

MICHELA ANDREATTA
University of Rochester

**FILOSOFIA E CABBALÀ
NEL COMMENTO AL CANTICO DEI CANTICI
DI LEWI BEN GERŠOM TRADOTTO IN LATINO
PER GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA**

ESTRATTO

da

GIOVANNI PICO E LA CABBALÀ

CENTRO INTERNAZIONALE DI CULTURA

"GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA"

Studi Pichiani

16

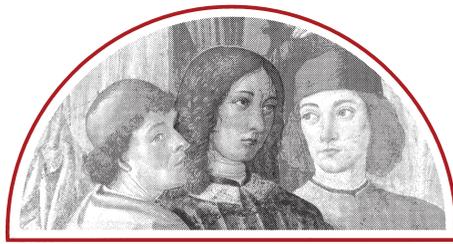
a cura di

FABRIZIO LELLI



Leo S. Olschki Editore
Firenze

copla concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy



CENTRO INTERNAZIONALE DI CULTURA
"GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA"

Studi Pichiani

16

Giovanni Pico e la cabbalà

A cura di
FABRIZIO LELLI



Leo S. Olschki editore
2014

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy

CENTRO INTERNAZIONALE DI CULTURA
"GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA"

Studi Pichiani

16

Giovanni Pico e la cabbalà

A cura di
FABRIZIO LELLI



Leo S. Olschki editore
2014

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

Publicazione realizzata con il contributo di



FONDAZIONE
CASSA DI RISPARMIO
DI MIRANDOLA

ISBN 978 88 222 6314 8

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy

MICHELA ANDREATTA

University of Rochester

FILOSOFIA E CABBALÀ
NEL COMMENTO AL CANTICO DEI CANTICI
DI LEWI BEN GERŠOM TRADOTTO IN LATINO
PER GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

INTRODUZIONE

Tra i luoghi dell'opera pichiana nei quali l'autore menziona i motivi che lo spinsero allo studio delle lingue orientali e dell'ebraico in particolare, due ci paiono significativi per comprendere il ruolo non sempre antitetico, e anzi complementare, che filosofia e tradizione mistica giudaiche svolsero nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola. Il primo è il noto passo della prolusione al dibattito romano – poi divenuta *Oratio de hominis dignitate* – nella prima redazione scoperta da Eugenio Garin nel ms. Palatino lat. 885 della Biblioteca Nazionale di Firenze (cc. 144r-v, 152r). Nel brano in questione, dopo aver spiegato le ragioni che lo avevano indotto a intraprendere gli studi filosofici, Pico dichiarava di aver sempre considerato necessarie a tal proposito due condizioni: la prima era l'apertura senza preclusioni a tutte le scuole di pensiero, la seconda era lo studio delle lingue antiche. In particolare, in relazione al secondo punto, egli sottolineava come oltre al latino e al greco, fossero necessari anche l'ebraico e l'aramaico, nonché l'arabo, lingue che sole, a suo parere, avrebbero permesso ai moderni di recuperare quel patrimonio di sapere rimasto precluso per secoli, ovvero quella «omnis sapientia» che i latini avevano ricevuto dai greci e questi a loro volta dai barbari.¹ Il secondo passo è quello contenuto in chiusura del *Commento so-*

¹ «Haec sunt, Patres colendissimi, quae me ad philosophiae studium non animarunt adeo sed compulerunt. Quam quidem ut tam plene consequerem quam sequebar ardentem, duo in primis conducere semper existimavi; primum id fuit: in nullius verba iurare, sed se per omnes philosophiae ma-

pra una Canzona de Amore di Girolamo Benivieni, ovvero nel testo in cui Pico delineò una propria filosofia dell'amore e abbozzò anche l'idea, derivata da Marsilio Ficino, di una teologia poetica.² In tal luogo troviamo l'esplicita menzione della «Cabala», intesa come esposizione dei misteri della Legge mosaica, quale stimolo allo studio dell'ebraico: «Scienza per certo divina e degna di non partecipare se non con pochi, grandissimo fondamento della fede nostra, el desiderio solo del quale [*sic*] mi mosse all'assiduo studio della ebraica e caldaica lingua, senza le quali alla cognizione di quella pervenire è al tutto impossibile».³

All'epoca in cui formulava queste premesse metodologiche le quali, almeno nello spirito, lo avvicinavano ai principi professati dagli umanisti, Pico aveva intrapreso l'esplorazione di quelle stesse tradizioni linguistiche e testuali sotto la guida dell'ebreo convertito Šemu'el ben Nissim Abu'l Farāğ *alias* Guglielmo Raimondo Moncada *alias* Flavio Mitridate,⁴ circostan-

gistros fundere, omnes scedas executere, omnes familias agnoscere. Vidi ad hoc munus necessarium esse non Graecae modo et Latinae, sed Hebraicae quoque atque Chaldaicae et, cui nunc primum sub Mithridate Gulielmum harum linguarum interprete peritissimo insudare coepi, Arabicae linguae cognitionem. Ferme enim omnis sapientia a barbaris ad Graecos, a Graecis ad nos manavit. Ita nostrates semper in philosophandi ratione peregrinis inventis stare, et aliena excoluisse sibi duxerunt satis; sacras omnino litteras et mysteria secretoria ab Hebraeis primum atque Chaldaeis, tum a Graecis petere necessarium. Reliquas artes et omnifariam philosophiam cum Graecis Arabes partiuntur. Quos qui non adit, qui in illis progredietur? Quando permulti hique pretiosiores eorum libri ad nostros nullo interprete pervenerunt, et horum qui pervenerunt tum plures inverterunt potius quam converterunt illi interpretes, tum certe omnibus eam caliginem obscuritatis offunderunt, ut quae apud suos facilia, nitida et expedita sunt, apud nostros scrupea facta, fusca et laciniosa studiosorum conatum eludant plurimum atque frustrentur» (EUGENIO GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, G.C. Sansoni editore 1961, pp. 238-239).

² Sulla teologia poetica di Pico vedi EDGAR WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London, Faber and Faber 1958, pp. 24-30. Sulle teorie di Ficino e sul loro influsso sullo sviluppo della filosofia dell'amore presso gli umanisti, vedi EUGENIO GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari 1984⁹ (Economica Laterza, 30), pp. 105-118, 129-155 e l'introduzione a GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commentary on a Canzone of Benivieni*, a cura di S. Jayne, New York - Bern - Frankfurt am Main, P. Lang 1984 (American University Studies. Series II: Romance Languages and Literature, 19), pp. 21-43.

³ *Commento dello Illustrissimo Signor Conte Joanni Pico Mirandolano sopra una Canzona de amore composta da Girolamo Benivieni [...]*, in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi 1942 (R. Istituto di studi filosofici. Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 1), p. 581 (*Commento particolare*, Stanza ultima). Sul significato dell'espressione «caldaica lingua» vedi FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo de passione Domini*, a cura di Ch. Wirszubski, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities 1963, pp. 37-39.

⁴ Nato a Caltabellotta, in Sicilia, si convertì al cristianesimo prima del 1466, intraprendendo la carriera ecclesiastica. Nel 1481 era già ben introdotto alla corte papale, come dimostra la circostanza che lo vide predicare al cospetto di papa Sisto IV. Nello stesso anno e in quello successivo fu al servizio del duca Federico da Montefeltro. Nel 1483, a seguito di un «delictu commisso in Roma», i cui contorni rimangono peraltro indefiniti, fu costretto ad abbandonare in tutta fretta la Penisola, riparando Oltralpe. Fece ritorno nel 1485, dopo aver insegnato in varie università tedesche; al medesimo anno risalgono assai verosimilmente i primi inizi del suo rapporto con Pico. Un'ampia letteratura è stata dedicata alla figura di Mitridate, per la quale si rimanda a MICHELA ANDREATTA – SAVERIO CAMPANINI,

za per altro menzionata nel sopracitato passo della prolusione. Irascibile e incline a comportamenti non proprio irreprensibili per un uomo di Chiesa, Mitridate si era tuttavia guadagnato notevole fama in veste di orientalista grazie all'indubbia dottrina nel campo delle lingue antiche, circostanza che gli aveva aperto le porte di più di un circolo intellettuale dell'epoca. Alle dipendenze del mirandolese Mitridate si adoperò in veste di ripetitore privato e traduttore dall'ebraico in latino, contribuendo in modo determinante alla formazione del giovane umanista in materia di giudaismo e condizionandone, con inaspettate conseguenze, l'accesso alle fonti ebraiche. Nell'arco di pochi mesi egli avviò Pico allo studio delle lingue orientali e all'esplorazione dei testi della tradizione ebraica, iniziandolo parallelamente ai misteri della cabbalà, verosimilmente a partire dalla lettura e discussione delle traduzioni latine da lui prodotte per il giovane allievo.⁵

Bibliographia Mithridatica, in *Guglielmo Raimondo Moncada alias Mitridate. Un ebreo converso siciliano*. Atti del convegno internazionale (Caltabellotta [Agrigento] 23-24 ottobre 2004), a cura di M. Perani, Palermo, Officina di Studi Medievali 2008 (Machina Philosophorum, 13), pp. 241-257 e **ID.**, 'Bibliographia Mithridatica II', in *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo*, Atti del II Congresso internazionale, Caltabellotta (Agrigento), 30 giugno-1 luglio 2008, a cura di M. Perani e G. Corazzol, Palermo, Officina di Studi Medievali 2012 pp. 289-317.

⁵ Nelle sue forme attuali il *corpus* delle traduzioni ebraico-latine che Mitridate eseguì per Pico si conserva in cinque manoscritti autografi – i mss. Vaticano lat. 4273, Vaticani ebr. 189-191 e Vaticano Chigi A.VI.190 – corrispondenti a oltre una quarantina di opere ebraiche, per un totale di circa 1500 carte. Per una panoramica delle traduzioni, nonché per una descrizione del contenuto dei manoscritti in cui tali versioni si conservano, si rimanda a **FLAVIUS MITHRIDATES**, *Sermo de passione Domini*, cit., pp. 49-65; **CH. WIRSZUBSKI**, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1989, pp. 10-18; **SAVERIO CAMPANINI**, *Pici Mirandulensis Bibliotheca Cabbalistica Latina. Sulle traduzioni latine di opere cabbalistiche eseguite da Mitridate per Pico della Mirandola*, «Materia giudaica», VII/1, 2002, pp. 90-95; **ID.**, *Guglielmo Raimondo Moncada (alias Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche*, in *Guglielmo Raimondo Moncada alias Mitridate*, cit., pp. 49-88. Cfr. anche le schede di Fabrizio Lelli in **IDA ZATELLI**, *et alii*, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, e in **FABRIZIO LELLI**, *Pico tra filosofia ebraica e «Qabbala»*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*. Catalogo della mostra allestita presso la Biblioteca Medicea Laurenziana (4 novembre-31 dicembre 1994), a cura P. Viti, Firenze, L.S. Olschki 1994 (Centro internazionale di cultura «Pico della Mirandola». Studi Pichiani, 2), pp. 170-172, n. 57 e 204-211, nn. 71-74. All'elenco delle traduzioni va aggiunto il ms. Ottoboniano lat. 607, contenente una traduzione parziale del libro di *Giobbe* (sulla quale vedi *infra*). Un frammento della perduta traduzione di Mitridate del *Commento al Pentateuco* di Menahem Recanati è stato scoperto da Franco Bacchelli alle cc. 117v-124v del ms. A.IX. 29 della Biblioteca Universitaria di Genova, quale copia parziale redatta da Pier Leone da Spoleto, medico del Magnifico, probabilmente a uso personale. Su questo vedi **FRANCO BACCHELLI**, *Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, L.S. Olschki 2001 (Quaderni di «Rinascimento», 39), pp. 4, 89-94. All'interno del progetto *The Kabbalistic Library of Pico della Mirandola*, avviato congiuntamente dall'Institut für Judaistik della Freie Universität di Berlino e dall'Istituto di Studi sul Rinascimento di Firenze e finalizzato all'edizione di tutte le opere cabbalistiche tradotte da Mitridate, sono apparse sinora la versione latina del *Sefer ha-yeri' à bagedolà* (*The Great Parchment. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, a cura di G. Busi, *et alii*, Torino, Nino Aragno editore 2004), quella del *Sefer babir* (*The Book of Babir: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, a cura di S. Campanini, con una premessa di G. Busi, Torino, Nino Aragno editore 2005), quella del *Peruš ha-tefillot* di Menahem da Recanati (Menahem Recanati, *Commentary on the Daily Prayers: Fla-*

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
 copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
 © Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy

Le versioni ebraico-latine che Mitridate approntò per Pico inclusero anche opere della tradizione filosofica, per quanto in proporzione minoritaria nel complesso dei testi tradotti e certamente destinate a esercitare su Pico un influsso inferiore rispetto alle versioni di opere di cabbalà. Dell'interesse dell'umanista per la filosofia ebraica anche nel periodo di collaborazione con Mitridate e della conseguente commissione di versioni di testi appartenenti a questa tradizione fa fede il ms. lat. 4273 della Biblioteca Apostolica Vaticana.⁶ Il manoscritto include, accanto a un breve testo intitolato *Vuilè harabice probemii per Mithrydatem traductio* (cc. 1r-2r) – probabile testimonianza di una progettata traduzione latina della versione araba del *Pentateuco* poi abortita –,⁷ altre due traduzioni ebraico-latine, ovvero quella del *Trattato sulla resurrezione dei morti* di Maimonide (*Iggeret teḥiyyat ha-metim*, secondo il titolo ebraico della traduzione di Semu'el ibn Tibbon dall'originale arabo)

vius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version, a cura di G. Corazzol, con una premessa di G. Busi, Torino, Nino Aragno editore 2008), quella del *Sefer ha-niqqud* di Yosef Giqatilla (YOSEF GIQATILLA, *The Book of Punctuation: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, a cura di A. Martini, con una premessa di G. Busi, Torino, Nino Aragno editore 2010) e quella del *Sa'ar ha-šamayim* (*The Gate of Heaven. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, a cura di S. Jurgan e S. Campanini, con una premessa di G. Busi, Torino, Nino Aragno editore 2012). Homepage del progetto, <http://www.pico-kabbalah.eu/>.

⁶ Per una descrizione del manoscritto, che entrò alla Vaticana a seguito dell'acquisto di materiali provenienti dalla biblioteca del cardinale Domenico Grimani, vedi GIOVANNI MERCATI, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota esistenti nell'Ottoboniana e i Codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1938 (Studi e testi, 75), p. 22, n. 74; ZATELLI, *et alii*, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, cit. L'identificazione del manoscritto come autografo di Mitridate era stata a suo tempo proposta dal cardinal Mercati e accolta in un primo momento anche da chi scrive. In realtà, il raffronto tra il ms. Vaticano lat. 4273 e l'unico manoscritto sicuramente autografo di Mitridate sinora identificato, ovvero il ms. Vaticano ebr. 357, rivela una grafia diversa, probabilmente appartenente a uno scriba, al quale il siciliano dettò il testo della traduzione. A questo procedimento di dettatura estemporanea vanno probabilmente ascritte le numerose cancellature e correzioni rinvenibili nel ms. Vaticano lat. 4273, le stesse che avevano indotto il cardinal Mercati a pronunciarsi per l'autografismo, varie delle quali riflettono ripensamenti in corso d'opera. Sul ms. Vaticano ebr. 357 e sul suo contenuto, vedi ANGELO M. PIEMONTESE, *Il Corano latino di Ficino e i corani arabi di Pico e Monchates*, «Rinascimento», II s., XXXVI, 1996, pp. 227-273: 258-264; ID., *Codici giudeo-arabi di Sicilia, in Ebrei e Sicilia*, a cura di N. Bucaria, *et alii*, Palermo, Flaccovio – Soprintendenza per i Beni Culturali e Ambientali 2002, pp. 179-183; BENOÎT GRÉVIN, *Le Coran de Mithridate. Connaissance de l'arabe, exégèse coranique et controverses religieuses dans l'Italie de la fin du X siècle d'après les annotations interlinéaires et marginales latines, arabes, araméennes et hébraïques du manuscrit Vat. Hebr. 357: I. Commentaire; II. Edition*, Roma 2006 (Mémoire inédit de l'Ecole française de Rome, Section d'histoire médiévale); ID., *Un témoin majeur du rôle des communautés juives de Sicile dans la préservation et la diffusion en Italie d'un savoir sur l'arabe et l'Islam au XV^e siècle: les notes interlinéaires et marginales du 'Coran de Mithridate' (ms. Vat. Hebr. 357)*, in *Chrétiens, juifs et musulmans dans la méditerranée médiévale. Etudes en hommage à Henri Bressac*, a cura di B. Grévin, *et alii*, Paris, De Boccard 2008, pp. 45-56; ID., *Flavius Mithridate au travail sur le Coran, in Flavius Mithridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo*, cit., pp. 27-45.

⁷ Cfr. FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo de passione Domini*, cit., p. 51.

(cc. 59r-77r),⁸ e quella del *Commento al Cantico dei Cantici* di Lewi ben Geršom, introdotta dal titolo *Levi Gersomide*⁹ *Commentariorum in Cantica canticorum Salomonis per Flavium Mythridatem ad Picum traductio* (cc. 5r-54r, d'ora in avanti indicata con L).¹⁰ Altresì noto come Gersonide, l'autore di quest'ultima opera visse in Provenza tra il 1288 e il 1344, e fu filosofo, scienziato ed esegeta nonché uno degli esponenti di punta dell'averroismo ebraico tra le comunità dell'Occidente.¹¹ All'esame della versione ebraico-latina del *Commento al Cantico* è dedicato il presente contributo. Cercheremo qui di delineare caratteristiche e peculiarità della traduzione di Mitridate, per arrivare poi all'uso che Pico fece di questo testo, nell'originale squisitamente di natura filosofica, ma che nella traduzione di Mitridate assunse fisionomia più ambigua e sfumata, in parte a seguito di arbitrari interventi editoriali, alcuni di natura cabbalistica, introdotti dal traduttore in corso d'opera.

LA TRADUZIONE LATINA DEL COMMENTO AL CANTICO: DATAZIONE E CONTENUTI

Per quanto la frequentazione tra i due risalisse con ogni probabilità già all'anno precedente, Mitridate fece il suo ingresso ufficiale alle dipendenze di Pico nei primi mesi del 1486. Sulla base delle annotazioni rinvenibili a margine dei manoscritti contenenti le traduzioni che egli eseguì per il giovane mecenate, Chaim Wirszubski ha collocato la stesura delle medesime tra i mesi di maggio e novembre 1486, con l'eccezione del ms. Vaticano

⁸ Su questa traduzione, che nel manoscritto è introdotta dal titolo *Tractatus de resurrectione mortuorum editus a sapientissimo viro Rabi Moyse Maimonide, et traductus per Mythridatem ad Picum*, vedi MAURO ZONTA, *Guglielmo Raimondo Moncada traduttore di Maimonide in Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate*, cit., pp. 185-199.

⁹ La grafia adottata dal traduttore non è quella comunemente accettata, ma si tenga presente che il nome compare già nel testo massoretico indifferentemente nelle due forme *Geršom* e *Geršon* (cfr. Gen. 46, 11, Es. 2, 22 e 1 Cr. 6, 1) e che anche la *Vulgata* registra l'incertezza della grafia ebraica.

¹⁰ L'edizione della traduzione ebraico-latina del *Commento al Cantico* di Gersonide è stata curata dalla scrivente: GERSONIDE, *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate: Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5^r-54^r)*, a cura di M. Andreatta, Firenze, L.S. Olschki 2009.

¹¹ Sulla vita, il pensiero e l'opera di Gersonide si rimanda ai seguenti studi e alle bibliografie ivi contenute: CHARLES TOUATI, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, Les Éditions de Minuit 1973; *Studies on Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, a cura di G. Freudenthal, Leiden - New York - Köln, Brill 1992 (Collection de travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 36); *Gersonide en son temps. Science et philosophie médiévales*, a cura di G. Dahan, Louvain - Paris, Peeters 1991; *Les méthodes de travail de Gersonide et le manieement du savoir chez les scolastiques*, a cura di C. Sirat, et alii, Paris, J. Vrin 2003 (Études de philosophie médiévale, 86).

ebr. 189, che fu completato soltanto dopo che Pico era già partito per Roma, poco prima della pubblicazione delle *Conclusiones*.¹² Il ms. Vaticano lat. 4273 non riporta note che permettano di stabilirne con maggiore precisione la collocazione temporale;¹³ tuttavia, la natura stessa del *Commento al Cantico*, un trattato filosofico, e la presenza nella versione latina di numerose chiose interpolate di contenuto linguistico e grammaticale, fanno supporre che la collocazione della traduzione vada posta all'inizio della collaborazione tra Pico e Mitridate, ovvero mentre all'umanista venivano impartiti i rudimenti dell'ebraico, prima che i suoi interessi si concentrassero sulla cabbalà e le sue richieste bibliografiche si facessero in tal senso più precise. Comunque sia, costituisce un *terminus ante quem* la stesura del *Commento sopra una Canzona de amore*, risalente agli anni 1485-1486, dal momento che proprio in questo testo confluì almeno un motivo che Pico trasse sicuramente dalla lettura del *Commento al Cantico* di Gersonide nella versione approntatane dal suo collaboratore.

Come accennavamo sopra, il *Commento al Cantico* di Gersonide è un testo di contenuto prettamente filosofico nel quale l'autore espone le basi epistemologiche della cosiddetta *felicitas* – in ebraico *hašlahà* –, intesa come quella condizione di adesione alla divinità, coincidente da ultimo con l'immortalità dell'anima, alla quale l'essere umano giunge a compimento del cammino di perfezionamento morale e intellettuale che è il fine della speculazione filosofica. Secondo Gersonide tale percorso, che è riservato alla sola *élite* dei filosofi, è espresso per via allegorica nel libro biblico del *Cantico dei cantici*: la lettera del testo, che narra degli amori di Salomone e della Sulamita, alluderebbe in realtà al lungo *iter* di perfezionamento teoretico, condotto secondo la tradizionale articolazione delle scienze nell'ordine di matematica, fisica e metafisica, a conclusione del quale l'intelletto materiale è pronto a ricevere l'emanazione dell'intelletto agente e, una volta colti gli intelligibili, a diventare intelletto acquisito. Nella trasfigurazione filosofica attuata dal commentatore le immagini e i personaggi del *Cantico* sono interpretati come allegoria del processo cognitivo e dei

¹² Cfr. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, cit., pp. 5-6, 10-18.

¹³ Le due uniche annotazioni di tono personale, inserite rispettivamente alla fine della traduzione del *Commento al Cantico* e del trattato maimonideo, sono entrambe riferite all'amato Lancillotto, il «puer Mithridatis», che il traduttore ringrazia per averlo affettuosamente 'sostenuto' nel compimento di così ardue versioni. Sulla presenza di altre annotazioni di questo tenore nelle traduzioni di Mitridate, vedi FRANÇOIS SECRET, *Qui était l'orientaliste Mithridate?*, «Revue des études juives», n.s. XVI, 1957, pp. 96-102, e ID., *Nouvelles précisions sur Flavius Mithridates maître de Pic de la Mirandole et traducteur de commentaires de Kabbale*, in *L'opera e il pensiero di Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Atti del Convegno Internazionale (Mirandola 15-18 settembre 1963), 2 voll., Firenze, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento 1965, II, pp. 175-181; WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, cit., pp. 72-73, 114-115.

soggetti in esso coinvolti (l'intelletto materiale, l'intelletto acquisito, l'intelletto agente, le facoltà attive e passive dell'anima – in particolare la facoltà immaginativa –, le percezioni sensoriali e gli intelligibili), così risolvendo per via simbolica i contenuti, improntati a fisica sensualità, del libro biblico. Col suo commento, dunque, Gersonide si distaccava sia dalla lettura tradizionalmente proposta dall'esegesi rabbinica, che vedeva nel testo una sorta di allegoria sacra della relazione tra Dio e il popolo di Israele e della storia nazionale di quest'ultimo, sia dall'interpretazione di Maimonide, che ne spiritualizzava il contenuto facendone un'immagine dell'amore intellettuale dell'uomo per la divinità.¹⁴

PICO LETTORE DI GERSONIDE

Un testo quale il *Commento al Cantico* di Gersonide presentava certamente per Pico molteplici aspetti di interesse che spiegano il desiderio del giovane filosofo di intraprenderne la lettura. Primo fra tutti v'era l'affinità tra il pensiero pichiano e quello di Gersonide dato dal comune *humus* peripatetico. Prima di studiare sotto l'egida di Marsilio Ficino ed entrare nell'Accademia platonica, Pico aveva compiuto la tradizionale *peregrinatio studiorum* che lo aveva visto studente presso i maggiori centri della scolastica italiana, per poi concludersi a Parigi. In una lettera del 1482, diretta a Marsilio Ficino, il giovane rivendicava di frequentare i circoli peripatetici ormai da tre anni e di essersi adoperato per venirvi accettato come accolta.¹⁵ Gli studi aristotelici di Pico sarebbero continuati anche successivamente, come testimoniato dalla famosa lettera a Ermolao Barbaro, dal consistente numero di opere della scolastica incluse nella sua biblioteca¹⁶

¹⁴ Sull'esegesi del *Cantico* nel contesto della riflessione filosofica ebraica, vedi PAUL VULLIAUD, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive*, Paris, Editions d'aujourd'hui 1925; GEORGES VAJDA, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris, J. Vrin 1957; SHALOM ROSENBERG, *Philosophical Hermeneutics on the Song of Songs. Introductory Remarks*, «Tarbiz», LIX, 1990, pp. 133-151. Su contenuto, finalità e carattere del *Commento al Cantico* di Gersonide vedi MENACHEM KELLNER, *Gersonide's Commentary on Song of Songs: For Whom Was it Written and Why?*, in *Gersonide en son temps*, cit., pp. 82-83, nota 5, e l'introduzione del medesimo studioso alla traduzione inglese dell'opera in LEVI BEN GERSHOM (Gersonides), *Commentary on Song of Songs*, New Haven, Conn. - London, Yale University Press 1998, pp. xv-xxxi. Lo stesso Kellner ha anche curato l'edizione critica del testo ebraico del *Commento al Cantico*: RABBI LEVI BEN GERSHOM, *Commentary on Songs of Songs*, Ramat Gan, Bar Ilan University Press 2001 (in ebraico) (d'ora in avanti indicato con KELLNER, *PERUŠ*).

¹⁵ «Iam tres annos, Marsili, apud peripateticos versatus sum, nec omisi quicquam quantum in me fuit, ut Aristotelicis aedibus quasi unus ex eorum familia non indignus admitterer» (GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, cit., p. 255).

¹⁶ Cfr. PEARL KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, New York, Columbia University Press 1966, pp. 78 e sgg.

e soprattutto dalla collaborazione con Elia del Medigo (c. 1460-1497), traduttore e divulgatore di Averroè, col quale il giovane umanista era venuto in contatto durante il soggiorno patavino, a partire dal 1480.¹⁷ Proprio a quest'ultimo Pico avrebbe commissionato, stando alla testimonianza dello studioso ebreo, due opuscoli (*quaestiones*) dedicati alla discussione in termini averroisti della natura dell'intelletto materiale e della possibilità di un congiungimento tra intelletto umano e intelletto agente.¹⁸ Il tema della *felicitas* di matrice averroista – fulcro, come abbiamo visto, dell'esegesi gersonide del *Cantico* – risultava, in effetti, particolarmente consonante per il Pico metafisico e filosofo speculativo, che ne avrebbe infatti trattato in più luoghi della propria opera.¹⁹

È inoltre possibile che l'opera di Gersonide fosse già nota all'umanista, seppur non per lettura diretta. Dagli inventari dei libri da lui posseduti apprendiamo che del *Commento al Cantico* di Gersonide, di cui Pico commissionò la traduzione latina a Mitridate, egli possedeva anche una redazione ebraica, in un manoscritto che probabilmente includeva anche ulteriori commenti ad altri libri degli *Agiografi*.²⁰ Altre sei opere di Gerso-

¹⁷ Su Elia del Medigo e sul suo rapporto con Pico vedi UMBERTO CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, L.S. Olschki 1965 (ristampa xerografica dell'edizione Firenze 1918), pp. 282 e sgg.; DAVID GEFFEN, *Insights into the Life and Thought of Elijah Del Medigo Based on His Published and Unpublished Works*, «American Academy for Jewish Research», XLI-XLII, 1973-1974, pp. 62-86; KALMAN P. BLAND, *Elijah del Medigo's Averroist Response to the Kabbalahs of Fifteenth-Century Jewry and Pico della Mirandola*, «The Journal of Jewish Thought & Philosophy», I, 1991, pp. 23-53; ALBERTO BARTOLA, s.v. Elia del Medigo, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXXVIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1990, pp. 117-121; ID., *Eliyahu [sic] Del Medigo e Pico della Mirandola. La testimonianza dei Codici Vaticani*, «Rinascimento», s. II, vol. XXXIII, 1993, pp. 253-278; EDWARD P. MAHONEY, *Pico della Mirandola and Elia del Medigo, Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, in *Pico della Mirandola*, cit., I, pp. 127-138. Sulla sua attività di traduttore rimandiamo anche a GIULIANO TAMANI, *Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche e scientifiche*, in *L'Hébreu au temps de la Renaissance*, a cura di I. Zinguer, Leiden - New York - Köln, Brill 1992 (Brill's Series in Jewish Studies, 4), pp. 105-114; 106 e nota 8; AVERROÈ, *Parafrasi della «Repubblica» nella traduzione latina di Elia del Medigo*, a cura di A. Coviello, P.E. Fornaciari, Firenze, L.S. Olschki 1992 (Quaderni di «Rinascimento», 13); FABRIZIO LELLI, *Pico tra filosofia ebraica e «Qabbala»*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, cit., pp. 193-223, schede 66-70.

¹⁸ Un rifacimento ebraico degli originali latini, andati perduti, si conserva nel ms. Hébr. 968 della Bibliothèque nationale de France (cc. 79r-177r). Su questo vedi CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, cit., p. 285, nota 4. Sul contenuto dei due trattati vedi KALMAN P. BLAND, *Elijah del Medigo, Unicity of the Intellect and Immortality*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», LXI, 1995, pp. 1-22.

¹⁹ Su questo vedi BRUNO NARDI, *La mistica averroistica e Pico della Mirandola*, in ID., *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Firenze, Sansoni 1958 (Università degli Studi di Padova: Studi sulla tradizione aristotelica nel Veneto, 1), pp. 127-146 e AVERY DULLES, *Princeps Concordiae: Pico Della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1941, pp. 129 e sgg.

²⁰ Cfr. GIULIANO TAMANI, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)* (Mirandola 4-8 ottobre 1994), a cura di Gian Carlo Garfagnini, 2 voll., Firenze, L.S. Olschki 1997 (Centro internazionale di cultura «Giovanni Pico della Mirandola». Studi Pichiani, 5), II, pp. 491-530, n. 30.

nide risultano essere state in possesso di Pico: si tratta del *Commento al Pentateuco* nell'edizione mantovana (o ferrarese) del 1474-1475,²¹ del *Commento a Giobbe*,²² del *Commento a Proverbi*,²³ del supercommentario al commento medio di Averroè alla *Physica*,²⁴ di un testo di logica forse da identificarsi con il *Sefer ha-beqqeš ha-yašar*,²⁵ e infine del trattato astronomico *Sefer ha-tekunà*.²⁶ Le opere appena elencate figurano tra quelle del filosofo provenzale che all'epoca conobbero la maggiore diffusione, sia presso gli ebrei che i cristiani. Delle opere di Gersonide, Pico si procurò, dunque, quanto all'epoca era ancora letto e studiato, ovvero i commentari biblici e quelli al *corpus* aristotelico, e i principali scritti di logica e astronomia.²⁷ Risulta difficile, tuttavia, stabilire con precisione quando e soprattutto chi lo avesse introdotto all'esegesi gersonidea. È ragionevole supporre che Pico avesse sentito parlare per la prima volta di Gersonide da Del Medigo, visto il ruolo che il filosofo provenzale svolse nella divulgazione dell'averroismo.

In realtà, dai riferimenti contenuti nell'*Opera* risulta che Gersonide era noto a Pico principalmente in veste di astronomo e commentatore della *Bibbia*.²⁸ Il fatto che l'esegesi biblica di Gersonide rispondesse ad alcune

²¹ *Ivi*, n. 15.

²² *Ivi*, n. 32.

²³ *Ivi*, n. 34.

²⁴ *Ivi*, n. 66.

²⁵ *Ivi*, n. 77.

²⁶ *Ivi*, n. 97.

²⁷ Sulla fortuna di Gersonide in ambito ebraico fino all'epoca moderna vedi TOUATI, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, cit., pp. 541-559; per l'ambito cristiano medievale, vedi GILBERT DAHAN, *Les traductions latines médiévales des oeuvres de Gersonide*, in *Gersonide en son temps*, cit., pp. 329-368: 329-344.

²⁸ In veste di astronomo Gersonide è citato dall'umanista in tre diversi luoghi delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes Adversus Astrologiam Divinatricem*, a cura di E. Garin, 2 voll., Firenze, Vallecchi 1946-1952 (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 2-3), II, p. 232 (VIII, 1), 324 (IX, 9) e 348 (IX, 11). Sul contesto delle tre citazioni pichiane e le loro possibili fonti vedi BERNARD R. GOLDSTEIN, *The Astronomy of Levi ben Gerson (1288-1344): A Critical Edition of Chapters 1-20 with Translation and Commentary*, New York, Springer-Verlag 1985, pp. 11-13. In veste di esegeta biblico, Gersonide viene citato da Pico nel celebre passo dell'*Apologia*, nel quale l'umanista espone la quadruplici interpretazione della *Bibbia* (letterale, mistica o allegorica, tropologica e anagogica) e illustra l'equivalenza tra la corrispondente terminologia ebraica e quella latina. In questo luogo il filosofo provenzale è appunto elencato, assieme ad 'Avraham ibn 'Ezra e a Maimonide, tra i rappresentanti dell'esposizione tropologica – nella traslitterazione ebraica di Pico «sechel» – del testo biblico, cfr. *Apologia*, in JOANNES PICUS MIRANDULANUS, *Opera omnia. Scripta in editione Basiliensi anno MDLXXII collecta*, con una premessa di E. Garin, 2 voll., Torino, Bottega d'Erasmus 1971 (Monumenta politica philosophica humanistica rariora ex optimis editionibus phototypice expressa [...], Series I, Numerus 12), I, p. 178. Nelle *Conclusiones* Gersonide non è citato, mentre nell'*Heptaplus*, in corrispondenza dell'introduzione, egli compare nella lista di autori – tutte autorità nel campo dell'esegesi cristiana ed ebraica – dai cui metodi interpretativi tuttavia Pico afferma di essersi distaccato nella propria illustrazione del rac-

delle esigenze interpretative del mirandolese è inoltre confermato dal lavoro a quattro mani che egli condusse assieme allo stesso Mitridate sul libro di *Giobbe* e del quale reca testimonianza il ms. Ottoboniano lat. 607 della Biblioteca Apostolica Vaticana studiato da Wirszubski.²⁹ In particolare, lo studioso israeliano ha illustrato come sia la traduzione latina del libro biblico (per i primi dieci capitoli redatta nella grafia di Pico a glossa della versione della *Vulgata* e per la restante parte opera autografa di Mitridate) sia le chiose dell'umanista a margine dell'intero manoscritto furono redatte in linea con l'interpretazione del libro biblico fornita da Gersonide nel proprio commento, ovvero nei termini di una discussione filosofica sulla natura della Provvidenza divina. Il ms. Ottoboniano lat. 607 risale probabilmente al periodo di più intensa collaborazione tra Pico e il dotto siciliano o comunque a non più tardi della fuga del primo alla volta della Francia, nell'estate del 1487,³⁰ ed è possibile che all'epoca della sua redazione la raccolta libraria dell'umanista già annoverasse il commento di Gersonide nell'originale ebraico. Stando alle evidenze testuali che ci sono pervenute, il commento a *Giobbe* e quello al *Cantico* furono con ogni probabilità gli unici scritti di Gersonide dei quali Pico ebbe diretta conoscenza.

Tornando alle ragioni che mossero Pico a commissionare la traduzione latina del *Commento al Cantico* non va sottovalutato l'interesse che animava il giovane umanista per lo stile e i contenuti del *Cantico dei cantici* e per l'esegesi – ebraica e non – concernente il libro biblico. All'epoca, inoltre, Pico stava probabilmente lavorando al *Commento sopra una Canzona de amore* e il senso fondamentale dell'esegesi gersonidea, per quanto condotta nei termini di una trattazione di ordine gnoseologico ed epistemologico piuttosto che teologico, si prestava comunque a essere riletto alla luce della filosofia dell'amore e dell'interpretazione in chiave neoplatonica dell'amore umano come *amor Dei intellectualis*, esposta da Pico proprio in quella sua opera. La lettura del commento gersonideo tornava probabilmente utile a Pico anche in relazione al tema dell'allegoresi poetica e filosofica collegata al motivo dell'amore, nonché alle teorizzazioni pichiane inerenti una propria teologia poetica. Di fatto, la natura poetica del *Cantico* viene da Gersonide esplicitamente ribadita nel commento ed è per lui inoltre

conto biblico della creazione, cfr. *Heptaplus*, in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, cit., pp. 178-180.

²⁹ CHAIM WIRSZUBSKI, *Pico's Book of Job*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXII, 1969, pp. 171-199. Il manoscritto è probabilmente da identificarsi con quello registrato al n. 434 nell'inventario edito da Kibre sotto la dicitura: *P. Iob secundum translationem mitridatis n. 46*, cfr. TAMANI, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, cit., n. 32.

³⁰ WIRSZUBSKI, *Pico's Book of Job*, cit., p. 173.

funzionale al carattere 'fittizio' dei contenuti del libro biblico, nel quale attraverso immagini ispirate all'amore umano, carnale, si alluderebbe *per simile* ad altissime verità di natura teologica.³¹ In altre parole, il *Commento al Cantico* sarebbe un commento attorno a una poesia avente per contenuto il tema dell'amore, nel quale Gersonide illustra il significato recondito delle enigmatiche immagini alle quali il poeta, ovvero Salomone, ha fatto ricorso, svelando una a una le meravigliose allegorie in essa contenute: qualcosa di assai simile a quello che Pico era intento a fare con la sua esplicitazione del componimento del Benivieni, testo nel quale, come si afferma nel *Commento particolare*, il poeta «dissimula per certo sotto brevissime parole uno altissimo senso».³²

IL COMMENTO AL CANTICO NELLA TRADUZIONE DI MITRIDATE

Ma vediamo ora qual era la fisionomia del testo che Pico si trovò di fronte quando intraprese la lettura del *Commento al Cantico* nella traduzione approntatane dal suo collaboratore. Senza entrare nel merito degli aspetti tecnici che connotano la versione di Mitridate, da noi esaminati altrove,³³ mi limiterò a ricordare che si tratta, al pari di altre traduzioni ebraico-latine del nostro, di una versione tendenzialmente letterale, che riproduce pedissequamente l'originale ebraico, in particolare a livello della costruzione del periodo, talvolta a discapito dell'intelligibilità della lin-

³¹ Cfr. KELLNER, *PERUŠ*, pp. 70-71.

³² *Commento dello Illustrissimo Signor Conte Joanni Pico Mirandolano [...]*, cit., p. 553 (*Commento particolare*, Stanza quarta). Il tema dell'allegoresi del *Cantico* resterà un *desideratum* nelle aspirazioni di Pico, che al filosofo ebreo Yohanan Alemanno, col quale sarebbe venuto in contatto più tardi, avrebbe richiesto un commento al *Cantico* che svelasse il significato delle allegorie contenute nel libro biblico, secondo quanto riportato dallo stesso Alemanno, cfr. ARTHUR M. LESLEY, *The Song of Solomon's Ascents by Yobanan Alemanno: Love and Human Perfection According to a Jewish Colleague of Giovanni Pico della Mirandola*, Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley 1976, pp. 27-29, 333-335. Sulla figura di Alemanno e sul suo rapporto con Pico, vedi anche B.C. NOVAK, *Pico della Mirandola and Yobanan Alemanno*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLV, 1982, pp. 125-147; FABRIZIO LELLI, *Yobanan Alemanno, Pico della Mirandola e la cultura ebraica italiana del XV secolo*, in *Pico della Mirandola*, cit., I, pp. 303-325; ID., *Umanesimo laurenziano nell'opera di Yobanan Alemanno*, in *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico. Celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico*, a cura di D.L. Bemporad, I. Zattelli, Firenze, L.S. Olschki 1998 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria». «Studi», 170), pp. 49-67; ID., *Un collaboratore ebreo di Pico della Mirandola: Yobanan Alemanno*, «Vivens Homo», V, 1994, pp. 401-430. Si veda anche l'introduzione del medesimo studioso al volume YOHANAN ALEMANNO, *Hay ha-'olamim (L'immortale). Parte I: la Retorica*, a cura di F. Lelli, Firenze, L.S. Olschki 1995 (Quaderni di «Rinascimento», 21).

³³ MICHELA ANDREATTA, *Alcuni aspetti della traduzione latina del Commento al Cantico dei cantici di Gersonide: lessico, glosse esplicative e grammaticali*, «Annali di Ca' Foscari», a. XLVIII, vol. 3, s. or. XXXIV, 2003, pp. 5-27.

gua di arrivo e del senso generale del discorso. Il latino di Mitridate presenta, inoltre, tutta una serie di irregolarità sintattiche e grammaticali proprie delle traduzioni di questo tipo, le medesime che è dato riscontrare, ad esempio, anche nelle traduzioni ebraico-latine di Elia del Medigo. Il risultato è un latino 'idiomatico', assai lontano dagli *standards* degli umanisti contemporanei; tale caratteristica, unita ai frequenti errori di omoteleuto, solo in parte imputabili all'apografo utilizzato da Mitridate, rendono il testo nel complesso di ardua comprensione senza il riferimento all'originale.

Un'ulteriore peculiarità della traduzione latina del *Commento al Cantico* ci pare significativa ai fini della presente discussione. Gli studi finora condotti sull'influsso esercitato dalle traduzioni di Mitridate sull'opera pichiana hanno dimostrato come esso sia scaturito non solo dalla lettura dei testi tradotti, ma anche attraverso la ricezione da parte di Pico di originali interpretazioni e glosse interpolate introdotte dal traduttore. In tal senso la traduzione del *Commento al Cantico* non fece eccezione. La versione approntata da Mitridate contiene, disseminate nelle quarantanove carte che compongono il manoscritto, decine e decine di interpolazioni, per lo più glosse esplicative di vario contenuto aggiunte a commento o 'integrazione' del testo tradotto. Ben inserite nel contesto dell'esposizione, e difficilmente individuabili senza il raffronto con l'originale, queste chiose sono indice di un certo autocompiacimento intellettuale, ma anche espressione degli interessi culturali, delle cognizioni e delle propensioni didattiche di Mitridate. La presenza di interventi di questo tipo è una costante delle traduzioni approntate dal siciliano e la versione del *Commento al Cantico* ne offre una varietà piuttosto ampia, agevolmente distinguibili per tipologia. Si va da osservazioni di vario contenuto – filosofico, matematico, naturalistico e persino botanico – all'esposizione di concetti specificamente ebraici, a nozioni linguistico-grammaticali, a chiose retorico-stilistiche, fino a interpolazioni di contenuto cabalistico. Le interpolazioni di quest'ultimo tipo, soprattutto in quanto inserite in un contesto squisitamente filosofico, risultano particolarmente significative al fine di illustrare le modalità con cui il traduttore affrontò (e in qualche caso manipolò) i contenuti del commento gersonideo, e per quanto numericamente limitate, meritano comunque di essere esaminate nel dettaglio.

In effetti, l'impressione generale che si ricava dalla lettura della versione latina del *Commento al Cantico* è che Mitridate abbia tentato, forse per rispondere a una specifica richiesta del committente, di rivestire il testo di sembianze mistiche, inserendo, sparsi qua e là nella sua traduzione, riferimenti alla «cabala» all'apparenza del tutto estranei all'originale. Il primo e più evidente segno di questo tipo di manipolazione consiste nella presenza

di richiami ai «(doctores nostri) cabaliste»³⁴ che si incontrano fin dall'inizio della versione, e che furono sistematicamente introdotti ogni qualvolta nell'originale ebraico il filosofo provenzale facesse riferimento alla tradizione rabbinica, per un totale di ben dodici distinte ricorrenze.³⁵ Questo tipo di intervento si inquadra, in parte, nella più generale tendenza, propria di Mitridate, ad attribuire alle fonti rabbiniche un'aura esoterica, vari esempi della quale sono rinvenibili anche nel *Sermo de passione Domini*.³⁶ Tuttavia, alla base dell'equivalenza tra i maestri della *Mišnà* e i cabbalisti potrebbe pure esservi l'idea secondo cui la cabbalà, in quanto dottrina esoterica degli ebrei, coincidesse con la Legge orale, ovvero con la rivelazione trasmessa oralmente sul Monte Sinai. Di fatto, Pico avrebbe poi adottato quest'idea – che egli aveva appreso dalle traduzioni di Mitridate – usandola in vari luoghi dei propri scritti, dove egli avrebbe definito la cabbalà come «la esposizione delli astrusi et asconditi misteri della legge»³⁷ e coincidente con la rivelazione orale («*verus legis sensus ab ore Dei acceptus*»)³⁸.

Uno dei procedimenti al quale il traduttore fa ricorso più di frequente a livello delle glosse interpolate consiste nell'utilizzare un elemento del testo originale (si tratti di un vocabolo, di un nome o di una citazione) come punto di partenza per la costruzione di piccoli *excursus*, finalizzati ad ampliare o precisare il riferimento di partenza. Talvolta queste glosse imprimono al testo significati inaspettati, attraverso l'inserimento di originali interpretazioni *iuxta Mithridatem*. Un esempio di *excursus* di natura cabbalistica, creato a partire dall'esposizione gersonidea, è dato incontrare alle cc. 10v-11r. Nel passo in questione (ci troviamo ancora nell'Introduzione), illustrando le caratteristiche delle tre discipline che compongono l'*iter* speculativo filosofico, Gersonide rileva come il grado di verificabilità delle affermazioni inerenti la metafisica sia, a differenza di quanto avviene per la matematica e la fisica, alquanto limitato, basandosi tale disciplina su premesse remote e universalmente accolte. Di conseguenza, sottolinea l'autore, lo studio della metafisica risulta inaccessibile a quanti non siano ben saldi nella *Torà*, o a coloro che, dotati di natura passionale, non abbiano ancora quietato il proprio spirito. Questi ultimi in particolare, lascian-

³⁴ Il ricorso al termine «doctores» sembra indicare la volontà da parte di Mitridate di stabilire una corrispondenza tra i maestri della letteratura rabbinica e i dottori della Chiesa. Una sola volta la formula è sostituita con «magistri nostri cabaliste», alla c. 16r.

³⁵ Cfr. L cc. 5r-v, 11r, 14v, 16r, 19r, 19v, 22v, 23v, 38v.

³⁶ Cfr. FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo de passione Domini*, cit., pp. 19 e sgg.

³⁷ *Commento dello Illustrissimo Signor Conte Joanni Pico Mirandolano [...]*, cit., p. 580 (*Comento particolare*, Stanza nona).

³⁸ *Apologia*, in JOANNES PICUS MIRANDULANUS, *Opera omnia*, cit., I, pp. 175-177. Su questo vedi WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter*, cit., pp. 125-127.

dosì guidare dai propri impulsi, sono esposti al rischio di travisare le alte verità contenute in questa scienza, come insegna il destino che colpì 'Eliša' ben 'Avuyà³⁹ quando varcò le soglie del *Pardes*. Gersonide allude qui al noto passo del trattato *Hagigà* della *Mišnà* in cui si narra della salita al Paradiso dei quattro *Tanna'im*,⁴⁰ passo che ricoprì un ruolo centrale nella tradizione esoterica ebraica, sia mistica sia filosofica.⁴¹ Il riferimento di Gersonide, in particolare, ricalca quello analogo contenuto in *Guida dei perplessi* I, 32⁴² e, al pari di questo, riveste valenza principalmente didattica. In altre parole, richiamandosi alla figura del famoso apostata, Gersonide vuole semplicemente sottolineare come la pratica filosofica inerente le più alte verità teologiche, ovvero la metafisica, possa costituire, in assenza di adeguate attitudini morali e religiose, una seria minaccia all'integrità della fede. Nella sua traduzione latina Mitridate, oltre ad ampliare e completare la citazione talmudica spiegandone il significato mistico (il 'paradiso' di cui parla il trattato *Hagigà* è immagine di Dio medesimo e l'entrata in esso coincide con l'esperienza mistica del divino), trasforma l'intero brano del *Commento al Cantico* in una disquisizione sui limiti d'età imposti in ambito cabbalistico a quanti si accostino agli studi esoterici. Ecco il passo in questione così come esso compare nell'originale ebraico e in traduzione latina (il grassetto nel latino evidenzia le parti interpolate da Mitridate):

³⁹ Si tratta di 'Eliša' ben 'Avuyà, dotto ebreo vissuto nella prima metà del II sec. e divenuto, in base a quanto narrato dalla *Mišnà*, eretico, da cui il soprannome «'Aḥer» (lett.: altro, diverso), attribuitogli dalla tradizione proprio a condanna del suo atto di apostasia, cfr. STEPHEN G. WALD, *s.v.* Elisha ben Avuyah, in *Encyclopaedia Judaica*, 22 voll., Detroit - Jerusalem, Thomson Gale - Keter Publishing House 2007, VI, coll. 352-354.

⁴⁰ «Raccontano i nostri maestri: quattro uomini entrarono nel *Pardes*, erano Ben 'Azzay, Ben Zomà, 'Aḥer e Rabbi 'Aqivà. [...] Ben 'Azzay guardò e morì. A lui si riferisce il passo della Scrittura: «Preziosa agli occhi del Signore è la morte dei suoi fedeli» (Sal. 116, 15). Ben Zomà guardò e perse il senno. A lui si riferisce il passo della Scrittura: «Se hai trovato il miele, mangiane quanto ti basta, per non esserne nauseato e poi vomitarlo» (Pr. 25, 16). 'Aḥer divenne un rinnegato. Solo Rabbi 'Aqivà ne uscì salvo» (*Hagigà*, 14v) [traduzione della scrivente].

⁴¹ Su questo racconto vedi GERSHOM SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition. Based on the Israel Goldstein Lectures*, New York, Jewish Theological Seminary of America 1965, pp. 14-19; EFRAIM E. URBACH, *The Traditions About Merkabah Mysticism in the Tannaitic Period*, in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, cit., pp. 1-28 (nella sezione in ebraico); DAVID J. HALPERIN, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven (Conn.), American Oriental Society 1980 (American Oriental Series, 42), *passim*.

⁴² «[...] Qualcosa di simile ti accadrà nelle percezioni intellettuali. Infatti, se tu ti fermi ad un punto oscuro e non ti inganni nel credere di poter dimostrare qualcosa che non si può dimostrare, e non ti affretti a respingere e a ritenere decisamente falso tutto ciò di cui non è stato dimostrato il contrario, e non vuoi percepire ciò che non sei in grado di percepire, raggiungerai la perfezione umana e arriverai al grado di rabbi 'Aqivà, il quale "entrò in pace e uscì in pace" quando studiò queste cose metafisiche. Se però aspiri a percepire qualcosa che sta al di sopra della tua capacità di percezione, o ti affretti a ritenere false le cose di cui non è stato dimostrato il contrario o che sono possibili, sia pure solo alla lontana, allora ti unisci a Elisha 'Aḥer» (MOSE MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino, UTET 2003, pp. 139-140).

ואולם האמות המגיע לנו בחכמה הטבעית, הנה רובו היא לקוח מהקדמות מיוחדות ומיוחדות. והנה מדרך ההקדמות המפורסמות שיבוא מהם הולדת שני ההפכים או הסותרים. ולזה נמנעה זאת החכמה למי שלא נתיישב ישוב חזק בדעות האמתיות מצד התורה ומצד העיון ולא שקטה רתיחת הטבעים בו, פן יביאנו כספו להמשך אחר תאוותיו להמשיך דעותיו בזאת החכמה לפי מה שיאות לו, כמו שהתפרסם מעניין אלישע אחר בהכנסו לפרדס, מצורף אל שהטעות המעט אשר יקרה בזאת החכמה הוא רב מצד מעלת הנושא והיות המבוקש מזאת החכמה תכלית ההצלחה האנושית.⁴³

Et veritas perveniens nobis in scientia naturali, pro maiori parte capitur ex propositionibus propriis et proportionatis. Est autem de via propositionum per se notarum, ut eveniant ex eis consequentia duorum contradictoriorum. Ideo prohibetur hec sapientia, ne quis studeat in ea, nisi habuerit intellectum firmum et quietum, ac roboratum in opinionibus veris tam legalibus quam speculativis, nec etiam si non quievit et mitigatus est fervor nature in eo, ne forte appetitus ducat eum sequi concupiscentias suas, et trahere opiniones suas in hac sapientia secundum quod ei videtur pro opinione sua convenire. **Ideo sancti doctores nostri cabaliste prohibent, ne quis usque ad annum quadragesimum ei vacet, quando presupponunt predicta sciri**, sicut lectum est apud eos de Eliseo ubi dicitur quod quatuor intrarunt paradisum: **Simeon Azzaides, Simeon Zoomides, Eliseus, et Achibas, quorum unus mortuus est, alter lesus, tertius oberravit. Quartus pace intravit et exivit, et paradisus illa refertur ad Deum sanctum et benedictum.** Nam minimus error eveniens in hac sapientia est multus ratione nobilitatis subiecti, et cum sit quesitum huius sapientie finis felicitatis humane, **et quia quesitum in hoc libro seu – ut ita dicam – subiectum, est notificare viam per quam pervenit felicitas** (L, cc. 10v-11r).

Il limite di quarant'anni per accostarsi allo studio della metafisica stabilito da Mitridate nel passo sopra citato è un motivo a lui proprio: analogo limite egli stabilisce nel *Sermo de passione Domini* per lo studio di un testo che egli chiama «*Vetus Talmud*» e che descrive come antichissima opera ebraica antecedente il cristianesimo, comprendente dottrine teologiche di natura esoterica.⁴⁴ In quel luogo, tuttavia, il li-

⁴³ (KELLNER, *PERUS*, p. 63). «La verifica che otteniamo in fisica, d'altro canto, è basata su appropriate premesse particolari. Ora, poiché è caratteristico delle premesse [comunemente] accettate il condurre a due affermazioni contrarie o in contraddizione tra di loro, ne consegue che questa scienza [i.e. la metafisica] sia impraticabile per colui la cui mente non sia ben salda nelle vere opinioni secondo la prospettiva della *Torà* e della speculazione [filosofica], o per colui il cui temperamento sia ancora instabile, così che il suo desiderio di seguire i propri impulsi lo conduca a formarsi di questa scienza le opinioni che egli ritenga più corrette, come è ben noto riguardo ad 'Eliša' 'Aher quando entrò nel *Pardes*. Inoltre, il più piccolo errore che capiti in questa scienza è in realtà importante, in virtù dell'elevatezza dell'argomento e in quanto ciò che questa scienza persegue è la felicità ultima dell'essere umano» [traduzione della scrivente].

⁴⁴ «Hoc itaque antiquissima Hebreorum oracula trecentis septuaginta annis ante ipsius Christi adventum in veteri Talmud: quod Hebrei usque ad annum quadragesimum sue etatis legere non audent: (ut in volumine Habodazara habetur) ita vaticinati sunt» (FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo de passione Domini*, cit., p. 89). Sul «*Vetus Talmud*», creazione pseudo-esoterica dello stesso Mitridate, e il suo uso nel sermone, si veda *ivi*, pp. 19-28.

mite d'età veniva riferito al trattato *'Avodà zarà*; nel *Commento al Cantico* la fonte citata è invece la cabbalà. Sembra dunque confermata l'ipotesi, a suo tempo avanzata da Moshe Idel, secondo cui Mitridate derivò questa tradizione da una fonte cabbalistica – forse da 'Avraham Abulafia, che in più luoghi ne fa menzione⁴⁵ – salvo conoscere le tradizioni rabbiniche in merito e manipolarle ai propri scopi. Come è noto, Pico avrebbe fatto sua questa indicazione applicandola alla lettura dei libri di contenuto cabbalistico,⁴⁶ ovvero di opere appartenenti a quella stessa tradizione alla quale, sotto la guida del suo collaboratore, egli aveva avuto il privilegio di accostarsi ancora sul limitare della prima giovinezza!

Nel passo appena citato i contenuti di quella che per Gersonide è la metafisica si identificano per il traduttore con quelli della cabbalà, un'equivalenza in questo caso in qualche modo suggerita dal riferimento stesso al passo di *Hagigà* inserito nell'originale. Tale equivalenza stabilita da Mitridate è altrove esposta esplicitamente. Alla c. 53r, in corrispondenza di un secondo passo in cui Gersonide, reiterando come ai fini dell'apprendimento della metafisica sia indispensabile aver raggiunto l'equilibrio emotivo e spirituale caratteristico dell'età matura e aver ottemperato a varie condizioni, tra le quali l'apprendimento della dialettica, cita di nuovo ad esempio i maestri della tradizione rabbinica, il traduttore inserisce un'interpolazione di analogo significato, dalla quale risulta che la «sapienza divina» (espressione ricalcata sull'ebraico *ḥokmat ha-'elohut*, indicante la metafisica), si identifica con la cabbalà:

ואולם אמרו 'ביום שידובר בה' [ח, 8], הוא להעיר כי יצטרכו אל זה תנאים רבים. מהם ההרגל במלאכת הנצוח, כמו שנזכר בראש ספר הנצוח, ומהם ישוב הדעת ושקיטה ברתחת הטבעים. ולזה לא התירוה על עצמם חכמים הקודמים כי אם בעת זקנה.⁴⁷

⁴⁵ MOSHE IDEL, *A Note Concerning the Origins of Flavius Mithridates' 'Vetus Talmud'*, «Immanuel», XIII, 1981, pp. 64-67; ID., *On the History of the Interdiction Against the Study of Kabbalah Before the Age of Forty*, «AJS Review», V, 1980, pp. 1-20: 6, nota 28 (in ebraico); ID., *Flavius Mithridates: "Vetus Talmud" and Other Ashkenazi Traditions*, in *Flavio Mitridate mediatore tra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo*, cit., pp. 81-89.

⁴⁶ «Hi libri [i.e. i settanta libri segreti, destinati ai saggi, di cui si parla nel libro pseudoepigrafico IV Esd. 14, 18 e sgg., e identificati da Pico con i testi della tradizione cabbalistica] apud Hebreos hac tempestate tanta religione coluntur, ut neminem liceat nisi annos quadraginta natum illos attingeret» (*Oratio de hominis dignitate*, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, cit., p. 160). «Sciant autem prohibitum Judaeis legere illos libros antequam attingerit annum quadragesimum suae aetatis» (*Apologia*, cit., p. 179).

⁴⁷ (KELLNER, *Peruś*, p. 152): «E invero quanto è detto: "Nel giorno in cui si parlerà di lei" (Ct. 8, 8), indica che a questo fine [i.e. l'apprendimento della metafisica] sono necessarie molte condizioni. Fra queste la pratica dell'arte della dialettica, così come è indicato all'inizio dei *Topici*, nonché perspicuità di pensiero e l'aver quietato l'irruenza degli impulsi naturali. Per questa ragione i nostri antichi maestri non vi si dedicavano che in tarda età» [traduzione della scrivente].

Dixit autem: *In die qua de ea sermo fiet*, ad indicandum quod requiruntur hic multe conditiones quedam sunt exercitia et usus in arte que dicitur nissua⁴⁸ <...>, quibus intellectus acquiescat et mitigetur fervor naturalium. Et ideo doctores nostri sapientes antiquissimi **hanc sapientiam divinam, que cabala dicitur**, sibi ipsis non concesserunt nisi tempore senectutis (L, cc. 52v-53r).

INFLUSSO DEL COMMENTO AL CANTICO SULL'OPERA PICHIANA

Del fatto che Pico abbia letto e studiato, almeno parzialmente, la traduzione del *Commento al Cantico* per lui approntata da Mitridate, sono riprova le numerose note autografe sparse lungo i margini del manoscritto, già a suo tempo identificate come tali dal cardinal Giovanni Mercati,⁴⁹ nonché le aggiunte e le correzioni secondo il testo della *Vulgata* che qua e là Pico inserì tra i lemmi del *Cantico* tradotti dal suo maestro di ebraico e collaboratore. Crofton Black ha recentemente suggerito la possibilità che proprio dalla lettura del *Commento* gersonideo sia derivato a Pico l'impianto esegetico da lui applicato nell'*Heptaplus*, e in base al quale il racconto della creazione è interpretato come un percorso intellettuale per gradi diretto alla conoscenza di Dio e culminante da ultimo nel raggiungimento della *felicitas*.⁵⁰ L'altra opera pichiana nella quale si riscontrano alcune significative assonanze con il *Commento al Cantico*, tali da lasciar supporre un'influenza diretta di questa lettura su Pico, è costituita, come accennavamo in apertura di contributo, dal *Commento sopra una Canzona de amore*.

Il motivo più noto che Pico trasse dallo studio del *Commento al Cantico* è, infatti, quello della «mors osculi», la «morte di bacio» (in ebraico, *mittat nešiqà*; «binsica», secondo la resa dell'umanista), un'immagine che per lui simbolizza l'ineffabile unione dell'anima con Dio e l'affrancamento dai lacci della materialità. Pico fa riferimento a questo peculiare motivo, oltre che nelle *Conclusiones*,⁵¹ anche nel *Commento sopra una Canzona*

⁴⁸ Mitridate traslittera, anziché tradurre, il termine ebraico *nišsuah* col quale Gersonide si riferisce alla dialettica (*[mele'ket] ha-nišsuah*); la lacuna che segue sembra confermare la difficoltà incontrata dal traduttore nella resa del termine e del corrispondente riferimento a *Topici*.

⁴⁹ MERCATI, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota*, cit., p. 22, n. 74.

⁵⁰ CROFTON BLACK, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden - Boston, Brill 2006 (Studies in medieval and Reformation traditions, 116), pp. 189 e sgg.

⁵¹ Cfr. l'undicesima delle *Conclusiones cabalisticæ numero .LXXI secundum opinionem propriam*: «Modus quo rationales animae per archangelum deo sacrificantur qui a Cabalisticis non exprimitur, non est nisi per separationem animae a corpore, non corporis ab anima nisi per accidens, ut contingit in morte osculi de quo scribitur: praeciosa in conspectu domini mors sanctorum eius», e la tredicesima conclusione della medesima serie: «Qui operator in Cabala sine admixtione extranei, si diu erit in opera, morietur ex binsica, et si errabit in opera aut non purificatus accesserit, deuora-

de amore, a esposizione del verso del Benivieni, «Arde morendo el core, ardendo cresce», dove il bacio rappresenta per il Mirandolano il supremo rapimento estatico dell'intelletto, nel quale l'anima abbandona il corpo in una seconda morte per unirsi alla «Venere celeste». ⁵² Esaminando quest'ultima citazione, Wirszubski ha illustrato come questo motivo, che trae origine dalla *Mišnà* e dal *Midraš al Cantico*, sia stato per la prima volta utilizzato come allegoria della 'morte estatica' nella *Guida dei perplessi* di Maimonide (III, 51). ⁵³ Pico conosceva quest'opera, che egli peraltro menziona nelle *Conclusiones*, e della quale, sulla base delle liste bibliografiche pervenuteci, possedeva addirittura più copie. ⁵⁴ Tuttavia la sua citazione si differenzia da quella maimonidea, giacché in essa il motivo viene presen-

bitur ab azazele per proprietatem iudicii» (STEPHEN A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe [Ariz.], Medieval and Renaissance Texts and Studies 1998 [Medieval & Renaissance Texts & Studies, 167], p. 524); e ancora, la settima delle *Conclusiones numero .XV secundum propriam opinionem de intelligentia dictorum Zoroastris*: «Que dicunt interpretes super .xiii amphorismo, perfecte intelligentur per ea que dicunt cabaliste de morte osculi» (*ivi*, p. 488).

⁵² «E nota che la più perfetta e intima unione che possa l'amante avere della celeste amata si denota per la unione di bacio, perché ogni altro congresso o copula più in là usata nello amore corporale non è licito per alcuno modo per traslazione alcuna usare in questo santo e sacrissimo amore; e perché e' sapienti cabalisti vogliono molti degli antichi padri in tale ratto d'intelletto essere morti, troverai appresso di loro essere morti di *binsica*, che in lingua nostra significa morte di bacio, il che dicono di Abraam, Isaac, Iacob, Moysè, Aaron, Maria, e di qualcuno altro. E chi el predetto nostro fondamento non intende, mai la loro intenzione perfettamente intende; né più ne' loro libri leggerai se non che *binsica*, cioè morte di bacio, è quando l'anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che dal corpo elevata in tutto l'abbandona; ma perché a simil morte tale nome convenga non è stato da altri, per quanto ho letto, insino ad ora esposto. Questo è quello che il divino nostro Salomone nella sua *Cantica* desiderando esclama: "Baciami co' baci della bocca tua". Monstra nel primo verso Salomone la intenzione totale del libro e l'ultimo fine del suo amore [...]» (*Commento dello Illustrissimo Signor Conte Joanni Pico Mirandolano [...]*, cit., pp. 557-558 (*Commento particolare*, Stanza quarta)). In generale sul vasto tema del bacio nella cultura occidentale dall'alto medioevo in avanti, vedi NICOLAS J. PERELLA, *The Kiss, Sacred and Profane: An Interpretative History of Kiss Symbolism and Related Religio-Erotic Themes*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press 1969 (su Pico, pp. 169-175); sul simbolismo del 'bacio spirituale' nella tradizione giudaica vedi MICHAEL FISHBANE, *Il bacio di Dio. Morte spirituale e morte mistica nella tradizione ebraica*, Firenze, Giuntina 2002 (Collana «Schulim Vogelmann», 102), in particolare pp. 27-69; sull'esegesi del corrispondente passo del *Cantico* nella tradizione cristiana, vedi MAX ENGAMMARE, «*Qu'il me baise de baisers de sa bouche*»: le *Cantiques des Cantiques à la Renaissance. Etude et bibliographie*, Genève, Droz 1993, pp. 55, 63, 251 e sgg.

⁵³ «[...] Quando l'uomo perfetto è in là con gli anni e si avvicina alla morte, questa percezione [i.e. dell'intelletto] cresce molto, e crescono la sua gioia per essa e la passione per l'oggetto di tale percezione; e alla fine, l'anima si separa dal corpo in questa condizione di piacere. A questo concetto alludono i sapienti del *Talmud* parlando della morte di Mosè, di Aronne e di Maria, dicendo che "quei tre morirono con un bacio" [...]. Lo scopo del discorso è dire che tutti e tre sono morti in una condizione di piacere, perché percepivano Dio con una violenta passione; e nel fare questo discorso i sapienti applicano il metodo poetico ben noto di chiamare la percezione ottenuta grazie ad una violenta passione per Dio "bacio", come sta scritto: "Che Egli mi baci con i baci della Sua bocca" (Ct. 1, 2)» (MOSE MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, cit., p. 749).

⁵⁴ Cfr. TAMANI, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, cit., nn. 67-69.

tato come creazione cabbalistica e ampliato a comprendere oltre a Mosè, Aronne e Miriam, anche i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe. In realtà, come è stato dimostrato da Wirszubski, la citazione contenuta nel *Commento sopra una canzone de amore* fu il frutto dell'abilità combinatoria di Pico, avvezzo al contestuale utilizzo di più fonti di diversa origine. Più precisamente Pico avrebbe innestato l'interpretazione della medesima tradizione rabbinica così come esposta nel *Commento al Pentateuco* di Me-naḥem Recanati (sec. XIV), un'opera che egli conosceva nella traduzione latina di Mitridate, su di un passo della traduzione latina del *Commento al Cantico* di Gersonide interpolato da Mitridate, nel quale, proprio in virtù dell'intervento editoriale del siciliano, la morte di bacio risulta appunto essere un motivo cabbalistico:⁵⁵

אמר, להעיר על התשוקה אשר לנו בתחילת העניין לשכל ההיולאני להדבק בשם ית', שהשכל ההיולאני - והוא הנקרא 'שלמה' בזה הספר כמו שקדם - על צד התשוקה, 'מי יתן וישקני ה' ית' מנשיקות פיהו!', רוצה לומר שידבק בו כפי היכולת, כי הנשיקה מורה על הדבקות וההתקרבות, ולזה אמרו רז"ל על משה ואהרן ומרים שהם מתו בנשיקה, רצוני שהם בשעת מתתם היו דבקים בשם ית'. ואולם אמרו 'שקני', ולא אמר 'אשקהו', כי השם ית' הוא הפועל בזה על דרך האמת. וזה כי מה שנשכיליהו הוא שפע שופע עלינו מהשם ית' באמצעות השכל הפועל.⁵⁶

<Dixit>, ad excitandu<m> appetitum qui est in principio rei ad intellectum materiam, ut coniungatur cum ipso Deo, quod intellectus materialis, qui vocatur 'Salomon' in hoc opere, ut dictum est, dicit de hoc appetitu: Utinam oscularetur me Deus benedictus de obsculis oris suis, scilicet quod coniungeretur cum eo secundum posse; obsculum enim significat coniunctionem et applicationem, et hoc est dictum **cabalistarum** de Moyses, Aarone et Maria, quod mortui sunt per osculum id est quod quando mortui sunt, coniuncti erant cum ipso Deo. Dixit autem: *Obsculetur me, pro utinam oscularetur me more sacrarum litterarum*, nec dixit: Obscularer eum, quia Deus benedictus est agens in hoc secundum veritatem. Et hoc quod quicquid intelligimus est influentia influens super nos ab ipso Deo mediante intellectu agente (L, c. 19r).

Il tema della «mors osculi» si ricollega ad un altro motivo esposto da Pico nel medesimo luogo del *Commento particolare*, ovvero a quello del

⁵⁵ Su questo vedi CHAIM WIRSZUBSKI, *Three Chapters in Christian Kabbala*, Jerusalem, The Bialik Institute 1975, pp. 11-27 (in ebraico); NOVAK, *Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno*, cit., p. 144.

⁵⁶ (KELLNER, *PERUŠ*, p. 77) «E riguardo al desiderio di unirsi a Dio che il nostro intelletto materiale – che in quest'opera è chiamato "Salomone", come abbiamo spiegato in precedenza – prova fin dall'inizio dell'investigazione, ecco che è lo stesso intelletto a dire per il gran desiderio: "Oh, se solo Dio mi baciasse con i baci della sua bocca!", vale a dire, che si unisse a lui per quanto possibile. Infatti, il bacio indica l'unione e l'attaccamento; per questo motivo riguardo a Mosè, Aronne e Miriam è detto che morirono "nel bacio", vale a dire che nell'ora della loro morte essi erano uniti a Dio, che sia benedetto. E invero è detto "che mi baci" e non "che io lo baci", poiché Dio, che sia benedetto, è l'agente in questo caso in base al senso del versetto; infatti, quanto apprendiamo ci deriva dall'emanazione che emana in noi da Dio per tramite dell'intelletto agente» [traduzione della scrivente].

bacio come forma di perfetta unione spirituale nella quale le anime dell'amante e della Celeste amata si uniscono divenendo una sola.⁵⁷ A questo proposito Wirszubski ha a suo tempo evidenziato l'analogia tra l'idea sviluppata da Pico e due passi del *Sefer ha-Zohar*, seppur esprimendo qualche riserva, trattandosi di luoghi non citati nel *Commento al Pentateuco* del Recanati né in nessun'altra delle fonti ebraiche con le quali Pico aveva familiarità.⁵⁸ In realtà, anche questo motivo pervenne probabilmente all'umanista dalla lettura del *Commento al Cantico* di Gersonide, visto che esso viene menzionato proprio nel proseguo del passo sopracitato:

ואולם אמרו 'מנשיקות פיהו', כי הנשיקה בפה מורה על דבקות יותר חזק כי הוא כמו דבקות רוחני, רצוני, שאשר ישקו זה את זה בפיהם מורה שהם כאילו נדבקו ברוחם אשר ישאפו זה מזה.⁵⁹

Dixit autem: *Ex osculis eius*, quia osculum in os ostendit coniunctionem firmam que est similis coniunctioni spirituali, id est quod quando osculatur alter alterum ore, indicant ac si anima utriusque coniuncta sit cum alia, et ac si alter ab altero animam attraheret (L, c. 19r).

In realtà, l'influsso che le traduzioni ebraico-latine di Mitridate esercitarono su Giovanni Pico originò non solo dalla lettura dei testi e dalla ricezione delle glosse del nostro, ma assai probabilmente anche dalla discussione *viva voce* delle opere tradotte in sede di lezione. Le note di mano di Pico sparsamente appuntate sui margini delle traduzioni approntate da Mitridate testimoniano non solo la lettura – presumibilmente individuale – delle medesime da parte del committente, ma anche i suggerimenti e le osservazioni che gli provennero dal suo collaboratore. Di questo procedimento il ms. Vat. Lat. 4273 offre un esempio significativo nel contenuto di una nota di mano di Pico appuntata sul margine destro superiore della c. 5r, all'inizio della traduzione latina del *Commento al Cantico*, chiosa che già è stata oggetto dell'interesse degli studiosi. In tale annotazione i quattro strati di senso del testo biblico vengono enumerati su tre colonne se-

⁵⁷ «Ma chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere [i.e. la Venere celeste] e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia, e con baci l'uno in altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle, quanto che si perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di loro dua anime e ambedue una sola anima chiamare si possono» (*Commento dello Illustrissimo Signor Conte Joanni Pico Mirandolano [...], loc. cit.*).

⁵⁸ Cfr. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, cit., pp. 252-253.

⁵⁹ (KELLNER, *Peruš*, p. 77) «E ancora è detto: "Dei baci della bocca sua", poiché il bacio sulla bocca indica un'unione più forte, simile a quella spirituale, intendo dire che quando [gli amanti] si baciano l'un l'altro sulla bocca è come se le loro anime fossero unite, trasfondendosi dall'uno all'altro» [traduzione della scrivente].

condo la denominazione ebraica (in traslitterazione e in caratteri ebraici) e nel corrispondente latino:

<i>pesat</i>	פֶּשֶׁט	<i><itte>ra</i>
<i>sechel</i>	שֶׁכֶל	<i>intellectus</i>
<i>midras</i>	מִדְרַשׁ	<i>allegoria</i>
<i>cabala</i>	קַבְלָה	<i>anagogia</i>

Come a suo tempo rilevato da Gershom Scholem, la terminologia ebraica adottata da Pico è identica a quella utilizzata da Bahyà ben 'Ašer (sec. XIII) nel suo *Commento al Pentateuco*, salvo l'erronea identificazione di *midraš* con allegoria e di *šekel* – che per Bahyà sta propriamente a indicare l'allegoria – con tropologia, qui resa con 'intellectus'.⁶⁰ Il significato dell'equivalenza stabilita tra la terminologia ebraica e quella latina viene illustrato dallo stesso Pico nel noto passo dell'*Apologia*, da noi già ricordato, in cui l'autore rileva l'affinità tra le teorie ebraiche e la corrispondente concezione cristiana.⁶¹ In quel caso, l'ebraico *šekel* è reso con il tradizionale *modus tropologicus* e viene a indicare l'esposizione filosofica del testo sacro. La presenza di questa annotazione sulla prima carta della traduzione latina del *Commento al Cantico* prova che l'umanista derivò questa terminologia, e forse l'intera corrispondenza, da Mitridate,⁶² il quale probabilmente gliela illustrò a voce proprio al fine di meglio contestualizzare l'esgesi gersonidea, come una sorta di *accessus ad auctorem*. Infatti, per quanto nel proseguo della traduzione le equivalenze non siano sempre coerenti, l'esame dell'*incipit* della versione latina del *Commento al Cantico* conferma che il traduttore aderiva, almeno in linea di principio, a questa medesima classificazione, identificando nell'ebraico *midraš* o *deraš* il senso allegorico (*modus allegoricus*):

⁶⁰ Cfr. GERSHOM SCHOLEM, *La kabbalah e il suo simbolismo*, traduzione italiana di A. Solmi, Torino, Einaudi 1980, p. 80, nota 25.

⁶¹ «Est autem ulterius sciendum, quod ista expositio Bibliae proportionatur modo exponendi bibliam, qui apud nos dicitur Anagogicus: sicut enim apud nos est quadruplex modus exponendi Bibliam, literalis, mysticus sive allegoricus, tropologicus et anagogicus. Ita est etiam apud Hebraeos. literalis apud eos dicitur Pesat, quemadmodum tenent apud eos Rabi Salamon, Chemoy et similes. allegoricus Midras, unde saepe apud eos audies Midras ruth, Midrastillym, Midras coëleth, id est, expositio per Midras, id est mystica super Ruth, super psalmos. super ecclesiasten: et sic de alijs. Et istum modum sequuntur maxime doctores talmutici. Tropologicus dicitur sechel, quem sequuntur Abraham Abnazara, ubi literaliter non exponit, etiam Levi Bengerson et multi alij, et ante omnes Rabi Moses Aegyptius. Anagogicus dicitur Cabala, et hoc quia illa expositio quae dicitur ore Dei tradita Moysi, et accepta successionem, modo praedicto, quasi semper sensum sequitur Anagogicum. qui etiam inter omnes est sublimior et divinior, sursum nos ducens a terrenis ad coelestia, a sensibilibus ad intelligibilia, a temporalibus ad aeterna, ab infimis ad suprema, ab humanis ad divina, a corporalibus ad spiritualia» (*Apologia*, cit., p. 178).

⁶² Su questo vedi anche WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, cit., pp. 262-263.

אמר לוי בן גרשום: ראינו לבאר המגלה הזאת, והיא מגלת שיר השירים, לפי מה שנראה לנו בה, כי לא ראינו בה ביאור יתכן בו שיהיה ביאור דברי זאת המגלה. אבל ראינו כל הביאורים, אשר ביארו בה הקודמים, ממי שהגיעו אלינו דבריהם, הולכים מהלך הדרש, ובכלל מהלך מה שנאמר בו בדבריהם הלוחף מה שכוון בהם. ואילו הדברים, ואם הם טובים בעצמם, אין ראוי שיושמו ביאורים לדברים אשר נאמרו עליהם על צד הדרש. ולזה אין ראוי למי שירצה לבאר העניינים האילו ודומיהם, שימשכם אל הדרשים אשר נאמרו עליהם; אבל ישתדל לבד לבארם כפי כוונתם.⁶³

Dixit Levi Gersomides: Visum est nobis declarare hunc libellum, qui dicitur Canticum canticorum, secundum opinionem nostram, quia non vidimus eum commentari comento decenti, et convenienti ipsi libello, sed vidimus cetera commentaria que comentati sunt antique – secundum quod comprehendere potuimus – verba tendentia ad sensus allegoricos, **et secundum opinionem cuiusdam doctrine nostre Hebraice que dicitur dras**. Et universaliter tendunt illa comentaria ad id quod est forte contra mentem ipsius auctoris. Et iste res quas dicunt, quamvis per se sunt bone, non oportet quod fiant comentaria eorum que dicuntur de eis secundum dras. Quamobrem qui vult istas materias, et eis similes comentari, non debet eas trahere ad dras seu allegoriam, sed conetur ea comentari secundum finalem intentionem ad quam tendunt (L, c. 5r).

CONCLUSIONI

Le chiose che Pico appuntò ai margini delle carte manoscritte contenenti la traduzione del *Commento al Cantico* si interrompono alla c. 35v, in corrispondenza della fine del capitolo terzo del libro biblico, rivelando che il committente non completò la lettura del commento. È possibile che, una volta colto il senso generale dell'esegesi gersonidea, per altro dettagliatamente riassunto già nell'Introduzione, Pico abbia poi rivolto la propria attenzione ad altri testi, forse sotto l'impulso di nuove suggestioni che gli provenivano dallo stesso Mitridate. Tuttavia, gli esempi sopra discussi dimostrano come il *Commento al Cantico* di Gersonide nella traduzione di Mitridate rappresenti un tassello di non secondaria importanza nel complesso mosaico delle fonti ebraiche di Pico. Da un lato, esso contribuisce a una rivalutazione del ruolo, generalmente considerato marginale, della filosofia tra le traduzioni che il convertito siciliano confezionò per il suo patrono, così come dell'influsso che tali traduzioni ebbero

⁶³ (KELLNER, *Peruš*, p. 51) «Disse Lewi ben Geršom: Ci è parso opportuno commentare questa *megillà*, ovvero la *megillà* del *Cantico dei cantici*, secondo la nostra interpretazione, giacché non abbiamo trovato alcun altro commento ad essa dedicato che possa venir considerato come una corretta esplicazione dei suoi contenuti. Piuttosto, abbiamo notato che tutti i commenti di questo libro fatti dai nostri predecessori e che ci sono giunti, adottano il metodo del *deras*, includendo persino interpretazioni che vanno nella direzione esattamente opposta rispetto a quanto inteso dall'autore del *Cantico dei cantici*. Siffatti commenti, per quanto buoni di per sé, non vanno in realtà intesi come esplicazione dei concetti in essi trattati col metodo del *deras*. Anzi, chiunque intendesse spiegare questi argomenti e simili non dovrebbe applicare ad essi esplicazioni di tipo *midrašico*, ma dovrebbe piuttosto sforzarsi di illustrarli in base alla loro vera intenzione» [traduzione della scrivente].

sull'opera dell'umanista; dall'altro, esso ben esemplifica le problematiche connesse con l'elaborazione della fonti ebraiche in Pico. L'esame anche parziale degli interventi che Mitridate operò sul testo, con particolare riferimento a quelli di natura cabbalistica, confermano il ruolo chiave che egli svolse nella formazione delle opinioni del Mirandolano in materia di ebraismo e il peso che le sue originali concezioni ebbero sull'elaborazione pichiana. In effetti, un Gersonide declinato in versione cabbalistica ben si adattava alla ricerca intellettuale intrapresa da Pico, andando in direzione proprio di quel sincretismo che rimane uno degli elementi distintivi del suo pensiero. Di fatto, tale fusione di filosofia e cabbalà non era destinata a rimanere un *unicum* tra le fonti ebraiche del Mirandolano: per Pico lo stesso Maimonide non era altri che un cabbalista travestito da filosofo (come esposto nella sessantatreesima delle *Conclusiones Cabalisticæ numero .LXXI secundum opinionem propriam*),⁶⁴ un'idea che egli si era formato dalla lettura del commento mistico di 'Avraham Abulafia alla *Guida dei perplessi* nella traduzione latina di Mitridate.⁶⁵ D'altronde, sia Maimonide sia Gersonide erano già noti in ambito cristiano come rappresentanti dell'applicazione dell'aristotelismo e dell'averroismo alla teologia ebraica, e dunque un commento filosofico al *Cantico dei cantici* che integrava la cabbalà stabiliva *ipso facto* la coincidenza tra «cabala», intesa come la tradizione esoterica ebraica, e tradizione peripatetica, servendo, se non anticipando, l'idea della confluenza dei diversi saperi tanto cara a Pico. Il motivo della *mors osculi* ci sembra a tal proposito esemplare. Infatti, quello che l'umanista ripropone come un autentico motivo cabbalistico era in realtà un'allegoria filosofica creata a partire dall'*Haggadà*. Per quanto lo stesso Maimonide avesse già notato la speciale qualità retorica dell'immagine coniata dai maestri della *Mišnà*, fu soltanto grazie alla mediazione di Mitridate e ai suoi interventi editoriali in sede di traduzione che essa divenne parte integrante della teologia poetica pichiana, affermandosi, anzi, come uno dei motivi più suggestivi tra quelli che Pico derivò dalle sue fonti ebraiche e che poi trasmise ad autori successivi del Rinascimento.⁶⁶

⁶⁴ «Sicut Aristoteles diviniorem philosophiam, quam philosophi antiqui sub fabulis et apologis velarunt, ipse sub philosophicæ speculationis facie dissimulavit, et verborum brevitate obscuravit, ita Rabi Moyses Aegyptius in libro, qui a Latinis dicitur Dux neutrorum, dum per superficiale verborum corticem videtur cum Philosophis ambulare, per latentes profundi sensus intelligentias, mysteria complectitur Cabalæ» (FARMER, *Syncretism in the West*, cit., p. 546). Su questo vedi anche MOSHE IDEL, *Maimonide e la mistica ebraica*, a cura di R. Gatti, Genova, Il Melangolo Editore 2000, pp. 72-73.

⁶⁵ La traduzione si conserva, col titolo latino di *Liber de secretis legis*, nei mss. Vaticano ebr. 190, cc. 336r-469r, e Chigi A. VI.190, cc. 232r-261r. Sull'interpretazione in chiave cabbalistica di Maimonide da parte di Pico vedi WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, pp. 84 e sgg.

⁶⁶ Secondo l'espressione di Wirszubski ([...] the most poetic, perhaps the only truly poetic, motif that the Italian Renaissance borrowed from Talmudic legend» (WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, cit., p. 153). Sulla fortuna di questo motivo tra gli autori successivi a Pico, vedi WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, cit., p. 131; SAVERIO CAMPANINI, *Ancora sulla "morte di bacio" e la sua fortuna tra Rinascimento e Barocco*, «Materia Giudaica», XVII-XVIII, 2013, pp. 99-108.

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy

INDICE

<i>Premessa</i> di MOSHE IDEL	Pag. V
<i>Introduzione. Giovanni Pico della Mirandola e la cabbalà</i> di FABRIZIO LELLI	» VII
BRIAN P. COPENHAVER, <i>Pico risorto: cabbalà e dignità dell'uomo nell'Italia post-unitaria</i>	» 1
MOSHE IDEL, <i>The Kabbalistic Backgrounds of the «Son of God» in Giovanni Pico della Mirandola's Thought</i>	» 19
GUIDO BARTOLUCCI, <i>Marsilio Ficino e le origini della cabala cristiana</i>	» 47
MICHELA ANDREATTA, <i>Filosofia e cabbalà nel Commento al Cantico dei cantici di Lewi ben Geršom tradotto in latino per Giovanni Pico della Mirandola</i>	» 69
FABRIZIO LELLI, <i>Pico, i Da Pisa e 'Eliyyà Ḥayyim da Genazzano</i> »	93
BRIAN OGREN, <i>The Law of Change and the Nature of the Chameleon: Yosef ben Šalom 'Aškenazi and Giovanni Pico della Mirandola</i>	» 121
PATRIZIA CASTELLI, <i>Simboli ed emblemi della cabbalà cristiana nel rinascimento</i>	» 135
SAVERIO CAMPANINI, <i>Il commento alle Conclusiones cabalisticæ nel Cinquecento</i>	» 167
CROFTON BLACK, <i>Eucherius of Lyon, Giovanni Pico della Mirandola and Sixtus of Siena: Early Christian Exegesis and Kabbalah in the Bibliotheca sancta (1566)</i>	» 231
Bibliografia generale	» 259
Indice dei nomi	» 285

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI GIUGNO 2014

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy

ISBN 978 88 222 6314 8

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy

copia concessa all'autore per esclusivo uso personale - ogni riproduzione o distribuzione è vietata
copy granted to the author exclusively for personal use - it's forbidden to copy or distribute
© Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze - © Leo S. Olschki Publisher, Florence, Italy