



Pléthon et Cosme de Médicis

Brigitte Tambrun-Krasker

► **To cite this version:**

Brigitte Tambrun-Krasker. Pléthon et Cosme de Médicis: Platon et la tradition des mages. 2009.
halshs-00293398v2

HAL Id: halshs-00293398

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00293398v2>

Submitted on 10 Dec 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PLETHON ET COSME DE MEDICIS : LE RETOUR DE PLATON

Cosme de Médicis et Georges Gémiste Pléthon sont considérés comme deux acteurs de premier plan dans la *translatio* platonicienne qui a eu lieu au XV^e siècle. Marsile Ficin, dans la fameuse dédicace à Laurent de Médicis rédigée pour sa traduction des *Ennéades* de Plotin, publiée en 1492, les met en relation. Il rapporte des événements qui se sont déroulés en 1439 à l'époque du concile de Florence auquel Pléthon avait participé et que Cosme avait soutenu financièrement. Cosme, explique Ficin plus de cinquante ans après les faits, aurait « souvent » (*frequenter*) écouté le philosophe grec Gémiste surnommé Pléthon, et qui était « comme un autre Platon » (*quasi Platonem alterum*), discuter des « mystères platoniciens » (*de mysteriis Platoniciis disputantem*). Cosme en aurait été comme « inspiré » à « concevoir une sorte d'Académie ».¹

Néanmoins, comme l'ont souligné bien des commentateurs, Ficin procède dans ce texte à une reconstruction des faits et à une sorte de mise en scène ; par exemple, Ficin cherche à faire croire que Cosme de Médicis a été le patron, le mécène de Ficin dès l'enfance de celui-ci, ce qui est exagéré. De plus, comme l'a expliqué James Hankins, il ne faut pas déduire de ce témoignage, que Cosme de Médicis a fondé une Académie platonicienne dirigée par Ficin.

On sait qu'en 1462 Cosme confie à Marsile Ficin le précieux manuscrit des œuvres de Platon qu'il possède, car Ficin le remercie de ce don dans une lettre datée de septembre 1462. Mais bien que Cosme ait ainsi

¹ « Magnus Cosmos, senatus consulto patrie pater, quo tempore concilium inter Graecos atque Latinos sub Eugenio Ponifice Florentiae tractabatur, philosophum graecum, nomine Gemistum cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum de mysteriis Platoniciis disputantem frequenter audivit, e cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde academiam quandam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus ». MARSILIUS FICINUS, *Opera omnia*, Bâle 1576, repr. Turin 1962, p. 1537.

réellement patronné la traduction de Platon en latin, plusieurs commentateurs ont douté de l'intérêt que Cosme pouvait avoir pour la philosophie platonicienne. Arthur Field² montre que Cosme, contrairement à une idée répandue depuis le XVI^e siècle, n'a pas cherché à imposer une idéologie platonicienne pour soutenir son action politique. James Hankins fait valoir que les goûts littéraires de Cosme de Médicis étaient éclectiques. Depuis sa jeunesse, Cosme manifestait un réel intérêt pour la littérature et la philosophie morale ; ses annotations marginales dans de nombreux manuscrits de sa bibliothèque prouvent qu'il ne se comportait pas simplement en collectionneur. L'étude de sa bibliothèque³ et des traductions dont les dédicaces lui sont adressées,⁴ montre que ses centres d'intérêts étaient variés : on trouve en effet des œuvres d'histoire, de littérature religieuse et surtout de philosophie morale. Platon ne constituait pour Cosme que l'un de ses centres d'intérêt intellectuels parmi beaucoup d'autres. Il n'aurait pas spécialement soutenu la philosophie platonicienne.⁵

Faut-il alors également considérer la relation entre Cosme et Pléthon comme une fiction, Ficin ne mentionnant Pléthon que pour s'inscrire lui-même dans la lignée des platoniciens à la suite de Platon, Plotin, Pléthon ? Et peut-on aller jusqu'à soutenir que Cosme ait par la suite fait traduire Platon sans y trouver un intérêt particulier ? Tandis qu'Alison Brown reconnaît finalement que nous ne savons pas ce qui a décidé Cosme à commanditer la traduction de l'œuvre de Platon,⁶ Arthur Field, en 2002, en vient à admettre qu'il est néanmoins possible que les œuvres de Platon aient eu un attrait spécial pour Cosme et que c'est une question qui demeure ouverte.⁷ Dans ce cas, n'y aurait-il pas eu un centre d'intérêt

2 Voir son ouvrage intitulé *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press 1988, notamment pp. 24-47.

3 Voir J. HANKINS, *Cosimo de' Medici as a Patron of Humanistic Literature*, dans *Cosimo 'il Vecchio' de' Medici, 1389-1464*, edited by Francis AMES-LEWIS, Oxford, Clarendon Press 1992, pp. 69-94 ; A. C. DE LA MARE, *Cosimo and his Books*, dans *Cosimo 'il Vecchio' de' Medici, 1389-1464*, pp. 115-156 ; D. KENT, *Cosimo de' Medici and the Florentine Renaissance. The Patron's Oeuvre*, New Haven, Yale University Press 2000, pp. 33-38 ; Xavier E.J.B.D. VAN BINNEKE, *Per la biblioteca di Cosimo e Lorenzo de' Medici e la produzione di manoscritti a Firenze nel primo rinascimento*, « *Rinascimento* », XLI, 2001, pp. 199-223.

4 Voir J. HANKINS, *Cosimo de' Medici as a Patron of Humanistic Literature*, Appendix, *Works Dedicated to Cosimo de' Medici*, pp. 90-94.

5 Voir J. HANKINS, *The Invention of the Platonic Academy of Florence*, « *Rinascimento* », XLI, 2001, pp. 3-35.

6 Voir A. BROWN, *The Medici in Florence*, Firenze, Leo Olschki, Perth, University of Western Australia Press 1992, p. 221 : « We do not know what made Cosimo decide to commission the translation of Plato's opus ».

7 Voir *The Platonic Academy of Florence*, dans *Marsilio Ficino : His theology, his philosophy, his legacy*, edited by M.J.B. ALLEN and V. REES with M. DAVIES, Leiden, Boston,

commun à Cosme et Pléthon, qui aurait pu motiver le soutien de la traduction, au tournant des années 1460, d'un auteur aussi controversé que Platon ?

Dans un premier temps, nous examinerons qu'elle a été l'attitude de Pléthon à Florence pour déterminer, dans un deuxième temps, où pouvait se situer la véritable convergence d'intérêts entre Cosme et Pléthon.

Au début du XV^e siècle, la capitale de l'Empire byzantin se trouvait continuellement sous la menace d'une invasion turque. C'était dans l'espoir d'obtenir du secours de l'Occident latin, que l'empereur Jean VIII Paléologue, poursuivant la politique de rapprochement préconisée par son père Manuel II, menait de longues négociations avec la papauté d'une part et avec le concile de Bâle de l'autre. D'après le témoignage de Sylvestre Syropoulos, vers 1426 Jean VIII avait demandé à Gémiste son avis sur l'utilité pour les Byzantins d'aller en Italie à un concile d'union des Églises, mais le savant ne s'était pas montré favorable à un tel projet.⁸ Pourtant, quelques années plus tard celui-ci accepta de participer, comme conseiller laïc, aux travaux du concile de Ferrare-Florence.

Les Grecs continuent à cette époque à se considérer comme l'Empire universel des Romains⁹ alors que le territoire byzantin, se réduit désormais

Köln, Brill 2002, pp. 359-376 : 370 : « Nonetheless, it is possible that Plato's works did have a special appeal for Cosimo. This is still an open question ? ».

⁸ Voir V. LAURENT, Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence, (1438-1439), Paris, Éditions du C.N.R.S. 1971, p. 312, 1-17 et p. 313, n. 1.

⁹ Ainsi, en 1393, le patriarche Antoine IV, qui se dit lui-même « maître universel des chrétiens », adresse une lettre au Grand Duc de Moscou, Basile Ier qui avait demandé à son évêque de cesser de commémorer le nom de l'empereur. Il lui écrit : « Le saint empereur occupe une grande place dans l'Église. Il ne doit pas être comparé aux autres dirigeants et aux autres princes locaux. Car, depuis le début, les empereurs ont établi et confirmé la vraie foi dans tout l'oikouménè [...] Si, par la volonté de Dieu, les nations [= les Turcs] ont encerclé le siège du gouvernement impérial, l'empereur n'en continue pas moins d'être jusqu'à ce jour l'objet de la même approbation de l'Église, du même statut et des mêmes prières. Il demeure oint par le saint chrême et élu comme basileus et autokrator des Romains, c'est-à-dire de tous les chrétiens [...] En conséquence, il n'est pas convenable que vous, mon fils, disiez que nous avons une Église mais non un empereur [...] Écoute ce que Pierre, le prince des Apôtres, dit dans la première de ses épîtres générales : « Crains Dieu, honore le roi ». Il n'a pas dit « les rois », de telle sorte qu'on pourrait le soupçonner de parler de ceux qui sont appelés rois ici et là parmi les « nations ». Il a dit « le roi », montrant ainsi que le roi universel est unique [...] Car si d'autres parmi les chrétiens ont eux-mêmes pris le nom d'empereurs, ils l'ont fait par tyrannie et violence, et leurs actes sont contre nature et illégitimes », F. Miklosich et I. Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV-MCCCCII e codicibus manuscriptis bibliothecae Palatinae Vindobonensis*, Tomus posterior, Vindobonae 1862, Lettre CCCCXLVII, pp.191-192, texte cité par D. M. Nicol, *La pensée politique byzantine*, dans *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*, édition originale en langue anglaise réalisée sous la direction de

à quelques places fortes séparées les unes des autres.¹⁰ De l'autre côté, le pape Eugène IV qui risque d'être déposé par le concile de Bâle,¹¹ ne peut se permettre aucune concession doctrinale. Comment donc réaliser l'union des Églises qui permettrait d'obtenir des Latins une croisade contre les Ottomans ?

Les Grecs enseignent que l'Esprit Saint procède du Père, tandis que les Latins affirment qu'il procède du Père et du Fils (*Filioque*). Les Grecs demandent tout d'abord aux Latins de supprimer l'addition des mots *Filioque* au Credo : l'argument qu'ils invoquent à Ferrare est l'exigence de fidélité à la tradition conciliaire. Pléthon fait valoir lors de la troisième session du concile de Ferrare, que si le *Filioque* était présent dans les décrets des conciles œcuméniques, Thomas d'Aquin n'aurait pas utilisé « tous ces arguments et syllogismes » pour démontrer l'opportunité de l'addition du *Filioque* par les Latins ; il aurait suffi de montrer que la formule se trouvait anciennement dans le Symbole.¹² C'est alors que les Latins utilisent les arguments de Thomas d'Aquin¹³ pour prouver que le *Filioque* ne constitue pas une addition, mais un développement de la

J.H. Burns, Cambridge, Cambridge University Press 1988, édition en langue française réalisée par Jacques Ménard, Paris, PUF, 1993, pp. 68-69, dont je reprends ici la traduction.

¹⁰ Pléthon dresse un bilan réaliste de la situation : « Nous n'avons actuellement besoin de rien moins que d'être sauvés : nous voyons, en effet, ce qu'est devenu l'Empire des Romains. Toutes nos cités sont perdues, il nous en reste juste deux en Thrace, plus le Péloponnèse, encore pas tout entier, et l'une ou l'autre petite île » (Mémoire pour Théodore dans S. LAMBROS, *Palaiologeia kai Peloponnesiaka*, Athènes, t. IV, 1930 (pp. 113-135), p. 129, 13-17, trad. F. MASAI, Pléthon et le platonisme de Mistra, Paris, Les Belles Lettres 1956, p. 81, légèrement modifiée.

¹¹ Eugène IV sera déposé le 25 juin 1439, donc avant la signature du décret du concile de Florence (mais il n'en tiendra pas compte).

¹² Le 16 octobre 1438, lorsque les Latins exhibent un manuscrit qu'ils considèrent comme ancien, afin de prouver que la formule « Procédant du Père et du Fils » dans le Symbole, était bien déjà présente dans le décret du septième concile, Gémiste réplique : « Si l'Église romaine pouvait prouver ce que vous avancez présentement sur la foi de certains livres et de l'historien qui a disserté sur le sujet, ils auraient donc en ce cas fait œuvre superflue ceux qui ont écrit en faveur des Latins, je veux parler de Thomas et de ceux qui avant lui se sont efforcés de démontrer, dans une foule de traités et de livres, que votre Église a fait l'addition avec raison et opportunité. Ils auraient de la sorte omis, comme ne valant rien pour eux, la principale preuve de ce qu'ils avançaient ! Il leur eût en effet suffi, au lieu de tous ces arguments et syllogismes qu'ils ont inventés, d'affirmer que l'addition se trouvait anciennement dans le symbole et que celui-ci fut lu et approuvé avec elle au septième concile. Mais la preuve qu'il ne fut pas du tout mis en avant au septième concile comme vous le prétendez, c'est que ceux qui ont écrit en faveur des Latins n'en ont pas fait mention » (dans Les « Mémoires » du Grand Evêque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence, pp. 330, 26-332, 9, trad. V. LAURENT, pp. 331-333).

¹³ Somme contre les Gentils IV, ch. 25.

doctrine. Les Grecs sont donc finalement contraints d'accepter de débattre de la doctrine proprement dite.¹⁴

Selon Marc d'Éphèse, que Pléthon soutient (Marc d'ailleurs est son ancien élève), si l'Esprit procède du Père et du Fils, le premier principe ne peut plus être unique, et les Latins introduisent, même s'ils refusent de l'admettre, deux « causes » et deux « principes d'origine » dans la Trinité, ce qui compromet la monarchie du Père.¹⁵ Contrairement à ce que l'on pourrait croire, Pléthon ne fait pas preuve ici de duplicité en soutenant les orthodoxes radicaux. En effet, pour sa part, il est attaché à l'idée traditionnelle hellénique (liée à une interprétation de la *Lettre II* 312 e, attribuée à Platon) d'une stricte hiérarchie, interne au monde divin. Pour quelle raison ? Dans la tradition byzantine, la hiérarchie du monde divin doit servir de modèle au monde politique humain. Or Pléthon a pour sa part un projet politique qui consiste d'abord en une restauration de la hiérarchie dont la partie théologique du *Traité des lois* fournit le modèle. Donc la théologie latine lui paraît plus erronée que la théologie grecque, puisqu'elle éloigne encore davantage le christianisme de l'hellénisme qui n'admettrait pas l'égalité des personnes divines.

Mais à Florence, dès que les débats s'engagent sur la doctrine elle-même, les disputes sans fin ne semblent pouvoir aboutir à aucun accord.¹⁶ Selon Sylvestre Syropoulos, les Latins, feraient preuve d'une humeur « sophistique et querelleuse ». ¹⁷ (« Les Latins sont gens querelleurs et absolument impossibles à convaincre [...] là où les nôtres ont fourni tant de preuves irréfutables auxquelles ils n'ont rien à opposer de solide, les Latins enfilent néanmoins réponses sur réponses et, les donnant pour preuves, vont publiant : Nous l'avons faite la preuve [...] »).¹⁸ Entre les Grecs eux-mêmes, des discussions s'engagent aussi à l'infini,¹⁹ les uns étant partisans de l'addition, éventuellement sous une forme plus conforme à l'expression des pères Grecs (l'Esprit procéderait du Père par (*dia*) le Fils », les autres la refusant, tel Pléthon qui soutient Marc d'Éphèse.²⁰ Thomas d'Aquin fournit une mine d'arguments utilisables par les Grecs comme par les Latins, mais aucun des deux camps ne peut parvenir à l'emporter sur l'autre. La méthode syllogistique n'aboutit qu'à l'éristique. La référence appuyée à

14 Voir Les « Mémoires » de Sylvestre Syropoulos, p. 362, §13 ; p. 368, 18.

15 Voir ses *Syllogistika kephalaia*, Syllogisme 1 (dans *Patrologia Orientalis*, éd. R. GRAFFIN et F. NAU, t. 17, 368, 5-6 – 369, 1-11 et Syllogisme 17 (386, 22-37 – 387, 1-16).

16 Voir Les « Mémoires » de Sylvestre Syropoulos p. 372 ; p. 374

17 Voir Les « Mémoires » de Sylvestre Syropoulos, p. 394, 6.

18 Voir Les « Mémoires » de Sylvestre Syropoulos, p. 374, 15-20, trad. V. LAURENT, p. 375.

19 Voir Les « Mémoires » de Sylvestre Syropoulos, p. 424, 5 ; p. 438, § 6.

20 Voir Les « Mémoires » de Sylvestre Syropoulos, p. 446, §12.

l'autorité aristotélicienne est dénoncée par certains prélats. Ainsi, Isidore de Kiev déplore l'utilisation fréquente du syllogisme par les Latins car elle rendrait le schisme plus profond et le désaccord plus important et plus fort.²¹ Aristote est désormais retourné comme une arme contre les Grecs qui se considéraient comme les gardiens d'une tradition théologique authentique. Pourtant, Aristote lui-même n'appartient-il pas d'abord au patrimoine grec et ne se rattache-t-il pas à la tradition de sagesse hellénique ?

Alors, pour des raisons politiques, l'empereur demande aux Grecs, de chercher un « autre moyen de faire l'union ». ²² Pléthon, pour sa part, cherche « le moyen d'agir utilement d'autre manière ». ²³ L'Aristote logicien lui apparaissant comme un obstacle à l'union, il va dénoncer, mais en marge du concile, la sophistique d'origine aristotélicienne, et tenter de dégager Aristote du christianisme (notamment en critiquant sa conception de Dieu et de l'âme), pour permettre d'envisager une union beaucoup plus large et fondée à nouveau sur une tradition mais supposée de très haute Antiquité et universellement reconnue. Non seulement la christianisation d'Aristote va être visée, mais en outre, et en amont, c'est son « originalité », ou plus exactement sa dissidence par rapport à la tradition de Platon, qui va être dénoncée. Ainsi, Pléthon sera conduit à mener une critique beaucoup plus radicale que celle des platoniciens (notamment d'Atticus, de Porphyre, voire de Proclus), à l'encontre du Stagirite.²⁴

21 Voir J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, University Press 1959, p. 227 sgg. ; J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, New York, Kobenhaven, Köln, E.J. Brill 1991, second impression with addenda et corrigenda, p. 221 et p. 222, n. 145 ; selon J. Hankins, c'est à la lumière de telles prises de position, que l'on doit comprendre l'attaque de Pléthon contre Aristote dans le *De differentiis* et l'équation chez Georges de Trébizonde entre Aristote et l'orthodoxie latine.

22 Voir Les « Mémoires » de Sylvestre Syropoulos, p. 498, § 20.

23 Voir Les « Mémoires » de Sylvestre Syropoulos, p. 366, 21-22, trad. V. LAURENT, p. 367.

24 Pour s'en tenir à quelques exemples : lorsque Pléthon soutient qu'Aristote ne croit même pas que Dieu soit démiurge de l'univers, il suit Proclus (*Commentaire sur le Timée*, I, 295, 15-18, éd. DIEHL), pour qui Platon a posé, avant l'Univers, une Cause efficiente, de laquelle il fait dépendre l'existence de l'Univers, tandis qu'Aristote ne fait connaître de Cause efficiente pour aucun des êtres perpétuels. En effet, selon Proclus (*Commentaire sur le Timée*, I, 2, 21-29), suivi par Pléthon, les aristotéliciens déclarent que rien n'est cause efficiente des êtres perpétuels. Si Aristote fait néanmoins de Dieu la cause finale de l'univers, Proclus (*Commentaire sur le Timée*, I, 2 et 3 et *Commentaire sur le Parménide*, 983, 1-18) avant Pléthon, considère la conception aristotélicienne de la cause finale comme insuffisante.

De même, lorsque Pléthon critique la thèse d'Aristote selon laquelle le monde ne peut être à la fois engendré et perpétuel, il suit Proclus (*Commentaire sur le Timée*, I, 294, 19-28) et se souvient de la critique proclusienne de la corrélation entre engendré et périssable et entre inengendré et impérissable (*Commentaire sur le Timée*, I, 296, 1-12). Lorsque Pléthon soutient que, selon Aristote, le premier moteur n'est pas d'une nature radicalement différente de celle

A l'époque du concile de Ferrare et Florence, la question de la supériorité de Platon sur Aristote, ou d'Aristote sur Platon, faisait partie des débats à la mode en Italie ; elle était même abordée dans des dîners philosophiques.²⁵ En effet, après les premières traductions de Platon en latin au début du XV^e siècle, des doutes sur la valeur de la philosophie

des autres moteurs et que le dieu d'Aristote n'est pas transcendant par rapport au monde, Pléthon réemploie l'argumentation du Commentaire sur le Timée (I, 404, 7-21) sur cette question.

25 Ugo Benzi avait organisé à Ferrare un dîner philosophique auquel avaient participé des membres de la délégation grecque du concile et le marquis de Ferrare, Niccolò III d'Este (Voir M. BERTOZZI, *George Gemistos Plethon and the Myth of Ancient Paganism: From the Council of Ferrara to the Tempio Malatestiano in Rimini*, dans *Proceedings of the International Congress on Plethon and his Time (Mystras 26-29 June 2002)*, Athens-Mystras 2003, pp. 177-185 : 180-181). Ce dîner est décrit par le fils de Ugo, Socino, et par Aeneas Silvius Piccolomini. Si Pléthon n'a pas participé à ce dîner, il en a certainement entendu parler. Selon Socino Benzi, Ugo aurait fait un discours sur les causes et les principes des réalités, sur les mouvements célestes, sur l'éternité du monde, sur l'immortalité des âmes, sur les intellects et Dieu (Voir le texte : Socino Benzi, *Ugonis Vita* dans D.P. LOCKWOOD, *Ugo Benzi. Medieval Philosopher and Physician 1376-1439*, Chicago, The University of Chicago Press 1951, p. 31 et 155 ; voir aussi C.M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon*, p. 148 et n. 57 ; M. BERTOZZI, *George Gemistos Plethon and the Myth of Ancient Paganism*, p. 180). Or, il s'agit de thèmes qui sont tous présents dans l'opuscule de Pléthon *En quoi Aristote est en désaccord avec Platon* (improprement appelé *De differentiis*). Après la conférence de leur hôte, les Grecs auraient affirmé, selon Socino Benzi, qu'il n'avaient jamais entendu discours philosophique plus expert. En réalité, les invités auraient surtout acquiescé par politesse. Aeneas Silvius Piccolomini qui décrit le dîner vingt ans après l'événement, pour en souligner a posteriori l'importance, affirme que lors de cette réunion, des débats auraient eu lieu et qu'ils auraient tourné à l'avantage manifeste des Latins. (Il cherche ainsi à montrer que l'on aurait assisté au triomphe de l'Occident sur l'Orient.) Benzi aurait présenté tous les points sur lesquels Platon et Aristote semblent en désaccord l'un avec l'autre et véritablement en conflit, disant qu'il défendrait le point de vue que les Grecs jugeraient bon de réfuter. Ceux-ci auraient accepté le débat et selon Piccolomini, lorsque Ugo eut vaincu les philosophes grecs l'un après l'autre par son raisonnement et son éloquence, et les eut tous réduits au silence, il fut clair que les Latins qui avaient autrefois surpassés les Grecs dans l'art de la guerre et la gloire des armes, les avaient aussi désormais surpassés dans les lettres et dans toute forme de connaissance (AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINI (PIUS II), *Europae Descriptio*, ch. 52 ; D.P. LOCKWOOD, *Ugo Benzi*, p. 157 ; C.M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon, The last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press 1986, p. 149 ; J. MONFASANI, *Platonic Paganism in the fifteenth Century*, p. 53, n. 37 (mais s'agit d'un dîner différent de celui dont parle Syropoulos) ; M. BERTOZZI, *George Gemistos Plethon and the Myth of Ancient Paganism*, p. 180 et n. 10).

Malgré cette reconstruction et une interprétation manifestement idéologique, ce dîner est important car étant donné les thèmes abordés, cités par le fils de Benzi, on peut penser que des discussions se sont engagées entre les Grecs et les Latins, soit dès ce jour-là, soit un peu plus tard, et que Pléthon, qui affirme bien (dans la Réplique à Scholarios) s'être entretenu avec Ugo [Benzi], a certainement cherché à corriger les Latins et à apporter l'interprétation qui, du point de vue grec, paraissait authentique et correcte. Cet événement aurait donc pu être le point de départ de débats sur Aristote et Platon entre Grecs et Latins (ce qui expliquerait le témoignage de Aeneas Silvius Piccolomini).

platonicienne s'étaient installés même chez ses défenseurs les plus convaincus, chez ceux qui, à l'instar de Leonardo Bruni, cherchaient à ouvrir dans le christianisme un espace pour les humanités et la vie dans le siècle.

Par exemple, en 1429, dans sa *Vie d'Aristote*, Léonardo Bruni explique que Platon était un homme remarquable qui possédait un savoir étendu en de nombreux domaines et une éloquence extraordinaire. Mais ses doctrines sur la nature de l'âme, la transmigration et la descente dans les corps, s'appuieraient plus sur l'assentiment que sur la démonstration. Bruni met alors en évidence la véritable difficulté : Platon en proposant sa cité idéale a exprimé, dit-il, des idées complètement répugnantes pour nos mœurs et notre manière de vivre ; il rappelle les thèmes si controversés au XV^e siècle de la communauté des femmes et des enfants, de la suppression des lois sur l'héritage, et de la communauté des biens. Enfin, il critique la méthode employée par Platon, la trouvant changeante et peu claire : « En effet, partout où il est mis en scène, Socrate ne suit jamais l'ordre des disciplines en allant pour ainsi dire du début à la fin, mais traite à sa fantaisie tantôt ceci, tantôt cela ». ²⁶ Il reproche aussi à Socrate de se contenter de réfuter ce que soutiennent les autres, au lieu d'exposer ses propres conceptions.

Bruni oppose à cette manière de procéder la rigueur de la méthode aristotélicienne qui prend en charge les débutants et leur propose un enseignement qui commence par les éléments pour s'étendre ensuite aux moindres détails. Aristote aurait procédé ainsi dans son enseignement de la logique, des sciences de la nature et de l'éthique. Aristote serait un guide pour la vie entière. Platon par contre s'adresserait plutôt à des personnes mûres et déjà cultivées. Enfin, les hommes auraient envers Aristote une dette immense puisque c'est lui qui aurait rassemblé, en un seul corps de doctrine, des savoirs jusque-là dispersés. ²⁷ Bruni, le traducteur de Platon, affiche dans ce texte sa préférence pour Aristote.

Pléthon va donc s'insérer dans ces débats à la mode. Dans des conversations privées dans un cercle d'amis, voire de curieux, il va tirer parti d'une demande italienne visant à combattre l'« averroïsme » et à

²⁶ Traduction S. MATTON : Quelques figures de l'antiplatonisme de la Renaissance à l'âge classique, dans *Contre Platon*, Tome 1. Le platonisme dévoilé. Textes réunis par M. DIXAUT, Paris, Vrin 1993 (pp. 357-413), p. 362.

²⁷ Voir LEONARDO BRUNI ARETINO, *Humanistisch-philosophischen Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, éd. H. BARON, Leipzig 1928 ; réimpr. Wiesbaden 1969 (« Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, I »), pp. 44-46 ; I. DÜRING, *Aristotle in the Biographical Tradition*, Göteborg 1957 (« Studia Graeco-latina Goteburgensia », V), pp. 173-175 ; G. GRIFFITHS, J. HANKINS, D. THOMPSON, *The Humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts*, pp. 288-289 ; *Plato in the Italian Renaissance*, pp. 64-65 et n. 80.

montrer « en quoi Aristote est en désaccord avec Platon », pour tenter de saper les bases de la querelle sophistique, en présentant un Aristote authentique, grec, et distingué de ses commentateurs, Alexandre d'Aphrodise, Averroès, mais surtout Thomas d'Aquin. (En réalité, l'Aristote de Pléthon est moins authentique qu'il n'y paraît car il est lu notamment à travers le prisme de l'*Isagoge* de Porphyre et celui d'autres textes néoplatoniciens, notamment de Proclus, voire d'auteurs byzantins.) Cet Aristote ignore tout dieu créateur, il fait du dieu premier moteur un *primus inter pares* : il incline donc vers le pluralisme polythéiste ; il pense l'être en logicien mais pas en théologien ; il n'aurait même pas soutenu avec fermeté l'immortalité de l'âme humaine ; il doit donc devenir inutilisable pour le christianisme latin, voire incompatible avec lui.

Bien plus, Pléthon s'efforce de démontrer que chaque fois que le Stagirite conteste Platon, il tombe dans l'erreur, donc qu'il n'est dans le vrai que lorsqu'il suit son maître et se rattache à une école, celle de Platon. Ainsi, aux Latins qui font d'Aristote une « autorité » qui tient seule, s'impose d'elle-même, et qui est coupée de toute tradition, Pléthon révèle un Aristote disciple de Platon et totalement rabattu sur lui, puisque chaque fois qu'il s'oppose à son maître, Aristote fait fausse route. Dans ce concordisme exacerbé, Aristote ne serait correct que dans sa stricte fidélité au courant platonicien. Pléthon rédige pour faire plaisir à ses amis italiens, un opuscule dont le titre exact est « *Geôrgiou Gemistou peri hôn Aristotelês pros Platôna diapheretai* »²⁸ qu'il convient de traduire par « En

28 Ce titre que B. Lagarde traduit d'une manière inexacte par « Des différences entre Platon et Aristote » (comme le souligne I. DEMETRAKOPOULOS, dans *Pléthon kai Thômas Akuinatês*, Athènes, Parousia 2004, pp. 76-77, n. 177), a certainement pour source principale la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée. En effet, après avoir indiqué dans le titre du chapitre 4 du livre XV, qu'Atticus écrivait « contre Aristote qui est en désaccord (dienekthenta) avec Moïse et Platon » (sur la question de la fin) – et les titres des chapitres 5, 6, 8, 9, 12, reprennent la même formulation –, Eusèbe cite directement Atticus pour qui « le péripatéticien » est, « parmi le grand nombre de ceux qui sont en désaccord avec Platon » (hoi diapherontai Platôni), celui qui apparaîtra comme le plus opposé (EUSEBE DE CESAREE, *La préparation évangélique, Livres XIV-XV, Introduction, texte grec, traduction et annotation par É. DES PLACES*, Paris, Les éditions du cerf 1987, XV, 4, 1, 5-6, p. 246). La même expression est répétée à plusieurs reprises : voir XV, 4, 21, 3 et 6, p. 256 ; XV, 7, 7, 14, p. 278 où Eusèbe dit qu'Atticus montre qu'« Aristote est en désaccord avec Platon » (diapheresthai tô Platôni ton Aristotelên) ; XV, 8, 1, 1, p. 278. On remarque aussi que Pléthon, en reprenant la formulation d'Atticus, corrige discrètement Eusèbe, celui-ci soutenant à tort la concordance de Platon et de Moïse.

D'après la Souda (Suidas, art. Tauros Bêrutios), Taurus aurait composé un écrit « Sur la différence des doctrines de Platon et d'Aristote » (voir la notice de É. DES PLACES dans *ATTICUS, Fragments*, Paris, Les Belles Lettres 1977, p. 16, n. 1) ; Porphyre, selon ÉLIAS (Prolégomènes et Commentaire de l'*Isagogè* de Porphyre, éd. A. BUSSE, Berlin 1900, (« C.A.G. », XVIII 1), p. 39, 6-8) aurait écrit pour Chrysaorios, non seulement son ouvrage sur les Catégories (l'*Isagogè*), mais également un ouvrage Sur la divergence entre Platon et

quoi Aristote est en désaccord avec Platon », et non par « Des différences entre Platon et Aristote », comme on l'écrit d'ordinaire (car le verbe est *diapheretai* à la voix médio-passive et non à la voix active).

En outre, Pléthon présente un Platon tout aussi étranger au christianisme, quoique moins incompatible qu'Aristote avec cette doctrine. Mais surtout, comme il l'explicitera dans la *Réplique à Scholarios*, ce Platon s'inscrit lui-même dans une longue tradition dont il n'est finalement qu'un maillon. D'une part, Platon est associé aux « platoniciens » au sens large, c'est-à-dire à ce que nous appelons le moyen et le néo-platonisme. D'autre part (comme il l'écrira dans l'Introduction de la *Réplique*), Pléthon prend en compte un enseignement oral de Platon sur les principes, qui lui serait venu du fond des âges (et il reporte sur Aristote le reproche que Platon dans la *Lettre VII* adressait à Denys II, d'avoir excessivement et inexactement développé par écrit et pour la gloire, les principes enseignés par le maître). Ainsi, Platon serait, après Pythagore, l'héritier d'une tradition surtout orale, ignorant Moïse et beaucoup plus ancienne²⁹ que les trois grandes religions monothéistes : celle de Zoroastre et des mages, ses disciples, dont on aurait conservé les *Oracles*. Georges de Trébizonde explique d'ailleurs qu'à Florence, Pléthon aurait affirmé que bientôt il n'y aurait plus qu'une seule religion. Lorsqu'on lui demanda, rapporte

Aristote (Peri diastaseôs Platônos kai Aristotelous). Notons néanmoins que dans ces deux cas, Platon et Aristote sont placés sur le même plan.

Proclus, dans le Commentaire sur le Timée (In Platonis Timaeum Commentaria, éd. E. DIEHL, Leipzig, Teubner 1903-1906, t. I, pp. 294, 28-296, 12), consacre aux différences entre Platon et Aristote tout un développement qui a fourni une base aux critiques de Pléthon. Or, Proclus affirme tout d'abord qu'il n'y a pas « conflit entre Platon et Aristote » (ou *makhontai*), mais que « néanmoins ils diffèrent » (*diapherousi*) ; et après avoir mis en évidence plusieurs différences, il ajoute : « C'est d'ailleurs sur d'autres points aussi qu'Aristote a pour habitude de le faire (touto poein) », à savoir de différer de Platon. Si la première formulation marque la réciprocité (le verbe est d'ailleurs employé à la forme active : il s'agit de « différence » et non de « désaccord »), la seconde fait évoluer le rapport dans le sens d'une asymétrie (Aristote diffère de Platon, qui demeure la référence).

Enfin, I. DEMETRAKOPOULOS, dans *Plêthôn kai Thômas Akuinatês*, pp. 76-77, n. 177, note dans le Commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote (SIMPLICII, In Aristotelis Physicorum libros commentaria, éd. H. DIELS, Berlin 1895, (« C.A.G. », X), p. 1165, 21-22) une phrase qui, selon lui, aurait inspiré le titre de l'ouvrage de Pléthon : « Mais Aristote, en introduisant la cinquième essence n'est pas en désaccord (oude...*diapheretai*) pour le sens avec les autres et notamment avec Platon (pros ton Platôna) ». Comme Pléthon soutient exactement la thèse inverse dans le *De differentiis* (ch. VI, § 1), mais que par ailleurs il connaît l'ouvrage de Simplicius (puisqu'il le cite au début de la *Réplique à Scholarios*, éd. B. LAGARDE, dans « Byzantion », LIX, 1989, p. 370, 11-23) dont il dénonce l'attitude concordiste, il est possible que, souhaitant prendre le contre-pied de Simplicius sur la question, entre autres, de la cinquième essence, Pléthon ait utilisé la même formulation que lui dans le titre de son propre ouvrage, justement pour le contredire.

²⁹ Sur cette ancienneté, voir B. TAMBRUN, *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, J. Vrin (à paraître en 2006), chapitre II.

Trébizonde, si ce serait celle du Christ ou de Mahomet, il répondit, aucune, mais une religion peu différente de celle des anciens Grecs.³⁰

Ainsi, Pléthon propose, sur la base d'un platonisme héritier de la tradition de Zoroastre, une alternative aux querelles trinitaires, certainement parce que l'idée d'un dieu à la fois un et trine semble être contraire à la raison – elle ne peut en effet conduire qu'à des raisonnements sophistiqués – et donc vouer l'union des Églises à l'impasse. Mais il refuse également le monothéisme strict du judaïsme voire de l'Islam parce que, le souverain ne pouvant gouverner directement lui-même la foule de ses sujets, ce monothéisme ne lui paraît pas pouvoir fournir un modèle politique pertinent. Pléthon souligne, en effet, que les Juifs de son temps n'ont plus d'Empire à montrer sur la terre³¹ et il explique que si l'Islam permet de rapides conquêtes, il n'est peut-être pas si excellent pour la conservation de la *politeia*.³²

Or, la doctrine de la tradition de Zoroastre, comme on l'apprend dans le *Traité des lois*, ne serait pas seulement la plus ancienne et la plus excellente de celles qui sont parvenues jusqu'à nous, mais elle serait aussi une doctrine œcuménique au sens où les autres sages législateurs de l'*oikoumenê*, depuis les Ibères jusqu'aux Indiens, auraient enseigné des doctrines très semblables à celle-là. Il faut comprendre que la doctrine de Zoroastre, comme celle de ces autres sages législateurs, aurait pour modèle les Formes intelligibles, les *symbola*, et, quoique révélée par le divin, sous la forme d'*Oracles* ou déposée dans chaque âme humaine sous la forme de « notions communes », elle ne pourrait être que rationnelle, puisque inscrite dans la partie rationnelle de notre âme. Les diverses expressions des réalités intelligibles dans le monde humain seraient donc compatibles entre elles. L'universalité de l'exercice du principe de non-contradiction exclut d'emblée la possibilité de faire appel à une foi qui prétendrait pouvoir le transgresser.

C'est donc par une sorte de ruse que Pléthon propose à ses amis, comme alternative à la libre pensée dite « averroïste », mais aussi comme alternative au thomisme, un Platon héritier d'une *prisca theologia* ignorant délibérément Moïse et le christianisme. À la place de l'union des Églises

30 Voir sa *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*, Venise 1523, III, 21, f. V6v ; voir J. MONFASANI, *George of Trebizond*, Leiden, Brill 1976, pp. 39-40 et n. 46 ; J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 172. J. Monfasani pense que ce témoignage est crédible et que Georges de Trébizonde condense une conversation qu'il a eue avec Pléthon, mais qu'il force peut-être le caractère imminent du changement de religion.

31 Voir PLETHON, Réplique à Scholarios dans B. LAGARDE, *Georges Gémiste Pléthon : Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)*, « Byzantion », XLIX, 1989, pp. 354-507 : 418, 1-5.

32 Voir Pléthon, *Mémoire pour Théodore*, p. 118, 1-9, éd. S. LAMBROS.

qu'il comprend comme une volonté de soumettre les Grecs, et qui s'effectue sur le terrain doctrinal par le truchement d'une éristique aristotélicienne, Pléthon propose en se référant à la théorie des Idées, une union idéale et non coercitive, fondée sur une tradition extrêmement ancienne, et sans doute plus respectueuse des différences sensibles et nationales.

Mais quel enseignement théologique dispensent les Oracles des mages ? En réalité, sous couvert des mages et de Zoroastre qui fait concurrence à Moïse, Pléthon cherche à proposer à tous les peuples une idéologie commune soutenant le modèle (byzantin) de la hiérarchie. La partie théologique du *Traité des lois* l'atteste bien. Pléthon pense en byzantin et conserve un modèle politique byzantin, certes amendé d'une manière platonicienne par l'introduction d'un principe de spécialisation des classes de la société, fondée sur une division des tâches. Analysons le panthéon du *Traité des lois* comme modèle de la *politeia* : le *basileus* se trouve à la tête d'une hiérarchie à deux branches, avec d'une part le monde de la production, c'est à dire les producteurs (ou hilotes) et ceux qui gèrent les domaines, d'autre part le monde des gardiens, c'est-à-dire, l'armée patriotique de métier et l'administration avec à sa tête le conseil du basileus.³³ Bien plus, il s'agit de restaurer une hiérarchie au sens strict du terme, un ordre sacré fondé dans l'essence et donc dans la généalogie : l'Un-Bien qui est aussi l'Être est un *genos*, non au sens aristotélicien et logique du terme,³⁴ mais au sens généalogique, rappelé par Porphyre dans l'*Isagoge*.³⁵ Il s'agit en effet d'éviter l'effet pervers d'une structure

33 Pour une analyse développée, voir B. TAMBRUN, Pléthon. Le retour de Platon, chapitre VIII.

34 Comme l'explique Porphyre, selon les philosophes (c'est-à-dire Aristote), le genre « c'est ce qui est prédicable de plusieurs différant par l'espèce, relativement à la question : "qu'est-ce que c'est ?" [...] » (PORPHYRE, *Isagoge*, Texte grec et latin, traduction par A. de LIBERA et A.-Ph. SEGONDS, Paris, J. Vrin 1998, I, 5, éd. et trad. de LIBERA et SEGONDS, p. 3 ; définition reprise au chapitre II, 2, p. 5).

35 « "Genre", en effet, se dit d'une collection d'individus qui, se rapportant d'une manière déterminée à une chose unique, ont entre eux un certain rapport : c'est d'après cette signification que l'on parle du "genre des Héraclides" à cause de leur relation à partir d'un [être] unique, je veux dire Héraclès, ou que l'on parle de la multitude de ceux qui sont en relation les uns avec les autres du fait de cette parenté avec Héraclès [...] » (PORPHYRE, *Isagoge*, I, 1, éd. et trad. de LIBERA et SEGONDS, p. 2). Il existe une autre définition – également non philosophique – du genre, qui est, explique Porphyre, la source de la précédente : « "genre" se dit encore d'une autre façon : c'est le principe de la génération de chacun, qu'il s'agisse de celui qui l'a engendré ou du lieu où l'on est né. C'est ainsi que nous disons qu'Oreste tire son "genre" de Tantale, Hyllos d'Héraclès, et encore que Pindare est de "genre" thébain, et Platon de "genre" athénien ; et de fait, la patrie est une sorte de principe de la naissance de chacun, tout comme le père » (PORPHYRE, *Isagoge*, I, 2, éd. et trad. de LIBERA et SEGONDS, p. 2). Sur cette question, voir B. TAMBRUN, L'Être, l'Un et la pensée politique de Pléthon, dans

pyramidale de titulatures vides dans laquelle le pouvoir du basileus serait simplement transmis et éventuellement oublié par des subordonnés mercenaires, pour réclamer une véritable récréation et un réinvestissement du pouvoir à chaque niveau de sa délégation (c'est ainsi qu'il faut comprendre la critique du *De mundo* 398 a-b³⁶ dans la *Réplique à Scholarios*).

Mais à Florence comment la pensée de Pléthon pouvait-elle s'exprimer et comment le discours du philosophe pouvait-il être entendu ? Comme l'ont souligné bien des commentateurs, la venue de Pléthon à Florence n'a pas immédiatement déclenché un renouveau des études platoniciennes. Si l'on s'en tient à ce qui a été écrit, ce qui frappe la plupart des commentateurs, c'est plutôt l'absence de réaction des destinataires de l'ouvrage *En quoi Aristote est en désaccord avec Platon*, qui n'est mentionné par aucun auteur latin durant les vingt années qui suivent le concile.³⁷ Comme le fait remarquer J. Monfasani, bien que des copies de l'opuscule aient circulé, il n'a pas été traduit au XV^e siècle ;³⁸ il faut bien admettre qu'un silence relatif a suivi le concile.³⁹ Malgré l'intérêt que Pléthon avait pu susciter à Florence, ses auditeurs n'étaient pas capables de suivre ses analyses complexes.⁴⁰

La technicité philosophique de l'opuscule *En quoi Aristote est en*

Proceedings of the International Congress on Plethon and his Time (Mystras, 26-29 June 2002), Athènes-Mystras 2003, pp. 67-93 ou Pléthon. Le retour de Platon, Chapitre VI.

36 Aristote, l'auteur supposé du *De mundo* (398 a-b) aurait eu le tort de considérer le premier dieu seulement comme le chef d'une armée, comme « un stratège qui range son armée en ordre de bataille. Il s'agirait donc d'une forme de pouvoir comme celle qu'on peut exercer sur des Assyriens, des Mèdes, des Perses ou quelque autre semblable, plus ou moins grande par le monde, dont aucune ne serait pour les gouvernés cause de leur essence, mais seulement de leurs lois et organisation » (*Réplique à Scholarios*, p. 407, éd. B. LAGARDE) et « Même si Aristote dit que l'Être, l'Un et le Bien se réciproquent mutuellement, en affirmant que Dieu est pour les êtres cause de leur unité, il ne le croit pas nécessairement aussi de leur essence, s'il est vrai qu'un roi – et c'est principalement à un roi ainsi qu'à un stratège qu'il compare Dieu – qui règne sur de nombreux peuples et instaure pour eux tous l'unité par la concorde et le bonheur par des ressources en biens, ne sera pas considéré comme étant aussi, pour eux, cause de leur essence ; on jugera que, présidant à des peuples trouvés divers, c'est seulement la concorde et le bonheur qu'il établit pour eux, grâce à sa propre vertu et à sa science du bon exercice de la royauté » (*Réplique*, traduction B. LAGARDE, p. 411). Voir sur cette question B. TAMBRUN, Pléthon. Le retour de Platon, Chapitre IV.

37 Voir J. MONFASANI, *George of Trebizond*, p. 202.

38 Voir *George of Trebizond : A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden, Brill 1976, p. 202. J'ai recensé trente et une copies de l'ouvrage dans les catalogues disponibles à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (Paris).

39 Voir F. MASAI, Pléthon et le platonisme de Mistra, p. 337 et p. 341 ; A. DELLA TORRE, *Storia della Accademia platonica*, Florence 1902, p. 438 sgg.

40 Voir J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, pp. 207-208. Voir les références dans *George of Trebizond*, pp. 204-205. J. MONFASANI, *George of Trebizond*, p. 203.

désaccord avec Platon est telle, que au vu de ce qui y est transcrit on peut vraiment se demander ce qui a pu intéresser Cosme de Médicis lors des entretiens (*sunousiai*) de Florence sur Platon. Pourtant n'y a-t-il rien qui permette de penser que Pléthon, dénoncé comme un païen et un ennemi public par Georges de Trébizonde en 1458, est mentionné par Ficin, en 1490-1492, pour d'autres raisons que pour avoir éventuellement participé à la transmission d'un manuscrit des oeuvres de Platon ?⁴¹ Qu'est ce qui a donc pu pousser Cosme à patronner la traduction de Platon en latin une vingtaine d'années après le concile et à s'y intéresser au point de demander à Marsile Ficin, à son chevet peu de temps avant sa mort, en juillet 1464, de lui lire le *Parménide* et le *Philebe*.⁴² Comment les œuvres d'un philosophe considéré comme dangereux, car polythéiste et homosexuel, et même comme le germe de toutes les hérésies helléniques et notamment des hérésies des Grecs au concile de Florence, ont-elles pu entrer pour ainsi dire dans la *praeparatio mortis* de Cosme de Médicis ?⁴³

Pour expliquer la volonté de Cosme de faire traduire Platon, on a évoqué, premièrement, le contexte des difficultés électorales pour le parti Médicis après la paix de Lodi, deuxièmement, la volonté de ne pas perdre les électeurs favorables à l'éducation humaniste de leurs enfants (car l'humanisme était en perte de vitesse à Florence) et, troisièmement, l'arrivée des lettrés byzantins en Italie après la chute de Constantinople.

Pourtant Ficin nous donne bien quelques indices supplémentaires. Dans la Dédicace de sa traduction des *Ennéades* de Plotin, il explique que Cosme, à l'époque du concile sur l'union des Églises avait souvent écouté Pléthon parler des « mystères platoniciens ». Cette expression technique se rapporte au cursus des études en vigueur dans les écoles néoplatoniciennes à la fin de l'Antiquité (aux V^e et VI^e siècles de notre ère). Dans ce cursus, l'œuvre d'Aristote, appelée les « petits mystères » de la philosophie, préparait à

41 La copie du manuscrit des œuvres de Platon, qui se trouvait dans la résidence italienne de l'empereur de Byzance, présent au concile, devait, selon A. Diller et S. Gentile, appartenir en réalité à Pléthon : voir les références dans J. HANKINS, *Cosimo de' Medici and the Platonic Academy*, « *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* », XXXIII, 1970, pp. 144-162 : 157. Le manuscrit offert par Cosme à Ficin est certainement l'actuel Laurentianus LXXXV, 9 que Cosme aurait acquis à l'époque du concile. Le copiste de ce manuscrit est probablement Christophorus de Persona, un romain qui avait voyagé en Grèce pendant sa jeunesse et étudié auprès de maîtres grecs. Or, l'un de ceux-ci pourrait être Pléthon, car Persona a ensuite traduit des auteurs étudiés et copiés par Pléthon.

42 Voir M.J.B. ALLEN, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary. A critical Edition and Translation*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press 1975, pp. 6-7 ; J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, pp. 267-268.

43 Voir J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 268.

l'étude des œuvres de Platon, les « grands mystères ».⁴⁴ La lecture, dans un ordre rigoureux, des œuvres de Platon, comprenait deux cycles qui constituaient un chemin initiatique procédant des « propylées » (le *Premier Alcibiade*) pour conduire à l'« adyton » du temple (le *Parménide*). Mais le *Parménide* ne constituait pas la dernière étape du cursus philosophique puisque celui-ci culminait dans la lecture des « Oracles chaldaiques ». Or, Pléthon justement avait restauré et réorganisé la collection d'*Oracles chaldaiques* transmise par Michel Psellos pour l'attribuer aux mages disciples de Zoroastre. Donc dans la Dédicace de Ficin, l'expression « les mystères platoniciens » désigne la thèse fondamentale de Pléthon : non seulement Aristote aurait eu tort de se séparer de Platon, mais Platon et les platoniciens seraient les héritiers d'une sagesse de haute antiquité transmise avant eux à Pythagore par des mages disciples de Zoroastre dont on aurait conservé les oracles. S'il est vrai que Cosme ne pouvait peut-être pas suivre dans le détail les explications complexes et très techniques de Pléthon concernant le désaccord d'Aristote par rapport à Platon, en revanche, il a pu être intéressé par cette information capitale concernant la relation entre Platon et les mages.

Et justement, en 1459, Cosme patronne une œuvre picturale de grande envergure qui permet de comprendre ses centres d'intérêt de l'époque et confirme la véritable convergence entre Cosme et Pléthon : il s'agit de la fresque qu'il a commandée à Benozzo Gozzoli pour décorer la chapelle du nouveau palais des Médicis, *Le voyage des mages*.⁴⁵

La fresque présente trois mages d'âge différent qui pèrègrinent en cortèges séparés, mais semblent à la fois se succéder et converger vers la *Nativité*⁴⁶ placée au dessus de l'autel. (Les portraits réalisés par Gozzoli sur les panneaux de la fresque sont de deux sortes : les personnages présents dans les cortèges qui suivent Gaspar et précèdent Melchior sont des portraits singuliers ; Diane Cole Ahl⁴⁷ et Cristina Acidini Luchinat⁴⁸ ont

44 Voir Ph. HOFFMANN, La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne, dans *Entrer en matière. Les prologues*. Sous la direction de J.-D. DUBOIS et B. ROUSSEL, Patrimoines. Religions du Livre, Paris, Les éditions du Cerf 1998, pp. 209-245 : 211-213, et la bibliographie p. 211, n. 8.

45 Sur cette fresque voir F. CARDINI, La cavalcata d'Oriente. I magi di Benozzo a Palazzo Medici, Roma, Tomo Edizioni 1991 ; Benozzo Gozzoli, La Chapelle des Mages, sous la direction de CRISTINA ACIDINI LUCHINAT, traduit de l'italien par F. LIFFRAN, Paris, Gallimard / Electa 1994 ; D. COLE AHL, Benozzo Gozzoli. Traduzione dall'inglese di Margherita Maiani, Milano, Silvana Editoriale 1997 (traduction italienne de Benozzo Gozzoli. New Haven, Yale University Press 1996) ; D. KENT, Cosimo di Medici and the Florentine Renaissance.

46 Cette œuvre a été réalisée par Filippo Lippi. Voir l'analyse qu'en propose D. KENT, Cosimo di Medici and the Florentine Renaissance, pp. 322-328.

47 Voir Benozzo Gozzoli. Traduzione dall'inglese di M. MAIANI, Milano, p. 95 et fig. 113, p. 96.

identifié des membres de la famille Médicis (Cosme, Pierre, Charles, le fils illégitime de Cosme, Laurent, fils de Pierre et de Lucrèce Tornabuoni, son jeune frère Julien, peut-être Cosimino, fils de Jean, etc.), des clients, des amis (Bernardo Giugni), peut-être des directeurs de filiales des banques médicéennes (Francesco Sassetti, Roberto di Niccolò Martelli ?), des alliés (Galeazzo Maria Sforza, fils de Francesco Sforza, Sigismond Pandolfe Malatesta et peut-être Néri Capponi) voire le peintre lui-même. Par contre, les portraits des mages sont des portraits typiques, ou idéalisés, dans lesquels il convient de chercher des attributs.)

Le jeune mage, Gaspar, porte les armoiries de la *gens* Médicis, et il en incarne le type et l'espoir (comme le fait remarquer D. Cole Ahl, ce jeune mage n'est pas un portrait idéalisé de Laurent, le petit-fils de Cosme, et futur Laurent le Magnifique, car celui-ci et son frère Julien, sont reconnaissables dans le groupe qui suit Cosme et Pierre de Médicis).⁴⁹ La famille Médicis n'est pas une famille d'ancienne noblesse à Florence, mais une famille marchande dont la montée en puissance est récente.

Le *Voyage des mages* présente manifestement un caractère oriental en rapport avec le concile de Ferrare transféré à Florence avec l'aide financière de Cosme de Médicis. Le mage d'âge mûr et barbu, Balthazar, serait un portrait idéalisé de l'empereur de Byzance, Jean VIII Paléologue qui a séjourné à Florence en 1439 pour participer au concile sur l'union des Églises. Il est vrai que l'arrivée du *basileus* à Florence avait fortement impressionné les habitants de la ville ; d'autres artistes italiens ont réalisé des portraits de Jean VIII, notamment Pisanello⁵⁰ et Piero della Francesca (Dans la *Flagellation du Christ*, le *basileus*, reconnaissable à sa coiffure et à sa barbe, est assis de profil à l'arrière-plan, à gauche du tableau). Gaspar porte un costume luxueux : Sylvestre Syropoulos raconte dans ses *Mémoires* (III, 28) que l'empereur avait fait confectionner à grands frais un harnachement contenant beaucoup d'or, pour « parader au milieu des Italiens » et « passer pour un grand *basileus* ». À l'époque où Benozzo Gozzoli peint le *Voyage des mages*, l'empereur est décédé, Constantinople est tombée aux mains des Turcs et l'Empire byzantin n'existe plus, mais tous ces événements sont récents.

48 Voir C. ACIDINI LUCHINAT (dir.), Benozzo Gozzoli, La Chapelle des Mages, p. 43 et pp. 364-369, suivie par D. KENT, Cosimo di Medici and the Florentine Renaissance, pp. 315-318.

49 Voir D. COLE AHL, Benozzo Gozzoli. Trad. dall' inglese di M. MAIANI, p. 95 et fig. 113, p. 96. Voir aussi C. ACIDINI LUCHINAT (dir.), Benozzo Gozzoli, La Chapelle des Mages, p. 43 et pp. 366-367.

50 Voir aussi la miniature du Codex Sinaiticus 2123, f. 30v effectuée d'après le modèle de Pisanello.

Quant au mage âgé, Melchior, on a prétendu qu'il avait les traits du Patriarche de Constantinople, Joseph II, parce que celui-ci était venu lui aussi à Florence au concile, et que décédé dans cette ville à la fin du concile, il fut enterré à Santa Maria Novella. Mais en réalité, l'effigie du patriarche peinte sur son tombeau montre qu'il était totalement chauve, alors que dans la fresque, Melchior est barbu et chevelu.⁵¹ C'est donc un personnage qui pose problème.

La chapelle du palais Médicis était destinée à un double usage : à un usage religieux, bien sûr, puisqu'elle possédait un autel et que l'on pouvait y prier ou dire la messe, mais aussi à un usage politique puisque Cosme y recevait des ambassades, des délégations publiques voire des personnages importants. (Ainsi, lorsque Galeazzo Maria Sforza, le fils du duc de Milan, vint en visite à Florence en avril 1459, c'est dans cette chapelle, qui n'était pas encore décorée, que Cosme le reçut avec générosité et avec une affection toute paternelle, mais dût lui donner assez rapidement congé car une foule de gens attendait pour une audience.)⁵² D'ailleurs, la procession des mages peut être elle aussi considérée comme une ambassade, et à travers ces ambassadeurs modèles, Cosme rappelle son rôle majeur de négociateur de la paix de Lodi en 1454.

Mais plus profondément, pourquoi Cosme a-t-il fait peindre le *Voyage des mages* ? Il avait pour saints patrons Cosme et Damien et leur rendait un culte, mais il prit aussi pour *exempla* et patrons les mages. Dans l'inventaire du palais Médicis en 1492, on trouve cinq représentations picturales des mages (en plus des fresques de Gozzoli), alors que dans l'inventaire de 1417 il n'y en a aucune.⁵³

Les Médicis étaient très liés avec une confraternité qui se nommait la *Compagnia de' Magi*. Cette confraternité existait depuis le début du quinzième siècle au moins.⁵⁴ Elle avait son siège à San Marco. Il s'agissait d'une compagnie de *laudesi*.⁵⁵ Contrairement aux fraternités liées à des guildes ou à des paroisses, les membres des compagnies de *laudesi*

51 Voir notamment C. ACIDINI LUCHINAT, op. cit, p. 43.

52 Voir D. KENT, Cosimo di Medici and the Florentine Renaissance, p. 306.

53 Voir E. MÜNTZ, Les collections des Médicis au quinzième siècle, Paris et Londres 1888, p. 60 ; 62 ; 64 ; 85 et R. HATFIELD, The Compagnia de' Magi, « Journal of the Warburg and Courtauld Institutes », XXXIII, 1970, pp. 107-161 : 137 et n. 143.

54 La Compagnia de' Magi est mentionnée pour la première fois dans un document officiel le 25 février 1417, mais elle existait probablement déjà à la fin du XIV^e siècle : voir R. HATFIELD, The Compagnia de' Magi, p. 108, p. 109 et note 13.

55 Parmi les cinq types principaux de confraternités présentes à Florence à la fin du Moyen-Âge, la caractéristique des compagnies de *laudesi*, dont l'origine est liée au culte marial, est d'avoir développé des pratiques para-liturgiques comme la récitation chantée des *Laudes* (écrites en italien) et de l'Ave Maria ; c'est d'ailleurs dans les compagnies de *laudesi* que s'est développé le chant polyphonique.

pouvaient venir des quatre quartiers de Florence et exercer des professions dans divers secteurs économiques. Il s'agissait donc d'organisations transversales par rapport au cadre des corporations.⁵⁶ Elles avaient une structure en réseau. Elles étaient financièrement autonomes et dirigées par un collège de capitaines. Les confraternités jouaient un rôle vital dans la Florence du XV^e siècle. En effet, elles avaient tout d'abord un rôle religieux : elles se consacraient à des œuvres de piété, et de dévotion en l'honneur d'un saint patron, organisaient des fêtes ou des représentations sacrées ; mais elles agissaient également comme régulateur social dans la gestion de l'indigence : elles distribuaient la charité aux pauvres et certaines possédaient des hôpitaux ; mais elles étaient souvent soupçonnées d'avoir aussi un rôle politique (les dissolutions prononcées en 1419, 1426 ou encore en 1432, montrent qu'elles pouvaient avoir des accointances avec des factions).

Le patronage des Médicis à l'égard de la *Compagnia de' Magi* est attestée à partir de 1436.⁵⁷ À cette époque, Cosme devient aussi le bienfaiteur principal du couvent et de l'église de San Marco qui héberge la confraternité et, le 6 janvier 1443, l'église est officiellement consacrée à Saint Marc, Cosme et Damien.⁵⁸

La *Compagnia de' Magi* était chargée d'organiser les processions de la fête de l'Épiphanie avec l'accord de la Signoria qui aidait à les financer notamment en levant des impôts sur les Juifs.⁵⁹ La célébration de cette fête est attestée à Florence dès 1390. Elle est suspendue en 1419, puis à nouveau autorisée par une délibération des *Signori e Collegi*, datée du 7 janvier 1428. D'annuelle elle devient quinquennale à partir du 12 novembre 1446.⁶⁰ On sait que lors des fêtes de 1429 la procession partait de la *Piazza della Signoria*, où était installé le palais d'Hérode à Jérusalem, pour aboutir à San Marco où était située la crèche de Bethlehem. La procession constituait le moment le plus important de la fête. Le 23 juin 1439, donc à la fin du concile de Florence, la fête de la saint Jean, donna lieu à des célébrations du même genre. Un témoin grec stupéfait par le luxe des festivités, rapporte qu'il vit parader des hommes habillés en mages, et que l'on représenta la nativité avec les bergers, l'étoile, les animaux et la crèche.⁶¹ La fête de 1447 fut particulièrement mémorable ; or, parmi les dix

56 Voir D. KENT, *Cosimo di Medici and the Florentine Renaissance*, pp. 54-55.

57 R. HATFIELD, *The Compagnia de' Magi*, p. 135.

58 R. HATFIELD, *The Compagnia de' Magi*, p. 136.

59 Voir R. HATFIELD, *The Compagnia de' Magi*, pp. 109-110.

60 Voir R. HATFIELD, *The Compagnia de' Magi*, p. 111, p. 113 et note 35.

61 Voir G. PASINI, *Codices manuscripti bibliothecae regii Taurinensis athenaei*, I, Turin 1749, p. 271 sq. ; J. GILL, *Quae supersunt actorum Graecorum Concilii Florentini I*, Roma 1953, (« Concilium Florentinum : Documenta et scriptores », ser. B, v), pp. i-xiii.

festaiuoli, responsables de l'organisation de la fête et dont l'élection fut approuvée par les *Signori et Collegi*, se trouvait Giovanni fils de Cosme de Médicis. En décembre 1450, Contessina, l'épouse de Cosme, parlait dans une lettre adressée à leur fils, des vêtements luxueux d'or, de martre et de zibeline, qu'ils portaient lorsqu'ils participaient à la procession.⁶² En 1454, lors de la fête de la saint Jean, d'après le témoignage de Matteo Palmieri, les mages étaient accompagnés d'une cavalcade de plus de deux cents chevaux richement parés.⁶³ Ainsi, lors des fêtes de l'Épiphanie et de la saint Jean Baptiste, saint patron de la ville de Florence, les Médicis avaient l'occasion de parader avec ostentation, pour la gloire de Dieu et pour la gloire de la cité.

Traditionnellement, en Europe, les mages sont les patrons des marchands, des voyageurs, des ambassadeurs, voire des rois. Dans la fresque de Gozzoli, ils sont suivis de cortèges festifs inspirés de ceux des fêtes florentines ; ils viennent offrir au Christ nouveau-né des richesses matérielles et des produits luxueux venus du bout du monde. À Florence, l'émergence de nouvelles familles riches de marchands et de banquiers, puissantes économiquement et politiquement, appelait une justification : à côté de l'idéal de vie monastique et contemplatif qui recommande l'humilité et condamne toute ostentation, un idéal de vie active dans le monde, devait pouvoir trouver une place. Car c'était justement au nom de l'idéal de vie monastique que Filelfe, en reprenant les critiques communes qui circulaient à l'égard des Médicis, attaquait Cosme notamment dans ses *Commentationes Florentinae de exilio* : il dénonçait leurs richesses acquises par l'usure (elles n'étaient pas le fruit d'un travail) et l'usage qui en était fait⁶⁴ pour opposer à l'attitude de Cosme, la libéralité d'un Palla Strozzi et d'un Vitaliano Borromeo. Les humanistes qui entouraient Cosme se mobilisaient alors pour montrer que les bonnes actions des marchands étaient valides et qu'elles pouvaient plaire à Dieu. Timoteo Maffei expliquait que le somptueux palais des Médicis avait été édifié pour la gloire de la cité. Il s'agissait de prouver que Cosme n'était pas seulement « libéral » mais qu'il était aussi « magnificent ».⁶⁵

62 « Messer Rossello ha arrecato a Cosimo una bella ciopa a la polacca di martore e zibellini e uno pajo di guanti e uno dente di pesce [che] è lungo un' braccio ; ché abiendosi a fare più la festa de' Magi, queste cose daràno un po' di risquitto al moi drapo a oro », MAP, VII, p. 136, cité par D. KENT, *Cosimo di Medici and the Florentine Renaissance*, p. 314 et n. 49, p. 480.

63 Voir les références dans R. HATFIELD, *The Compagnia de' Magi*, p. 114, n. 40.

64 Voir J. HANKINS, *Cosimo de' Medici as a Patron of Humanistic Literature*, p. 85 et note 56.

65 Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IV, 4, 1122 a-1123 a, cf. IV, 1-2, 1119 b-1121 a. Rappelons que *L'éthique à Nicomaque* a été traduite par Bruni en 1416-1417 et résumée dans son introduction à la *Philosophie morale* de 1424-1426 ; en 1457-1458, Argyropoulos donne

Le mécénat de Cosme constitue une forme de réponse aux critiques de ses contemporains⁶⁶ sur l'acquisition et l'usage de ses richesses. Mais Cosme fait aussi, pourrions-nous dire, de la communication : il veut montrer dans une image impressionnante, donc d'une manière directe, non sujette à discussion, que le luxe et l'ostentation sont chargés d'une valeur positive et qu'ils sont justifiés lorsqu'ils servent la gloire de Dieu. La fresque de Gozzoli, moins éphémère que les parades des fêtes de l'Épiphanie dont elle entretient néanmoins la mémoire, doit faire voir que ceux qui sont actifs dans le monde créent un surplus qui permet de bonnes actions, et que cela plaît à Dieu. Cette fresque dont l'exécution est contrôlée par les Médicis,⁶⁷ montre que le luxe produit par les affaires bancaires des Médicis est justifié dans la mesure où il se met au service du christianisme. C'est donc l'usage (pour la gloire de Dieu) qui justifie le mode d'acquisition.

Cosme vit certes dans le monde, dans son nouveau palais luxueux et reçoit des délégations dans sa chapelle richement décorée, mais il se retire aussi périodiquement dans sa cellule du couvent de San Marco pour satisfaire à l'idéal de vie monastique. Cette cellule est décorée elle aussi d'une fresque représentant, certes d'une manière plus sobre que dans son palais, les mages. Il souhaite montrer que l'idéal de la vie monastique n'est plus opposé à celui de la vie dans le monde, qu'ils s'accordent d'une manière polyphonique dans la louange de Dieu.

Pourtant, les mages n'apportent pas seulement des biens matériels, car pour devenir des patrons à l'instar des saints, ces *exempla* doivent avoir aussi une dimension sapientielle : les mages doivent également apporter avec eux des trésors de sagesse. Mais que peut être la sagesse des mages ? Or, grâce à Pléthon, Cosme sait que les mages ont recueilli et transmis des Oracles de la sagesse orientale dont Platon serait l'héritier : c'est en cela que résident les « mystères platoniciens ».

La fresque de Gozzoli est susceptible d'une interprétation polyphonique : les mages sont ceux du Nouveau Testament. En même temps, ce sont des mages dépositaires de trésors et de la sagesse la plus ancienne, qui viennent prêter hommage au christianisme ; la sagesse passe de l'Orient lointain à la Grèce, puis à la Florence des Médicis. Le mage ancien est à la fois Balthazar et un mage, c'est-à-dire un sage, disciple de

au Studium de Florence un cours sur l'Éthique à Nicomaque et Donato Acciaiuoli, son auditeur, rédigea à l'attention de Cosme de Médicis un commentaire sur cette œuvre en 1463-1464 : voir A. FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, p. 114 et pp. 204-206, et J. HANKINS, *Cosimo de' Medici as a Patron of Humanistic Literature*, p. 85.

⁶⁶ Voir J. HANKINS, *Cosimo de' Medici as a Patron of Humanistic Literature*, pp. 85-86.

⁶⁷ Comme l'atteste leur correspondance avec l'artiste : voir D. KENT, *Cosimo di Medici and the Florentine Renaissance*, pp. 311-312.

Zoroastre. C'est grâce au *basileus* byzantin et aux philosophes de sa suite, qu'à l'époque du concile, et depuis la chute de Constantinople, cette sagesse a été transmise à Florence qui, grâce aux mécénat des Médicis, devient le centre du renouveau religieux, moral et politique.

En 1464, Ficin exprime partiellement la même idée lorsqu'il écrit dans le *Prooemium* de sa traduction des dix dialogues de Platon, adressé à Cosme de Médicis,⁶⁸ que l'esprit de Platon, vivant dans ses écrits, quitta Byzance pour Florence et s'envola chez Cosme de Médicis. En outre, la liaison entre la sagesse des mages et la religion chrétienne ressurgira quelques décennies plus tard dans le sermon de Ficin sur l'*Étoile qui a guidé les mages auprès du Christ, le roi nouveau-né d'Israël*,⁶⁹ Ficin expliquant que les mages disciples de Zoroastre ont rendu hommage au Christ nouveau-né.⁷⁰

Si Cosme de Médicis a également favorisé le retour d'Hermès Trismégiste, c'est d'ailleurs pour des raisons analogues. On explique généralement l'enthousiasme qui a entouré la traduction du manuscrit grec du *Corpus Hermeticum* rapporté de Macédoine par le moine Leonardo da Pistoia, en rappelant qu'Augustin et Lactance étaient très lus dans les cercles humanistes florentins de Salutati et Niccolò Niccoli et qu'ils se réfèrent à Hermès Trismégiste.⁷¹ Mais si, en avril 1463 Marsile Ficin dédicace sa traduction du *Pimander* à Cosme de Médicis, en septembre 1463, Tommaso Benci en fait une version italienne. Or, ce livre est réalisé, comme l'explique Benci dans sa préface,⁷² à l'attention des marchands qui s'intéressent à la philosophie mais ne connaissent pas le latin. Si Hermès Trismégiste peut devenir l'*exemplum* des marchands florentins (et les deux traductions connaîtront un grand succès), c'est en raison de la confusion entre son nom et celui du dieu Hermès / Mercure, patron des voyageurs et

68 Voir P.O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Firenze, Leo S. Olshki 1937, rééd. 1973, t. II, 104-105 : « [E] Bizantia Florentiam spiritus eius ipsis in lictis vivens attica voce resonans ad Cosmum Medicem advolavit » : texte cité par A. FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, p. 108, n. 3 et déjà p. 6 (et n. 12) ; comparer avec Alison BROWN, *Platonism in Fifteenth-Century Florence*, dans *The Medici in Florence*, pp. 389-390 : l'esprit de Platon serait arrivé à Florence quand Pléthon commença ses conférences en 1439 ; mais cette interprétation est contestée par A. FIELD (p. 108, n. 3).

69 *Opera omnia*, Bâle 1576, pp. 489-491. La date de ce sermon est inconnue mais on sait que Ficin prêche à partir de 1487.

70 Voir M.J.B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Leo S. Olshki Editore 1998, pp. 37-38.

71 S. GENTILE et C. GILLY, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Marsilio Ficino and the return of Hermes Trismegistus, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Amsterdam, Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam, Centro Di 1999, pp. 19-21 et 27-29.

72 Éditée par P.O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, I, pp. 98-101. Ce point est souligné par A. FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, p. 17 et p. 198.

des marchands. Cette confusion a d'ailleurs pu être nourrie par la lecture de Cicéron (*De natura deorum*, 3, 56) et Lactance (*Divinae institutiones*, 1, 6, 2-3) qui assimilent le dieu Hermès et le sage Hermès Trismégiste, comme l'indiquera Ficin dans l'*Argumentum* précédant sa traduction du *Pimander*,⁷³ tandis qu'Augustin dans la *Cité de Dieu* (18, 39), fait du sage Hermès Trismégiste le petit-fils du Dieu Hermès.

Si Pléthon, pourtant soupçonné de polythéisme, est nommé par Ficin comme le nouveau Platon dont les entretiens sur les « mystères platoniciens » ont inspiré à Cosme la « conception d'une sorte d'Académie », c'est vraisemblablement en raison de la connexion proposée entre Platon et les mages. C'est donc un mot clef, celui de « mages », bien plus que le nom de Zoroastre, qui a dû retenir l'attention de Cosme à l'époque où il écoutait Pléthon, précisément parce qu'à cette époque, déjà, les mages étaient les *exempla* des Médicis.

Et si, à la fin des années cinquante, voire au début des années soixante, Platon fait son grand retour au moment où le modèle des mages prend chez les Médicis une importance de premier plan, c'est parce que Cosme sait grâce à Pléthon que Platon est l'héritier de la sagesse des mages. Cosme superpose et confond donc les mages qui rendent hommage au Christ nouveau-né (*Matthieu* 2, 1-12) et les mages dont parle Pléthon et qui sont en réalité des disciples de Zoroastre.

Platon fait retour parce qu'il est l'héritier à la fois des mages (selon Pléthon) et d'Hermès (selon les pères latins, notamment Augustin et Lactance). Il est moins porteur d'idéologie que de paradigme.

La fresque de Gozzoli présente une généalogie de la sagesse : les mages – Platon – le Christ, doublée d'une orientation géographique de la temporalité : l'Orient – la Grèce – Florence. La procession circulaire magnifie l'aboutissement qui rappelle pourtant toujours la fondation et s'y réfère : les mages orientaux fondent la sagesse dont les Grecs, Pythagore, Platon, Plotin, Pléthon sont les héritiers et cette sagesse parvient à Florence grâce aux Médicis qui la recueillent.

La question des *prisci theologi* avait bien fait son chemin entre l'époque du concile et les écrits où Ficin aborde cette question. En effet, les auditeurs de Jean Argyropoulos avaient dû questionner le maître, puisque celui-ci se sent obligé de s'expliquer à propos de Zoroastre et des Oracles écrits en vers.⁷⁴ Néanmoins, selon Jean Argyropoulos, l'ancien disciple de

73 Opera omnia, Bâle 1576, p. 1836.

74 Voir le texte du manuscrit de la Biblioteca Nazionale Centrale de Florence, Magl. V 42, fol. 2v, traduit par A. FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, p. 119. Il est extrait d'un cours sur le *De anima* d'Aristote donné en 1460. Sur l'enseignement d'Argyropoulos au Studium de Florence, voir A. FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, pp. 119-126.

Pléthon passé à Florence (pour enseigner avec l'appui de Cosme, la philosophie aristotélicienne au *Studium*), la sagesse des présocratiques, de Zoroastre à Anaxagore serait obscure, la philosophie de Platon encore trop poétique malgré sa dimension spéculative ; seul Aristote dispenserait un enseignement systématique et véritablement scientifique. L'étude des *prisci* constituerait plutôt une régression.

En outre, Platon ne serait-il pas comme l'explique Georges de Trébizonde dans sa *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*,⁷⁵ publiée en latin justement en 1458, la source de toutes les hérésies grecques (notamment de celle d'Arius et d'Eunome)⁷⁶ et du déclin des Grecs ? Le platonisme serait responsable de la tendance à hiérarchiser les personnes dans la Trinité et du refus des Grecs d'admettre, en confessant le *filioque*, l'égalité rigoureuse des personnes divines.⁷⁷ C'est le platonisme de l'Église grecque qui aurait été un obstacle à l'union des Églises au concile de Florence et aurait empêché le salut de l'Orient face aux Turcs.⁷⁸

Et pourtant, l'aboutissement de la philosophie ne se concevrait pas sans cette prise d'appui renouvelée sur Platon et les Anciens. Platon lui-même devrait toujours être à la fois rappelé car un lignage, même s'il dépasse les premiers moments, ne doit jamais les nier : il a toujours besoin de réaffirmer sa fondation. Si la trinité platonicienne (celle de la *Lettre II* 312 e, chère à Pléthon, traduite par Léonardo Bruni et dédiée en 1427 pour Cosme) est erronée, elle fournit néanmoins déjà une idée de la Trinité que Dieu nous donne ainsi à connaître avant l'incarnation, c'est-à-dire avant la Nativité. Après le renoncement des Grecs à leur « erreur » à la fin du concile et après l'anéantissement de ceux qui ne sont pas passés à la latinité, les mages viennent rendre hommage du fond de l'espace et du temps à la véritable Trinité.

La procession des trois mages constitue également une image de la Trinité qui est représentée dans la *Nativité* de Lippi au dessus de l'autel, et leur généalogie trinitaire exemplaire doit permettre à son tour de fonder le lignage des Médicis. Tout d'abord, la trinité des Rois, c'est-à-dire leur multiplicité, est une négation de toute monarchie absolue. Contrairement à

75 S. MATTON propose un résumé de cet ouvrage, accompagné d'extraits du texte latin dans les notes, dans *Quelques figures de l'antiplatonisme de la Renaissance à l'âge classique*, dans *Contre Platon*, t. 1. *Le platonisme dévoilé*, pp. 370-386.

76 *Comparatio*, II, 17 ; le texte latin est cité par S. MATTON, *Quelques figures de l'antiplatonisme de la Renaissance à l'âge classique*, p. 377, n. 75.

77 *Comparatio*, II, 16 à 17 ; voir J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 171 et n. 12.

78 *Comparatio*, II, 17 ; voir E. GARIN, *L'Età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, NAPOLI 1969, p. 288, suivi par J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 171 et n. 13.

une idée reçue, ce n'est certainement pas l'idée du philosophe-roi qui intéresse Cosme, puisqu'il s'évertue à montrer qu'il est un citoyen parmi les autres et rien de plus qu'un *primus inter pares*. La trinité des Rois rassure en montrant que le pouvoir doit légitimement circuler entre les grandes familles de Florence et les partis qui s'appuient sur elles, ce qui oblige certes à des tactiques, à des prises de risque et à des pratiques électorales. Celles-ci s'appuient sur le lignage et son extension, c'est-à-dire au fond sur cette triade que constituent la famille, les voisins et les amis, pour reprendre les termes de Leon Battista Alberti dans le *Della famiglia*. *A contrario*, si Pléthon, qui s'intéresse tout autant à la généalogie, maintient une conception hiérarchique de la Trinité et du divin, c'est justement parce qu'il cherche à étayer la conception byzantine du pouvoir politique dont la structure est hiérarchique et non républicaine.

Si Cosme prend le risque de faire traduire Platon c'est donc finalement pour donner à sa famille, qui ne peut pas se prévaloir des titres d'une noblesse ancienne, un lignage exemplaire (les mages – Platon et les platoniciens – les Médicis), en faisant ressurgir les principales figures intermédiaires que cette généalogie présuppose : Platon, puis comme l'indique Ficin,⁷⁹ Plotin.

Le Platon qui fait retour est un Platon délibérément oriental et ce caractère en fait d'emblée le véhicule d'une tradition orale remontant à la plus haute antiquité. Cosme et Pléthon sont bien les deux passeurs de cette *translatio* platonicienne qui va cheminer à travers toute la Renaissance et bien au-delà. Mais en réalité la rencontre entre Pléthon et Cosme, qui est surtout une rencontre d'intérêts, repose sur un immense malentendu, car les mages de Pléthon ne sont en aucun cas les mages de la tradition chrétienne, et si le Platon oriental est devenu un otage du christianisme trinitaire latin, voire l'instrument classique de l'apologétique des augustiniens, c'est en raison d'une incompréhension totale voire d'un rejet conscient des thèses de Pléthon sur la structure hiérarchique de l'essence divine.

Brigitte Tambrun-Krasker
CNRS, UMR 8584 – LEM
(Laboratoire d'études sur les monothéismes)

⁷⁹ Dans la dédicace de sa traduction des Ennéades (Opera, p. 1537) : « Operam praeterea dedit, ut omnes non solum Platonis, sed etiam Plotini libros graecos haberem [...] ».

Communication faite lors du congrès international « Mandarini Bizantini. The intellectual World between East and West (14th-15th Century) », Fondazione Giorgio Cini onlus, Istituto “Venezia e l’Europa”, Venise, 22-25 juin 2005.