli, ovvero ad un enigma, nel senso di Fausto.

Ma, oltre alla esegesi di Aristotele, c'è un altro interesse che domina nei due commenti. Già nel titolo Fausto avverte che si servirà di esempi tratti dalla teologia per illustrare gli errori nelle argomentazioni: gli *Elenchi sophistici* sono «exemplis theologicis explicati». In realtà, più che di una esemplificazione delle fallacie elencate da Aristotele, il commento agli *Elenchi sophistici* si presenta come una analisi alla luce del testo aristotelico di quelli che Fausto considera i maggiori errori teologici in ambito cristiano, e Aristotele diviene il migliore alleato per smascherare le fallacie di coloro che hanno interpretato il testo scritturale in modo da ricavarne la prova della divinità di Cristo.

Le fallacie nell'argomentazione, secondo Aristotele, si riconducono a tredici casi: sei riguardano le parole stesse e sette la cosa. Sono le fallacie *de dicto* quelle che interessano particolarmente Fausto. Il primo caso di fallacia nelle parole si ha nell'*aequivocatio* o omonimia, e può prodursi quando una parola o una frase è passibile di più significati. Il peso che l'equivocità semantica aveva avuto nelle dispute teologiche era del resto già stato segnalato nel Concilio di Firenze. Nella seduta del marzo 1439 Andrea Chrisoberges, esprimendosi in greco, faceva notare al Metropolita di Efeso che l'accordo tra latini e greci era stato reso impossibile dalla duplicità di senso delle parole. Ovvero, secondo il resoconto latino: «propter aequivocationem vos duo non potestis convenire [in theologia communi Latinorum et Graecorum]». ³¹ Fausto è dunque in linea con l'attenzione alle fallacie argomentative in materia teologica quando, nella spiegazione breve degli *Elenchi sophistici*, come esempio di fallacia dovuta all'omonimia in una parola, propone il seguente sillogismo:

Is, per quem mundus sit factus, necesse est, ut extiterit ante creationem coeli et terrae

Per Christum mundus est factus

Ergo Christus extitit ante creatum coelum et terram ³²

La parola *mundus*, commenta Fausto, può significare sia il mondo presente, sia quello futuro, ovvero il mondo della salvezza nel quale i beati conosceranno la nuova vita. Nella premessa maggiore il termine *mundus* è assunto nel primo senso, nella minore nel secondo. Per questo il sillogismo è viziato e la conclusione infondata.

³¹ S. I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Firenze 1972, p. 244: «Ciò che crea ambiguità (ἀμφιβολία) è piuttosto la stessa somiglianza (ὁμοιότητα) delle parole».

³² *Elenchorum sophisticorum explicatio brevior*, in SOCINI *Opera omnia*, cit., I, p. 629a.

Proprio nei casi di omonimia, chiarirà nel commento più ampio agli *Elenchi sophistici*, si annida la maggior parte degli errori teologici. Ad esempio, la credenza che il pane nella Cena del Signore sia il corpo naturale di Cristo deriva solo dalla duplice accezione – metaforica o propria – delle parole «corpo di Cristo». ³³ Il sofisma di equivocazione o omonimia può aver luogo in una o in più parole: se in una sola parola, il sofisma si verifica quando questa parola è passibile di più sensi propri, oppure di un senso proprio e di un senso figurato, oppure di un senso figurato in due figure diverse. Ne segue che una stessa parola è passibile di tre tipi di fallacia per equivocazione. Come esempio del primo di questi, quando cioè una parola è presa in due diversi sensi, entrambi propri, Fausto porta il verbo *ἐγένετο* in *Giovanni* 1, 14. Quel verbo significa propriamente sia *factum est* sia *fuit*; l'errore si è verificato quando il verbo che si sarebbe dovuto rendere con *fuit*, come tutto il contesto lascia capire, si è invece reso con *factum est*. «È sorprendente – nota Fausto – come da questa diversa traduzione del verbo *ἐγένετο* sia scaturito un senso della frase completamente diverso rispetto a quello che si sarebbe ottenuto traducendo *ἐγένετο* con *fuit*, e si sia giunti ad una interpretazione che ha prodotto molti turbamenti nelle questioni teologiche». ³⁴

Un esempio di parola assunta ora in senso proprio ora in senso figurato è la parola *mundus*, che può essere assunta in senso proprio (a indicare il globo terrestre) o figurato (a indicare lo stato futuro dei beati e dell'immortalità). Di qui l'errore di aver interpretato in senso proprio la frase di *Giovanni*, 1, 10, riferita a Cristo: «Mundum per ipsum factum est». ³⁵ Un stesso nome, poi, può essere assunto in senso proprio o analogico. L'esempio, in questo caso, è il nome 'dio' che talvolta è attribuito agli angeli e talaltra agli uomini. Il nome 'dio', infatti, oltre a indicare il sommo rettore del mondo è usato talvolta anche per designare qualunque ente dotato di una qualche potenza. Si veda l'uso che ne ha fatto Erasmo nell'adagio «l'uomo è un dio per l'uomo». Addirittura lo stesso dio, nella Scrittura, è talvolta indicato come *Deus deorum*, «per cui, conclude Fausto, non sono in alcun modo giustificabili coloro che, sulla base del semplice nome di Dio attribuito talvolta a Cristo nelle Scrittura, han-

³³ *Elenchorum sophisticorum explicatio fusior*, in SOCINI *Opera omnia*, cit., I, p. 631b.

³⁴ Ivi, p. 635b: «ex quo mirum est quam diversus sensus oriatur, atque ejusmodi, qui in re Theologica multas turbas dedit».

³⁵ Ivi, p. 636a.

no concluso che egli era lo stesso Dio e la stessa essenza del suo Padre. Essi furono ingannati dall'equivocità del nome 'Dio'.³⁶

Il terzo tipo di *aequivocatio* in una parola si ha quando un vocabolo è trasferito dal suo significato figurato più comune ad un altro significato figurato meno corrente. Si prenda la parola 'creatura'. Ebbene, 'creatura' in qualche luogo è usata figuratamente per intendere 'ogni uomo', ma talvolta il senso è metaforico, e non si riferisce a tutti gli uomini ma solo a quelli rigenerati in Cristo.³⁷ Un altro esempio è quello di 'sposo'. Quando Cristo è detto 'sposo della Chiesa', alcuni, pensando che lo sposo non può essere che uno solo, e notando che anche dio è detto sposo della Chiesa, ne traggono la conseguenza che Cristo è dio. In entrambi i casi il nome 'dio' è usato metaforicamente, ma l'uso della metafora è diverso poiché dio è detto sposo della Chiesa per motivi diversi da quelli per cui Cristo è detto sposo. Nel caso di dio la metafora indica il legame di amore che unisce dio alla sua Chiesa, nel caso di Cristo il fatto che egli era un uomo.³⁸ In questo caso siamo di fronte ad una metafora non univoca nei luoghi nei quali è utilizzata.

L'anfibolia consiste invece nella ambigua costruzione della frase.³⁹ Si ha anfibolia quando l'intera frase è suscettibile di più significati, rimanendo immutato il significato dei singoli termini. Nelle Scritture si trovano esempi clamorosi di luoghi che hanno dato occasione a fallacie interpretative riconducibili all'anfibolia. Si tratta degli enunciati nei quali il verbo *sum* regge un soggetto e un predicato senza che la frase sia sufficiente a determinare quale vocabolo sia il soggetto e quale il predicato. Senza sorpresa del lettore Fausto esemplifica questo caso con il Vangelo secondo Giovanni 1, 1: «Et Deus erat verbum», un buon esempio di enunciato nel quale è incerto se il soggetto sia «Deus» oppure «verbum», e, di conseguenza, è incerto quale sia il predicato. La proposta di Fausto, naturalmente, è di considerare «Deus» come predicato e «verbum» come soggetto. Il verbo era dio, ossia dotato di potenza divina. Negli *Atti* 8, 17, poi, troviamo il seguente enunciato: «Credo filium Dei esse Jesum

³⁶ Ivi, p. 637a.

³⁷ Ivi, p. 636a, in riferimento a *Ad Colossenses* 1, 15, dove Cristo è detto «primogenitus omnis creaturae»: «Neque enim vulgo animadversum est, isto in loco 'creaturae' nomen non propriam, sed figuratam significationem habere; cum tamen figurata significatio ista, apud scriptores Novi testamenti non infrequenter habeat usum».

³⁸ Ivi, p. 636b.

³⁹ Ivi, p. 632b.

Christum». L'interpretazione corretta, secondo Fausto, è quella che segue ponendo *Jesum Christum* come soggetto.⁴⁰ Come si vede, in questo caso, la disposizione naturale della frase risulta invertita, ma Fausto si ritiene autorizzato a farlo in base a casi analoghi riscontrabili nel testo sacro, e da lui puntigliosamente avanzati a giustificare lo scioglimento dell'anfibolia proposto.

La lezione aristotelica torna opportuna anche per regolare i conti con altri eretici. Molti errori di costoro sono da classificarsi come fallacie materiali, ovvero riguardano non le parole ma le cose stesse. Nella fallacia 'di accidente', nella quale una caratteristica che compete a qualcosa solo per accidente è giudicata appartenere alla cosa in assoluto è caduto Francesco Pucci quando ha dedotto la salvezza in Cristo di tutto il genere umano a partire dalla somiglianza tra Adamo e Cristo. Nella *ignoratio elenchi* sono caduti invece Ferenc Dávid e tutti quelli che intendono riferito alla adorazione di Cristo quel che invece si riferisce all'invocazione. Nell'errore di petizione di principio, infine, sono occorsi Wujek e Bellarmino a proposito della divinità di Cristo.⁴¹ Lungamente, poi, Fausto si sofferma sulla fallacia di coloro che hanno ritenuto il battesimo necessario per la salvezza. Stavolta nel commento sociniano risuona l'eco del *De baptismo aquae Disputatio*, un insieme di testi nei quali Fausto entrava

⁴⁰ Ivi, p. 641b.

⁴¹ Su Francesco Pucci cfr. CANTIMORI, *Eretici italiani*, cit., capp. 31-33 e di Luigi Firpo i saggi dedicati a Pucci poi raccolti in *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli 1996. Si veda poi la prefazione alla edizione del *De praedestinatione* del Pucci, a cura di M. BIAGIONI, Firenze 2000, e la monografia di E. BARNAVI e M. ELIAV-FELDON, *Le périple de Francesco Pucci. Utopie, hérésie et vérité religieuse dans la Renaissance tardive*, Paris 1988, sulla quale si vedano le osservazioni di M. BIAGIONI, *Prospettive di ricerca su Francesco Pucci*, «Rivista storica italiana», CVII, 1995, pp. 133-152. Sulla polemica di Francesco Pucci con Fausto Sozzini, cfr. M. BIAGIONI, *La ragione dell'immortalità: la disputa tra Francesco Pucci e Fausto Sozzini 'De statu primi hominis ante lapsum'*, in *Faustus Socinus ad his Heritage*, ed. L. SZCZUCKI, Kraków 2005, pp. 53-89. Su F. Dávid, cfr. S. KOT, *Le mouvement antitrinitaire au XVI^{ème} et au XVII^{ème} siècle*, «Humanisme et Renaissance», IV, 1937, pp. 16-58 e 109-156 (ne esiste una edizione in estratto 1937, senza indicazione di editore): pp. 109 e sgg. Sulla polemica del Dávid con Fausto Sozzini cfr. G. H. WILLIAMS, *The Christological Issues between Francis Dávid and Faustus Socinus during the Disputation on the Invocation of Christ, 1578-1579*, in R. DÁN · R. PIERNAT, *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, Budapest-Leiden 1982, pp. 287-321. Quanto alla polemica con il gesuita Jakub Wujek, essa coglie occasione dalla pubblicazione, nel 1590, da parte dello stesso Wujek dell'opera *O Bóstwie Syna Bozego*, nella quale, a proposito della divinità di Cristo e dello Spirito santo, il gesuita riproduceva argomenti sviluppati già da Bellarmino. Fausto Sozzini interviene con un'ampia *Responso ad libellum Jacobi Wuięki... de Divinitate Filii Dei et Spiritus Sancti*, composta nel 1592, tradotta in polacco dal discepolo Piotr Stoński (Statonius) e stampata nel 1593; l'edizione del testo latino segue nel 1595 ed è poi inclusa negli *Opera omnia*, cit., II, pp. 529 e sgg.

nel vivo delle questioni che si erano agitate attorno al movimento anabatista a proposito della validità del battesimo dei neonati e della necessità del battesimo per immersione degli adulti. Nel commento agli *Elenchi sophistici*, le tesi di Marcin Czechowicz, che aveva sostenuto la necessità del battesimo degli adulti per conseguire la salvezza, vengono ricondotte ad una fallacia per anfibia. ⁴²

Gli esempi teologici che illustrano le fallacie per equivocazione o per anfibia sono molto numerosi, ma anche solo gli esempi riportati sono sufficienti a mostrare come gli *Elenchi sophistici* aristotelici siano utilizzati da Fausto Sozzini per istruire un controcanto al commento al Vangelo secondo Giovanni, associando Aristotele nell'impresa di mostrare le fallacie di coloro che hanno interpretato in senso trinitario il testo sacro. Per stabilire quale sia il modo giusto per disambiguare una parola o una frase lo strumento adeguato è l'analisi dell'uso della stessa frase o parola in contesti simili, ossia la filologia che Fausto, assieme a Lelio, aveva appreso dal Valla, ma prima ancora di applicare lo strumento filologico è necessario rendersi conto che una frase o una parola sono passibili di più significati. Di qui il ruolo insostituibile di Aristotele, definito da Fausto: «diligentissimus ac perspicacissimus». ⁴³ Se non si permette che Aristotele renda attenti alla duplicità dei significati della parole e delle frasi non si sospetterà nemmeno che un passo sia suscettibile di un significato diverso da quello che una inveterata tradizione infarcita di platonismo gli ha attribuito. Aristotele, insomma, è il perfetto antidoto alle interpretazioni fallaci della Scrittura indotte dalla tradizione platonica. Lungi dall'essere all'origine delle oscurità che hanno facilitato l'affermarsi del dogma trinitario, Aristotele ha fornito gli strumenti per svelare gli errori di coloro che l'hanno costruito.

Ma, si obietterà, Aristotele fornisce uno strumento prezioso, e tuttavia neutrale per difendersi dalle letture errate della Scrittura. Ovvero, nessun contenuto specificamente aristotelico è fatto giocare da Fausto Sozzini contro Platone, quindi il senso della teologia sociniana può rimanere tanto antiaristotelico quanto antiplatonico, potendo gli *Elenchi sophistici* aiutare a dileguare anche errori che la stessa filosofia scolastica di

⁴² *Elenchi sophistici*, cit., pp. 647b-648a. Sulle ragioni della presa di posizione di Fausto Sozzini, cfr. WILLIAMS, *The Christological Issues between Francis Dávid and Faustus Socinus*, cit., pp. 312-313. Su Marcin Czechowicz cfr. L. SZCZUCKI, *Marcin Czechowicz. Studium z dziejów antytrinitaryzmu polskiego XVI wieku*, Warszawa 1964.

⁴³ *Elenchi sophistici*, cit., p. 640b.

impronta aristotelica possa aver introdotto della lettura delle Scritture. Ma se si riducesse il ruolo che la filosofia aristotelica ha giocato nell'eresia sociniana al solo strumento formale di disvelamento delle fallacie argomentative ci si farebbe sfuggire il senso profondo del pensiero di Fausto Sozzini. La scelta di Aristotele contro Platone per respingere il dogma trinitario è infatti solo un episodio di una più ampia scelta di campo. Se si dovesse cercare in un principio di fondo l'ispirazione filosofica sociniana, questa andrebbe indicata nella volontà di tenere separato il mondo da dio, contro il tendenziale panteismo delle filosofie neoplatoniche. Secondo Fausto Sozzini, dio è finito e separato dal mondo, e questa separazione è garanzia della libertà e della responsabilità morale dell'uomo; ⁴⁴ per questo il platonismo è in senso lato un nemico della metafisica sociniana, e Aristotele il suo alleato naturale.

Tanti anni dopo – siamo ormai nel 1662 –, il platonico Henry More non esiterà a individuare nei sociniani degli aristotelici, ovvero dei nemici filosofici, prima ancora che degli eretici: «Essi, se sono qualcosa in filosofia, sono del tutto aristotelici». ⁴⁵ Sulla questione del rapporto tra platonismo e trinità, del resto, Henry More adotterà una strategia adeguata all'attacco antiplatonico sociniano. Fin da uno dei primi scritti, il poema platonizzante *Psychozoia. A Platonic Song of the Soul*, del 1642, More imposta la sua difesa della trinità appoggiandosi sulle analogie con la triade neoplatonica composta di Padre, Intelletto e Amore, e rinviando a Plotino, Proclo, Filone e Ermete Trismegisto. ⁴⁶ Nel 1660, poi, More discuteva la trinità in *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, uno scritto poi inserito in traduzione latina negli *Opera Omnia* del 1674. In questo scritto la strategia di More si era fatta più complessa. In prima istanza More considerava l'argomento di coloro che, volendo negare il dogma

⁴⁴ Cfr. *Fragmentum cathechismi*, in SOCINI *Opera omnia*, cit., I, p. 685, dove la questione dell'infinità di Dio è posta in modo problematico, e, poi, *Epitome Colloquii Racoviae habiti anno 1601*, ed. L. SZCZUCKI - J. TAZBIR, Varsoviae 1956, pp. 18-19, ove Fausto si pronuncia positivamente per la finitezza di Dio: «Altera quaestio est: An essentia divina sit infinita. Non est, quia et rationi adversatur et nullo sacrarum litterarum loco affirmans sententia probari potest». Mi permetto di rinviare a M. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano 1988, pp. 159-160.

⁴⁵ Henry More to Lady Conway, 5 July 1662, in M. H. NICOLSON, *Conway Letters: The Correspondance of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends, 1642-1684*, revised edition by S. HUTTON, Oxford 1992, p. 204: «[Socinians] are but Aristotelians on Philosophy or nothing at all».

⁴⁶ Cfr. S. HUTTON, *Platonism and the Trinity: Anne Conway, Henry More and Christoph Sand, in Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, ed. by M. MÜLSOW - J. ROHLS, Leiden 2005, pp. 209-224.

trinitario, ne sostengono l'estraneità al cristianesimo, facendola derivare da influssi pagani e segnatamente dalla filosofia platonica.⁴⁷ Certamente Fausto Sozzini era stato tra coloro che avevano utilizzato questo argomento contro la trinità.⁴⁸ La risposta di More, in questo caso, procede in due tappe. In prima istanza, stavolta, More si impegna nel negare la piena sovrapponibilità della trinità cristiana alla triade neoplatonica. In seconda istanza, però, More afferma che, anche se la trinità cristiana fosse derivata dal platonismo, questo non sarebbe un argomento contrario a quel dogma, dal momento che i platonici l'hanno derivato, a loro volta, dall'ebraismo:

Concedamus antiquos Patres *Platonicos* fuisse, *Mysteriumque Trinitatis* inde in *Ecclesiam Christianam* introduxisse; non tamen continuo sequitur quod sit propterea *Paganicum Ethnicumve* *Mysterium*, cum *Pythagoras* et *Plato* illud non acceperint à *Paganis* vel *Ethnicis*, sed à doctis *Hebraeorum*, quemadmodum multi *Autores* asserunt, ipsosque *Hebraeos* à longa temporum serie recepisse tanquam divinam Traditionem; talisque *Platonismus* agnoscitur apud *Iamblicum* qui ipsum appellat φιλοσοφίαν θεοπαράδοτον. Et proculdubio nisi magna aliqua ratio subfuisset, homines tantae et tam profundae scientiae quantae erant *Pythagoras*, *Plato*, *Plotinus* aliique, propagando illi mysterio et enucleando nunquam tantum operae impendissent.⁴⁹

La risposta di More alle accuse degli antrinitari, insomma, era stata quella di riproporre la tesi di una antecedenza della cultura ebraica su quella platonica: Platone avrebbe assunto le idee della sua filosofia conformi al mistero trinitario dalla cultura ebraica. Come a suo tempo aveva sostenuto Agostino, Ermete Trismegisto, da cui, secondo Lattanzio, aveva attinto Platone, era stato preceduto dalla cultura ebraica. Avvicinandosi poi ancora di più al luogo del contendere, More si produceva in un commento dell'*incipit* del Vangelo secondo Giovanni opposto a quello dei due Sozzini; una vera e propria confutazione, argomento per argomento, dei commenti dei due senesi, peraltro non citati esplicitamen-

te.⁵⁰ In quel luogo More citava Filone l'Ebreo, a testimonianza del trinitarismo presente nel pensiero giudaico, asserendo che Filone avrebbe potuto essere usato come un «optimus [...] Commentator in primum hoc caput *Johannis*».⁵¹ Insomma la discussione tra More e gli antitrinitari sulla questione del platonismo del dogma trinitario si risolveva nel dissenso sull'origine esclusivamente platonica o non anche giudaica della dottrina, e, di conseguenza, sul platonismo del Vangelo secondo Giovanni. Ma sul tramite platonico non vi erano dubbi.

L'antiplatonismo di Fausto Sozzini, del resto, è in linea con il suo peculiare antitrinitarismo. Non erano mancati, infatti, tentativi di motivare l'antitrinitarismo con il carattere subordinato del figlio, interpretato comunque come una emanazione necessaria della natura del padre, in linea con i testi neoplatonici. Si era segnalato, in questa direzione, l'autore della prima e preziosa bibliografia del socinanesimo, Christoph Sand.⁵² Ma l'antitrinitarismo dei due Sozzini si basava sulla tesi della piena umanità del Cristo, ed escludeva comunque ogni interpretazione emanazionista nel rapporto tra Cristo e dio. Il problema non era quello del carattere subordinato del figlio rispetto al padre, come ancora era stato in coloro che avevano recuperato il platonismo per irrobustire con una forte iniezione filosofica l'arianesimo, e opporsi all'uso del platonismo che andavano facendo fin da Lattanzio i sostenitori della trinità, ma il carattere puramente umano del Cristo, anch'egli creatura umana, e non emanazione del primo principio, divino in quanto portatore di un'opera di redenzione affidatagli da dio, ma, per natura, pura «carne», come, secondo i due Sozzini, avrebbe detto Giovanni nel suo Vangelo. Per questo l'alleanza filosofica della esegesi sociniana può essere una sola, quella con Aristotele, appunto. In questa scelta di Aristotele contro Platone va ricercato l'apporto filosoficamente impegnato con il quale Fausto si sentì in dovere di soste-

⁵⁰ Si veda il cap. V, dedicato a dimostrare la divinità di Cristo, del libro I del *Magni Mysterii*, cit., pp. 58-61.

⁵¹ Ivi, p. 59.

⁵² Christoph Sand si era appunto impegnato nel mostrare come la triade neoplatonica implicasse una subordinazione e non l'eguaglianza della seconda ipostasi. Cfr. HUTTON, *Platonism and the Trinity*, cit., da vedere anche per la posizione di Anne Conway, anch'essa incline ad utilizzare il platonismo in senso arianizzante, il che spiega forse il fatto che proprio con Anne Conway More si sia lanciato in un giudizio così sprezzante sui sociniani. In questa direzione si veda S. HUTTON, *The Neoplatonic Roots of Arianism: Ralph Cudworth and Theophilus Gale*, in *Socinianism and its Role in the Culture of the XVIth and XVIIth Centuries*, ed. by L. SZCZUCKI - Z. OGONOWSKI, Warsaw-Lodz 1983, pp. 139-145.

⁴⁷ *Magni Mysterii Pietatis Explanatio*, in H. MORE, *Opera Omnia*, 2 voll., London 1674, I, p. 55: «Trinitas, inquit illi, in genere contra ipsam objectantes, nihil aliud est, nisi Paganicum quoddam atque Ethnicum figmentum è Philosophia Pythagorae aut Platonis accersitum, et doctrinae Ecclesiae per antiquos Patres insertum, quorum plerique erant *Platonici*».

⁴⁸ Si ritrova l'argomento anche in John Biddle. Cfr. *Apostolical and True Opinion concerning the Holy Trinity*, London 1650, citato in HUTTON, *Platonism and the Trinity*, cit., p. 211.

⁴⁹ MORE, *Magni Mysterii*, cit., p. 57.

nere l'interpretazione scritturale antitrinitaria proposta da Lelio, scegliendo per questo di respingere un aspetto importante della cultura umanistica nella quale era cresciuto, e opponendosi allo scioglimento del cristianesimo nella *philosophia perennis* di cui proprio il platonismo era stato il simbolo e la verifica.⁵³

⁵³ Per gli sviluppi di questa separazione del cristianesimo dal platonismo da parte di autori che operarono in area sociniana cfr. ora M. MULSOW, *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720*, Hamburg 2002, capp. III e VI.