

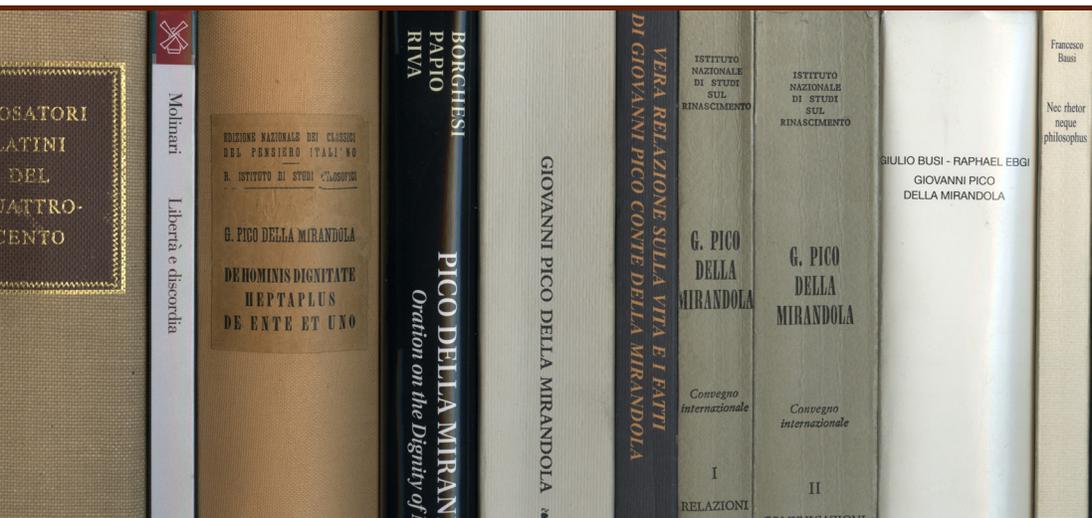


Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica
Biblioteca "Ezio Raimondi"

PICO TRA CULTURA E LETTERATURA DELL'UMANESIMO

Giornata di studi in occasione del
550° anniversario della nascita
(1463-2013)

a cura di
GIACOMO VENTURA



Petali 11

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica
Biblioteca “Ezio Raimondi”

PICO TRA CULTURA E LETTERATURA DELL'UMANESIMO

Giornata di studi in occasione del
550° anniversario della nascita
(1463-2013)

a cura di
GIACOMO VENTURA

2017

Questo volume raccoglie gli atti della giornata di studi omonima organizzata dal Dipartimento Filclit dell'Università di Bologna in collaborazione con il Centro internazionale di cultura "Giovanni Pico della Mirandola" e il Comune di Mirandola, il 6 dicembre 2013.



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA CLASSICA E ITALIANISTICA



CENTRO INTERNAZIONALE DI CULTURA
"GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA"

Comitato scientifico

Gian Mario Anselmi, Paola Italia, Giuseppe Ledda, Federica Rossi, Gino Ruozi, Mercedes López Suárez, Maria Gioia Tavoni

Realizzazione editoriale

Biblioteca "Ezio Raimondi" del Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
Via Zamboni, 32, 40126 Bologna - Tel. 051-2098558 - Fax 051-2098589
E-mail: filclit.biblioteca@unibo.it

Politiche editoriali

Tutti i contributi presenti in questo volume sono stati selezionati con il metodo della *peer review*.



Attribuzione - Non commerciale 3.0 Italia (CC BY-NC 3.0)

ISBN 978-88-98010714

I numeri della collana sono disponibili *on-line* in ALMA-DL AMS Acta:
<<http://amsacta.unibo.it/view/series/Petali.html>>

Peccant qui dissidium cordis et linguae faciunt
Sbagliano coloro che separano il cuore dalla lingua

Giovanni Pico della Mirandola

Sommario

Premessa

GIACOMO VENTURA p. 11

Saluto

GIAN MARIO ANSELMI p. 17

Presentazione

ALESSANDRA MANTOVANI p. 19

Pico, Barbaro e i Sileni di Alcibiade: considerazioni sulla disputa de genere dicendi philosophorum

ANNARITA ANGELINI p. 25

Il camaleonte in cerca di ordine. Giovanni Pico tra pluralismo religioso e concordia filosofica

FRANCESCO BORGHESI p. 41

Pico e l'Umanesimo bolognese

LOREDANA CHINES p. 55

Pico e il Post-umanesimo: attualità e inattualità di un pensiero vivente

MASSIMO RIVA p. 65

«Ut Picus noster late disseruit...». Scambi di codici e di idee tra la 'Venice degli ingegni' e il 'Carmelita'

ANDREA SEVERI p. 71

Per una nuova edizione dei Carmina di Giovanni Pico

ALBERTO CALCIOLARI p. 89

Indice dei nomi p. 113

Premessa

I trentun anni di Giovanni Pico

Assieme alla grandezza del suo ingegno, ciò che non manca mai di sorprendere di Giovanni Pico della Mirandola è la brevità della sua vita. Una parabola esistenziale racchiusa tra il 1463 – anno in cui, non si dimentichi, Ficino aveva finito di tradurre il *Corpus Hermeticum*, destinato a divenire testo di riferimento per la cultura filosofica fiorentina e per il nostro – e il 1494, l'*annus horribilis* con cui sarebbe iniziato il progressivo disfacimento culturale e politico delle signorie italiane e in cui passava a miglior vita, insieme a Pico, anche l'altro astro fulgente della Firenze medicea e suo intimo amico: Angelo Poliziano. Durata appena trentun anni, la vita di Pico continua a suggestionarci per la sua densità, unica e irripetibile, e per i suoi connotati prodigiosi, legendari. La “Fenice degli ingegni” è infatti un giovane dagli interessi intellettuali tormentati, mosso da un'incessante e irrequieta attività di studio che lo avrebbe portato a spaziare oltre i confini del sapere filosofico della sua epoca e a distinguersi per il suo genio anche presso gli umanisti più preparati del Rinascimento italiano, assumendo presto, suo malgrado, un'aura sovranaturale, mitica. In effetti, già la sua nascita è testimoniata da un prodigio che avrebbe messo in luce tanto la natura divina del suo ingegno quanto la brevità della sua vita, come ricorda il nipote Giovanni Francesco, autore della sua prima biografia:

Un prodigio non piccolo avvenne prima della sua nascita. Fu vista una fiamma, in figura di cerchio, stare ferma sopra il giaciglio della partoriente e tosto svanire, forse per insinuarci che, per perfezione di intelletto, sarebbe stato somigliantissimo alla figura orbicolare colui che in quella stessa ora nascerebbe tra i mortali, degno di essere celebrato, per l'eccellenza della fama in tutto il globo terrestre e d'ogni intorno, la

cui mente, a guisa di fuoco, sempre si sarebbe rivolta alle cose celesti, e i cui discorsi infocati, consoni alla mente infiammata, con tutte le loro forze e in qualunque tempo, avrebbero celebrato Dio, che è fuoco che arde. Tosto però egli doveva nascondersi agli sguardi degli uomini, del pari della luce che era svanita.¹

Siamo di fronte ad uno di quei tanti episodi che contribuirono a costruire quell'immagine falsata con cui Pico finì per assurgere a figura simbolo di un Rinascimento insieme magico e tragico, come ammoniva Garin, «un fantasma dalle doti prodigiose, circondato di mistero, al margine fra magia e occultismo»² svincolata in gran parte della storia e della realtà di quel mondo in cui si trovò a muoversi. Non è il caso di indugiare in maniera estensiva in questa breve premessa sulla vicenda biografica di Pico, su cui non mancano peraltro studi di alto valore, ma mi pare opportuno ricordare almeno alcune tappe significative della sua esistenza per dare l'idea di come la vita breve - ma intensa - del Mirandolano si collochi perfettamente nella storia e nella geografia di questa straordinaria stagione e che fu proprio grazie ai tempi, agli uomini e alle cose con cui interagì che poté prendere forma la sua feconda dottrina e il suo straordinario pensiero.

Non si deve dimenticare che la vita di Pico, ricchissima di incontri e di amicizie, non si compone solo di studi sedentari, ma anche e soprattutto di una continua formazione e di viaggi tra i più rigogliosi centri della cultura di fine Quattrocento.

Partito dalla piccola Mirandola, appena quattordicenne, lo

1 *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consumatissimi vita per Ioannem Franciscum illustris principis Galeotti Pici filium conscripta*, presentazione di BRUNO ANDREOLLI, Modena, Aedes Muratoriana, 1994, p.33.

2 EUGENIO GARIN, *Ritratti di umanisti*, Milano, Bompiani, 1996, pp. 186-220 : 187 (I ed. Firenze, Sansoni, 1967). Dichiaro fin da subito il mio debito nei confronti di queste grandi pagine, riferimento imprescindibile per la stesura di questa piccola premessa. Si veda inoltre la recente e sintetica voce sul *DBI* (vol. LXXXIII, 2015) curata da Franco Bacchelli che aggiorna il ritratto tracciato da Garin ormai cinquant'anni fa.

troviamo in quella florida Bologna in cui - destino comune a tanti umanisti in erba - si dedica precocissimo e controvoglia agli studi di diritto, per poi avvicinarsi ai più dolci studia *humanitatis* e per legarsi ai migliori ingegni dell'epoca. Così, dopo un breve soggiorno a Firenze, in cui è probabile che abbia conosciuto per la prima volta Marsilio Ficino, Poliziano e l'amico di una vita, Girolamo Benivieni, già nel 1479 è a Ferrara, e vi rimane per un anno, entrando in contatto con le figure di punta della città, vale a dire Battista Guarino, Tito Vespasiano Strozzi, il grande Niccolò Leonicensis e forse Savonarola, figura - com'è noto - cruciale per lo sviluppo del pensiero pichiano. Ma, diciannovenne, Pico era già alla volta di Padova, città in cui approfondisce i suoi interessi filosofici incontrando l'averroismo propugnato da Elia del Medigo, che fa conoscere al nostro i testi e i commenti di Averroè in lingua ebraica. Nel 1484, dopo aver dimorato per circa due anni presso le terre natie dividendosi tra Mirandola e Carpi, luoghi in cui frequenta Aldo Manuzio, precettore dei suoi nipoti, Pico si reca a Parigi. Un viaggio di cui non sappiamo nulla, se non le motivazioni che lo riportano in Italia e in particolar modo a Firenze, ossia la volontà di dedicarsi a Platone, già animato dal desiderio di tentare l'impresa di far concordare il pensiero platonico con quello dello Stagiritico. Del resto, Firenze è la capitale del platonismo e Marsilio Ficino è ancora la figura egemone della cultura fiorentina; la scelta dunque di dedicarsi agli studi platonici deve corrispondere per Pico a un "trasloco" nella "nuova Atene". Il Mirandolano giunge alla fine del 1484 a Firenze, città che rappresenta la sua casa per dieci anni, fino alla morte prematura, se si eccettuano i mesi del riparo perugino, lo sfortunato soggiorno romano e le relative conseguenze che lo portano oltralpe. Ma la vorace *curiositas* di Pico non ha pace nel capoluogo toscano: quelli fiorentini sono infatti anni intensissimi in cui matura il suo pensiero e parimenti la sua età. Al primo periodo di permanenza nella città toscana risale la celebre disputa epistolare con il Barbaro, cui sarebbe poi seguita la prima fatica filosofica, il *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni*. E, sempre a Firenze, il

Mirandolano si immerge negli studi ebraici, arabi e cabalistici con Flavio Mitridate, intento all'elaborazione di quelle opere cui avrebbe desiderato legare indissolubilmente il suo nome, le *Conclusiones nongentae publice disputandae*, introdotte da una piccola prefazione, destinata poi a essere ritenuta, erroneamente, l'intera *summa* del pensiero rinascimentale, l'*Oratio de hominis dignitate*. Ma giunto a Roma, in pochi mesi, vede il naufragio del progetto concordista: a seguito dell'interruzione dei lavori da parte di papa Innocenzo VIII e dopo gli esiti della commissione dei teologi, la difesa delle tredici conclusioni ritenute eretiche attraverso l'*Apologia conclusionum suarum* non fa altro che aggravare la posizione del Mirandolano. Il sogno umanistico concordista del ventiquattrenne Pico finisce così con la sottomissione al Papa, con la condanna di tutte le sue tesi e infine con il mandato di cattura che lo coglie in Francia. Ritornato clandestinamente a Firenze nel 1488, Pico si dedica nuovamente e con maggiore intensità ai testi sacri e a quelli platonici e aristotelici, componendo le *Expositiones in Psalmos*, l'*Heptaplus* e realizzando successivamente il *De ente et uno* dedicato all'amico Poliziano. E nemmeno i viaggi terminano, anzi. Le intense frequentazioni con Savonarola - che portarono alla realizzazione delle *Disputationes adversus astrologos* - e con l'Ambrogini acuiscono il bisogno e la ricerca di nuovi testi da reperire grazie alle vecchie amicizie: nel giugno del 1491, ad esempio, Pico e Poliziano sono assieme a Codro e Beroaldo a Bologna dove vedono parecchi codici prima di ripartire verso Ferrara, Padova e Venezia. La morte lo colpisce trentunenne e in circostanze a lungo ritenute poco chiare, ma che oggi si pensano frutto di avvelenamento. Una fine che insieme all'enigmatico epitaffio posto sulla sua tomba in San Marco a Firenze contribuì e contribuisce ancora oggi ad accrescere il fascino per la sua figura di giovane prodigio intellettuale, assunto a simbolo di un'intera epoca.

I contributi di questa giornata di studi tenuta in occasione del 550° anniversario della nascita di Pico si muovono dunque lungo la ristretta, ma densissima, parabola esistenziale a cui si è fin qui solamente accennato. Un piccolo simposio che si è immediatamente

distinto non solo per la qualità degli interventi, ma soprattutto per la felice trasversalità prospettica con cui si è deciso di illuminare il Mirandolano, dando profondità tanto ai tratti del Pico filosofo, quanto a quelli del Pico umanista, aspetti evidentemente legati indissolubilmente come facce della stessa medaglia.

Giacomo Ventura

Saluto

Il Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica è molto onorato e lieto di aver dato vita nel 2013 a una importante giornata di studi pichiani di cui oggi possiamo vedere pubblicati gli straordinari esiti. La collaborazione con il Centro Studi di Mirandola e in particolare con l'Assessora prof.ssa Alessandra Mantovani è stata determinante a dimostrazione delle fertili sinergie che si possono costruire fra istituzioni diverse, su buoni progetti condivisi. In particolare, in questa occasione, il Dipartimento ha aggiunto un ulteriore, significativo tassello ai tanti che da anni va mettendo in campo per studiare, valorizzare, esplorare i molteplici percorsi dell'Umanesimo con particolare attenzione, sulla scorta degli studi pionieristici di Ezio Raimondi, a quello bolognese. Anche questa volta, e a partire dalla specola del grande Pico, è potuto emergere quel cruciale ruolo di "crocevia" italiano ed europeo di Bologna tra Medioevo e Rinascimento ed oltre, che di recente alcuni fondamentali convegni svoltisi proprio a Bologna hanno definitivamente certificato: sarà bene continuare in queste prospettive di ricerca che in modo esemplare alcuni dei nostri docenti e ricercatori di più generazioni (protagonisti ed organizzatori della stessa giornata di studi pichiana) stanno portando avanti con esiti di grande originalità e lavorando ad esempio, fra gli altri, su Beroaldo, Codro, Bocchi, Garzoni. Mettere in relazione questi campi di ricerca con la figura di Pico e con i cantieri che sono aperti intorno ai suoi testi e alla sua ricezione è un modo originale e metodologicamente esemplare per approfondire la grande complessità della stagione umanistica nel suo insieme. Mi permetto perciò di esprimere profonda e sincera gratitudine per tutti quanti hanno consentito allora la felice riuscita dell'iniziativa e oggi il suo importante approdo editoriale.

Gian Mario Anselmi

Nel 2013 Direttore del Dipartimento
di Filologia Classica e Italianistica

Presentazione

Proprio perché Ferrara, Bologna e Firenze hanno rappresentato, in modi e misure differenti, luoghi eletti di formazione in cui il filosofo Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) ha trascorso stagioni cruciali della sua esistenza e della sua folgorante e inquieta parabola intellettuale, queste stesse città sono state molto opportunamente individuate dal Centro internazionale di cultura “Giovanni Pico della Mirandola” per ospitare insieme alla città di origine, tra l’autunno del 2013 e i primi mesi del 2014, iniziative convegnistiche e giornate di studio nella ricorrenza del 550° anniversario della nascita del Mirandolano.

Una serie di appuntamenti che potesse rappresentare, nell’intenzione di chi li ha pensati, un aggiornamento e un bilancio pluriprospettico a cinquant’anni da quel formidabile convegno mirandolese del 1963, che ha avuto un ruolo fondativo e inaugurale nella rinascita degli studi novecenteschi dedicati all’opera di Pico e alla stagione dell’Umanesimo italiano del ’400.

In *partnership* con istituzioni culturali, realtà accademiche e studiosi che hanno un rapporto di collaborazione decennale e partecipano a tutti gli effetti, come membri del Direttivo o del Comitato Scientifico, all’attività culturale ed editoriale del Centro, sono stati dunque organizzati tre momenti di approfondimento della figura e dell’opera di Pico, con una declinazione differenziata, ma tra loro complementari.

Nelle giornate del 15 e 16 Novembre 2013, in collaborazione con l’Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze, si è tenuto tra Firenze e Mirandola il convegno *A cinquant’anni dal Convegno su Giovanni Pico per il 500° anniversario della nascita*; di nuovo a Mirandola e a Ferrara, in collaborazione con l’Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara, in occasione della XVI Settimana di Alti Studi Rinascimentali, il 24 e 25 Febbraio 2014 si è svolto il convegno *Giovanni Pico della Mirandola e la ‘Dignità’ dell’uomo. Storia e fortuna di un discorso mai pronunciato*, di

cui sono stati presentati recentemente gli atti in occasione del *Memoria Festival* di Mirandola (9-12 Giugno 2016). Tra questi due appuntamenti si è collocata la giornata di studi bolognese *Pico tra cultura e letteratura dell'Umanesimo* del 6 Dicembre 2013, organizzata in collaborazione con il Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica dell'Alma Mater.

L'appuntamento di Bologna, a differenza dell'impostazione - per così dire - monografica degli altri eventi, è nato con un'idea di 'circumizione' complessiva della figura di Pico, che muovesse da una pluralità punti di vista e avesse come filo conduttore, da una parte, il ruolo del pensiero di Pico all'interno della cultura umanistica e i lasciti attuali di quella straordinaria eredità speculativa; dall'altra il legame di Pico con la Bologna quattrocentesca e i suoi maestri, concepito come capitolo di quell'Umanesimo universitario che sempre più appare come luogo e crocevia di incontri tra i protagonisti maggiori della civiltà umanistica italiana ed europea.

Nella fattispecie, Massimo Riva ha esplorato la sfida che l'idea pichiana della incompletezza creaturale e delle sue virtualità di trasformazione pone oggi per al pensiero post-umanistico, per una possibile ridefinizione del concetto di dignità umana. Francesco Borghesi ha invece affrontato il tema del pluralismo religioso e della concordia nell'opera del filosofo mirandolano, espressa nell'aspirazione ad una *pax* filosofica che non cancelli, ma preveda il concerto delle esperienze e la 'pluralità delle vie'.

Retorica e poesia, in rapporto perennemente dialettico con la ricerca della *sapientia* affidata alla filosofia, sono invece al centro delle relazioni di Angelini e Calciolari. Attraverso la disputa epistolare tra Pico ed Ermolao Barbaro *de genere dicendi philosophorum*, Annarita Angelini ha approfondito concezioni diverse di una 'filosofia umanistica' alla ricerca di un senso che, nel caso di Pico, trascende la storia e la dimensione comunicativa e referenziale dei linguaggi umani. Alberto Calciolari, impegnato nel lavoro preparatorio per una nuova edizione critica dei *Carmina*, ha dato conto delle problematiche ecdotiche riferite al tema dell'autenticità e alle questioni interpretative poste da alcuni componimenti pichiani.

Loredana Chines e Andrea Severi hanno invece ricostruito, per via indiziaria, i rapporti di Pico, magari per il tramite del Poliziano, con

l'Umanesimo bolognese: una rete di relazioni amicali costruita attraverso viaggi e incontri, ma ancor più per via epistolare o attraverso scambi e prestiti di codici manoscritti che, nella relazione di Loredana Chines, illumina frammenti di dialogo intellettuale con filologi, giuristi e uomini di cultura sul proscenio della vita universitaria e di corte nella città dei Bentivoglio, da Filippo Beroaldo ad Antonio Urceo, da Mino de' Rossi a Ludovico Bolognini.

Al centro dell'intervento di Andrea Severi è l'amicizia tra Pico e il frate carmelitano, cultore di *humanae litterae*, Battista Spagnoli Mantovano, campione di un Umanesimo devoto che si afferma nella Bologna tardo quattrocentesca come un'autorità sia in campo letterario che spirituale. Anche con lo Spagnoli Pico intesse contatti epistolari, nello scambio di testi manoscritti che circolano come prestiti e frammenti di una discussione erudita, sempre più animata dagli scrupoli spirituali del Mirandolano rispetto alla propria giovanile, sconfessata aspirazione ad una 'teologia poetica'.

Rispetto all'evidenza scientifica di una riflessione che si presenta così densa di suggestioni tra loro differenti e comunque innovative, pare davvero opportuno che i contributi scientifici di quella giornata di studi trovino ora una collocazione e una possibilità di diffusione pubblica nella collana di quella Biblioteca del Dipartimento che è oggi intitolata ad Ezio Raimondi.

Mette conto ricordare - fra le altre cose - che nel 1994 proprio Ezio Raimondi fu uno dei protagonisti di quella lungimirante attività di progettazione culturale che annovera, tra i suoi risultati, il grande convegno mirandolese *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte*, oltre che la fondazione dello stesso Centro Pico che della giornata di studi bolognese è stato promotore. Una tradizione culturale, dunque, che si perpetua nel rapporto tra persone, istituzioni e luoghi come tramando attivo di conoscenze, nel passaggio di testimone tra generazioni.

A nome del Centro Pico e dell'Amministrazione Comunale di Mirandola, impegnata in quel lontano 2013 nei primi passi della ricostruzione della città che non poteva prescindere - allora come ora -

dalla riaffermazione orgogliosa della propria identità culturale, sono lieta di esprimere un ringraziamento, che è anche personale, al Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica dell'Università di Bologna per la realizzazione dell'evento, alla Biblioteca "Ezio Raimondi" per la pubblicazione degli atti e, non da ultimo, a Gian Mario Anselmi che, nelle vesti di Direttore e per amicizia, di quella giornata di studi ha voluto e permesso la realizzazione.

Alessandra Mantovani,
Assessore alla promozione della città e della conoscenza
del Comune di Mirandola

Relazioni

*Pico, Barbaro e i Sileni di Alcibiade: considerazioni
sulla disputa de genere dicendi philosophorum*

Il tema del rapporto tra filosofia e filologia nel Rinascimento, ma più in generale, quello del rapporto tra pensiero teoretico e *artes sermocinales*, rimanda alla celebre disputa epistolare *de genere dicendi philosophorum* tra Ermolao Barbaro e Giovanni Pico della Mirandola. Un dibattito in tre lettere, composte tra la primavera e l'estate del 1485, sullo sfondo di una nozione di filosofia che va ricomponendosi e diversificandosi, tra recupero delle fonti (plurime) e sperimentazione di nuovi (plurimi) strumenti. Su un fronte è Barbaro che difende lo «stile umanistico» contro la sterile rozzezza del *genus dicendi philosophorum*, lo «stylus Parisiensis» dei filosofi tardo-scolastici;¹ sull'altro il suo interlocutore che sostiene la tesi opposta, del primato del contenuto concettuale sulla forma e l'elaborazione stilistica e, dunque, dell'indifferenza programmatica della *nuda philosophia*, indefessa indagatrice della verità, ai belletti mendaci e alle seduzioni degli ornamenti meramente persuasivi di un eloquio, in fine, sofisticato.² Tra le righe del botta e risposta tra il filosofo e l'umanista, o meglio, tra le righe del botta e risposta tra concezioni diverse di una "filosofia umanistica", l'epistola a Lorenzo de' Medici, tradizionalmente datata 1484, nella quale Pico difendeva la superiorità di Dante su Petrarca in ragione della superiore

1 La lettera di Barbaro del 5 aprile 1485 (d'ora in poi E. BARBARO, *I*) è pubblicata in ERMOLAO BARBARO, *Orationes, epistolae et carmina*, ed. critica a cura di VITTORE BRANCA, Firenze, Olschki, 1943, vol. I, pp. 86-87.

2 La replica di Pico è del 3 giugno 1485 (d'ora in poi G. PICO, *a Barbaro*) ed è pubblicata in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di EUGENIO GARIN, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952, pp. 804-822 e in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera omnia*, a cura di EUGENIO GARIN, Torino, Bottega d'Erasmus, 1971, vol. I, pp. 351-358; qui e nelle note successive si fa riferimento all'edizione in ERMOLAO BARBARO - GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Filosofia o eloquenza?*, a cura di FRANCESCO BAUSI, Napoli, Liguori, 1998, pp. 36-65; per la risposta di Barbaro (d'ora in poi E. BARBARO, *II*) alla replica di Pico, ivi, pp. 66-95.

altezza teorica - filosofica e teologica - pure nell'inferiorità stilistica,³ e la presentazione di sé, resa a Poliziano in una lettera del 1483, nella quale Pico ammetteva quanto il proprio oscillare tra poesia, retorica e filosofia dipendesse dal non essere né filosofo, né letterato, né poeta.⁴ In controtuce, anche quella sorta di 'trattato di metodo' che è la lettera a Sisto IV, premessa da Barbaro all'edizione della parafrasi di Temistio degli *Analitici secondi*,⁵ e la traduzione della *Retorica* di Aristotele, commentata e pubblicata nel 1544 dal pronipote di Ermolao, Daniele.⁶

Pur dichiarando, nel finale della lettera del 3 giugno, di aver emulato il Glaucone platonico che loda l'ingiustizia per sollecitare Socrate a difenderla con maggiore determinazione,⁷ Pico, nei panni di un *barbarus philosophus paulo facundior* di altri (Tommaso, Duns Scoto, Alberto Magno) rivendica l'eredità dei maestri parigini, contro l'accusa del *phylologus Barbarus* -

3 Nelle edizioni a stampa l'epistola di Pico a Lorenzo de Medici porta la data del 15 luglio 1484, ed è pubblicata in *Prosatori latini del Quattrocento*, cit., pp. 796-805. Sulla datazione della lettera al biennio successivo, si veda FRANCESCO BAUSI, *Nec rhetor neque philosophus. Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-1487)*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 67-92.

4 «Quamquam mihi longe aliter accidit atque tipi, quippe ego dum geminis sellis (ut aiunt) sedere volo; utraque excludor, fitque demum, ut dice paucis, ut nec poeta, nec rhetor sim, neque philosophus»; la lettera di Pico a Poliziano, già pubblicata in G. PICO, *Opera Omnia*, cit., vol. I, p. 364, è ora in ANGELO POLIZIANO, *Letters. Volume I, Books I-V*, ed. and trans. by SHANE BUTLER, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London, 2006, p. 28 (questa e le successive citazioni sono tratte da questa edizione).

5 *Themistius peripateticus, Paraphrasis in posteriora Aristotelis in physica*, Tarvisii, per B. Confalonierum et Morellum Gardinum de Salodio, 1481.

6 *Tres libros Rhetoricorum Aristotelis. Commentaria Danielis Barbari*, Lugduni, apud Sebastianum Gryphium, 1544.

7 «Sed exercui me libenter in hac materia tanquam infami [...] ut, veluti Glauco ille apud Platonem iniustitiam laudat non ex iudicio, sed ut ad laudes iustitiae Socratem extimulet, ita ego, ut concitatus eloquentiae causam a te agi audiam, in eam licentius - repugnante paulisper sensu atque natura - invectus sum; quam si vel negligendam vel posthabendam barbaris existimarem, non ab illis ad eam, quod nuper feci, ad Graecas litteras, ad tuum nunquam satis laudatum Themistium paene totus defecissem». G. PICO, *a Barbaro*, cit., p. 62.

Ermolao - che invece li biasima per via della trascuratezza di uno stile che, sotto il pretesto dell'altezza speculativa, tradisce la *puritas* latina con un lessico rozzo e incolto.⁸

L'umanista Barbaro, contro il *barbarus Philosophus*. Pico prende le difese dell'ispido latino scolastico medievale, perché in una prosa priva di ornamenti e, a tratti, persino respingente, riconosce l'involucro sicuro di un contenuto stabile, disvelato a pochi e ai più preclusi: un eloquio non suadente né persuasivo, ma custode di una verità preziosa, simile, a suo dire, alle statuette dei Sileni descritte da Alcibiade nel *Simposio* di Platone, grezze all'esterno, eppure inattesi ricettacoli di gemme e di oggetti preziosi all'interno.⁹

La sua requisitoria antiretorica e antiletteraria non si sviluppa però attraverso una teoria di ragionamenti capziosi, sillogismi ipotetici, entimematici o apodittici, né su «una trama disarmonica, ora aspra di consonanti, ora molle di vocali», quale quella dello «stile parigino» che difende, ma procede secondo una forma che lo stesso Barbaro non esita a definire *lepidissima, humanissimua, latinissima*.¹⁰

Una parte, quella impersonata da Pico, che non ha convinto gli interpreti, a partire dagli stessi contemporanei, i quali vollero vedere nell'attacco all'eloquenza, l'intenzione di mostrare quanto essa fosse essenziale anche all'argomentazione di chi avesse inteso svalutarla.¹¹

8 E. BARBARO, *I*, cit., p. 86.

9 G. PICO, *a Barbaro*, cit., p. 48; cfr. PLATONE, *Simposio*, 215AB.

10 Nella sua replica, Barbaro definisce la lettera di Pico *de genere dicendi philosophorum*, «opus elegans, eruditum, elaboratum», il cui autore è «homo lepidissimus, humanissimus, latinissimus». Si veda E. BARBARO, *II*, cit., p. 66.

11 Sulle interpretazioni della tesi difesa, da Pico, del primato contenuto della speculazione filosofica sull'elaborazione stilistica e sulla *forma dicendi* e la conseguente preferenza accordata in G. PICO, *a Barbaro*, cit., ai filosofi medievali rispetto agli umanisti, si rimanda alla ricca discussione novecentesca e, in particolare a: EUGENIO GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1937, pp. 22-24, che ribadisce il senso 'letterale' delle considerazioni antiretoriche di Pico; QUIRINUS BREEN, *Giovanni Pico della Mirandola on the conflict of philosophy and rhetoric*, «Journal of History of Ideas», 1952, n. 13, pp. 384-412; HENRY DE LUBAC, *L'alba*

«barbaros contra Barbarum defendis» - ironizza l'interlocutore, nella sua seconda lettera - «simulando di schierarti e combattere, tu, nemico, contro i nemici, tu alleato, contro l'alleato, tu stesso contro te stesso». ¹²

Diversi argomenti sembrano sostenere questa interpretazione, a partire dal latino prezioso e dalla prosa apuleiana del Conte della Mirandola. ¹³ Né può sfuggire, come non sfuggì a Poliziano e tantomeno al Barbaro, quanto l'invettiva di Pico contro la retorica ricalcasse, in verità, quella rivolta da Socrate contro la retorica di Gorgia; una requisitoria, quella socratica, che, stando al *De oratore* ciceroniano (1, 11, 47), modello dell'epistola picchiana, non sarebbe altro che la testimonianza del credito nel quale Platone teneva l'oratoria. ¹⁴ «Sub specie defensionis, exitialiter iugulas quod defendis»: fingendo, nella tua lettera, di fare l'apologia di Sciti e Teutoni - puntualizza o polemizza ancora l'umanista Barbaro - «tu sferrì contro i filosofi barbari un colpo mortale». ¹⁵

Dunque, una costruzione antifrastica o antilogica, più ancora che ironica o enfatica, che potrebbe essere liquidata nel suo iscriversi nel filone umanistico dell'elogio paradossale o della tecnica dissimulatoria; del resto, una costruzione che si ritrova nella simmetrica argomentazione

incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola (1974), tr. it. Milano, Jaca Book, 1977, pp. 31-33. Tra quanti hanno confutato l'unilateralità di questa interpretazione, cfr. MARIO MARTELLI, *Il "Libro delle epistole" di Angelo Poliziano*, «Interpres», 1978, n. 1, pp. 222-224; LETIZIA PANIZZA, *Ermolao Barbaro e Pico della Mirandola tra retorica e dialettica: il de genere dicendi philosophorum del 1485*, in *Una famiglia veneziana nella storia. I Barbaro*, a cura di MICHELA MARANGONI e MANLIO PASTORE STOCCHI, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Arti e Lettere, 1996, pp. 277-330; F. BAUSI, *Nec rhetor*, cit., pp. 16-20, i quali riprendono la lettura che ne diedero gli interlocutori diretti di Pico, vale a dire Barbaro, in E. BARBARO, *II*, cit. e Poliziano nella lettera a Bernardo Ricci del 1494 (pubblicata in M. MARTELLI, *Il "Libro delle epistole"*, cit., pp. 221-222).

12 Ivi, pp. 68-69.

13 È Filippo Beroaldo il Vecchio, che scrivendo a Pico nel 1491, lo definisce «alter Apuleius»; la lettera è pubblicata in G. PICO, *Opera omnia*, cit., vol. I, pp. 401-402.

14 Su questo punto e sul modello ciceroniano assunto da Pico, si rimanda a F. BAUSI, *Nec rhetor*, cit., p. 19-28.

15 E. BARBARO, *II*, cit., p. 68.

di Barbaro, nella quale il difensore del *genus dicendi* umanistico, nei panni della Scimmia Patavina - un campione dell'averroismo padovano cinquecentesco - argomenta *a contrariis* attingendo a una topica filosofica che chiama in causa le stesse *auctoritates* care a Pico: il Platone del *Cratilo*, del *Gorgia*, del *Simposio*, del *Fedro*, l'Aristotele dei *Topici*, della *Retorica* e, in generale, dell'*Organon*, il Cicerone filosofo del *De finibus*, Boezio, Teofrasto, lo pseudo-Dionigi, oltre a Plinio e a Temistio della parafrasi alla fisica aristotelica, e alle *Praelectiones* dell'amico comune Poliziano.¹⁶

Sebbene le intenzioni dei due contendenti non siano esattamente quelle unilateralmente dichiarate, ma si lascino interpretare come prove di competenza e di eccellenza nel campo difeso dall'avversario, il dissidio non è né fittizio né puramente retorico. E se forse è eccessivo vedere nei due contendenti i tratti caratterizzanti di un «un conflitto interno all'Umanesimo» - come ne scrisse Eugenio Garin nel 1965¹⁷ - nondimeno esse restituiscono la fisionomia ancipite di un movimento culturale che sull'equilibrio instabile di *res* e *verba* ha composto la propria vitalità e la propria vocazione intimamente plurale. Ancipite, come ancipite è la sintesi che l'uno o l'altro interlocutore trae a conclusione delle rispettive argomentazioni e che sembra, ma solo in apparenza, riportare a un sentire condiviso: la sapienza è necessaria all'oratore quanto l'eloquenza lo è al filosofo; sapienza ed eloquenza sono congiunte da un vincolo reciproco;¹⁸ l'eloquenza non chiede matrimonio migliore di quello con la filosofia e la *scientia*.¹⁹

16 Ivi, p. 94. Questa della simmetria tra l'impostazione retorica delle due posizioni e dell'analogia del programma di Pico rispetto a quello di Barbaro, è l'interpretazione che Panizza propone (cf. *Ermolao Barbaro e Pico della Mirandola*, cit., p. 280) richiamandosi agli studi di Vittore Branca.

17 EUGENIO GARIN, *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze, Olschki, 1965, vol. I, p. 11.

18 «Verum enimvero iam te loco meliore statuo: do tipi eloquentiam et sapientiam mutuo nexu invicem conspirasse», G. PICO, *a Barbaro*, cit., p. 58.

19 «Quod si animus eloquentia perficitur, quae invidia est contendere philosophum eundem et eloquentem esse non oportere?»; «[Plato et Aristotelis] non solum

Ma su questi enunciati, sui quali i dialoganti sembrano tradire il comune sentire ‘umanistico’ dissimulato dal paradosso retorico, pesa l’ipoteca di tre parole - e di tre idee - sulle quali la divaricazione delle posizioni difese da Pico e da Barbaro è tutt’altro che apparente o paradossale.

Tre sono le parole chiave di questo contrasto, tra loro strettamente collegate: *vita, verbum, veritas*.

Nella prima lettera a Pico, Barbaro accusava i filosofi medievali, «sordidi, rudes, inculti, barbari», non solo di essere inadeguati a conquistare l’immortalità per via delle loro produzioni così spregevoli da non meritare di sopravvivere al loro tempo, ma di essere stati incapaci di essere veramente vivi nemmeno mentre erano in vita:²⁰ un argomento frequentemente agitato dagli umanisti - da Lorenzo Valla a Mario Nizolio, da Guillaume Budé a Pierre de la Ramée - contro l’inutile e astratto formalismo di una pseudofilosofia contenziosa, autoreferenziale, inadatta all’*usus*, abituata a coniare neologismi al solo scopo di nascondere un vuoto di significati e un’assenza di argomenti. È l’argomento di Valla, e prima ancora di Cicerone, che qui Barbaro rivolge contro un, in verità, incolpevole Pico, il quale non aveva nascosto la propria irritazione rispetto alla vacua pedanteria nominalista di *peripatetici miles*.²¹

La purezza e l’eleganza stilistica, vale a dire il rispetto del latino classico - questa la tesi di Barbaro - non è solo una veste formale del pensiero, ma è la condizione per rendere vivente, attuale e fertile un pensiero altrimenti condannato alla sterilità dell’astrazione. E d’altro canto, non è la filosofia a essere vana, contenziosa, disprezzabile, incapace di dare frutti o di renderli fruibili al di fuori delle sette - scrive, in apparenza conciliante con il proprio

philosophiae sed etiam eloquentiae praesides et antistites fuisse constat». E. BARBARO, *II*, cit., p. 78, p. 92.

20 E. BARBARO, *I*, cit., p. 86: «...qui ne viventes quidem vivebant, nedum ut extincti vivant; aut si vivunt, vivunt in poenam et contumeliam».

21 Si vedano in particolare le risposte a margine alle Terze Obiezioni mosse dall’aristotelico Antonio Cittadini al *De ente et uno*, in PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell’Ente e dell’Uno*, a cura di RAPHAEL EBGI con la collaborazione di FRANCO BACCHELLI, Milano, Bompiani, 2010, pp. 342-405.

interlocutore - ma sono le parole e i costrutti (*sermo*) ai quali abitualmente si affida a condannarla a morte, a esaurire in partenza la forza propulsiva del pensiero.²²

Nella replica su questo punto Pico è tutt'altro dal doppiogiochista (*praevaricator*) che Barbaro gli imputa di essere: mortiferi non sono i cenacoli filosofici nei quali il campo delle verità più riposte - umane e divine - è dissodato, ma piuttosto le *scholae* dei grammatici nelle quali si disputa della madre di Andromaca o dei figli di Niobe;²³ un argomento ricavato da Seneca²⁴ che sarà ripreso da Erasmo nell'*Elogio delle follie* e che qui Pico collega alla definizione del *De officis* (I, 49, 212), luogo comune dell'umanesimo filosofico, della filosofia quale studio «omnium rerum divinarum et humanarum». Vivo e vivente, non è il linguaggio, ma una verità che si abbevera al fonte stesso della Vita e che scorre, con percorso carsico, al di sotto delle voci e delle parole proferite nei secoli;²⁵ una verità che la varietà degli stili, delle forme, delle grammatiche e delle figure attraverso le quali è stata trasmessa e difesa, non mortifica ma piuttosto alimenta e fortifica «velut motu quassatam flammam, excitat, non extinguit».²⁶

Per entrambi la nozione implicata dal verbo *vivere* rimanda al *sensus* e al sentire, ma il senso *inditus* rivendicato dal filosofo non è paragonabile a quello di un accordo musicale o di un dipinto che con le sue qualità sensibili colpisce piacevolmente gli organi di senso;²⁷ per Pico il senso ricercato ed espresso dal filosofo è nientemeno che il senso delle cose.²⁸ Per l'uno la dimensione vitale e vivente della produzione culturale, così

22 E. BARBARO, *I*, cit., pp. 86-87.

23 G. PICO, *a Barbaro*, cit., p. 38.

24 SENECA, *Epistola* 88, 2-4.

25 È questo, del resto, il motivo che ricorre nella seconda parte della *Oratio de hominis dignitate*, e nell'*Apologia*.

26 G. PICO, *Oratio de hominis dignitate*, in *De hominis dignitate*, cit., vol. I, p. 142.

27 E. BARBARO, *II*, cit., p. 80.

28 G. PICO, *a Barbaro*, cit., p. 40.

viva e vivente da essere non solo immortale, come vorrebbe il grammatico, ma addirittura *perennis*, risiede nella capacità di attingere ai principi delle cose, di riprodurre il ritmo della natura, di penetrare fino alle midolla e al sangue della realtà. Per l'altro, risiede nell'armonico incontro con il senso, organo stesso del vivente e *incipit* - in accordo con il dettato aristotelico - di qualunque gesto conoscitivo; risiede nel rispetto di una *consuetudo loquendi* che è quella che risale al latino classico, castigato e restituito dopo la lunga parentesi della corruzione medievale. Un senso che appartiene al sentire umano e che vincola il linguaggio al secolo e alla missione immanente e civile di un'umanità eloquente; dall'altro un senso che trascende la storia e la funzione comunicativa e referenziale dei linguaggi parlati dagli uomini: il 'senso delle cose', quello ricercato dal filosofo e spesso nascosto nel Sileno di un discorso sgraziato; il senso eccitato delle parole soavi e dall'orazione *concinna* intessuta dall'oratore; o più precisamente, scrive ancora Pico, un senso tutto esteriore - quello accarezzato e blandito dagli oratori - e un senso interiore, riposto e custodito, quello portato in luce dai filosofi.

L'impegno del filosofo - prosegue Pico - è quello di curare il pensiero (*ments*) non l'espressione (*dictio*); sua preoccupazione eminente è che a deviare sia la ragione (*ratio*) e non semplicemente l'orazione (*oratio*); a lui si addice il linguaggio interiore (*ἐν διαθέσει λόγον*) e non quello esteriore (*τὸν ἐν προφορᾷ*) e soprattutto:

laudabile in nobis habere Musas in animo et non in labris, ne quid in illo vel per iram sonet asperius, vel per libidinem enervatius, denique ne qua sit discors a genuina ipsa, qua temperatus est modulabiliter harmonia.²⁹

Un inno alle Muse e a Mercurio innalzato da entrambi, ma un Mercurio che per Pico risiede «non in lingua sed in pectore»,³⁰ «in animo

29 Ivi, p. 50.

30 Ivi, p. 40: riferendosi ai filosofi medievali Pico scrive «experietur habuisse barbaros non in lingua sed in pectore Mercurium, non defuisse illis saientiam, si defuit eloquentia, quam cum sapientia non coniunxisse tantum fortasse abest a culpa, ut

et non in labris». Ecco allora che la purezza del *sermo*, l'adeguatezza della parola, la sua intima esattezza o perfezione, la stessa eleganza che la lettera di Pico non disdegna affatto, consistono per il filosofo della Mirandola prima di tutto, nella trasparenza che hanno rispetto alle cose designate, nella corrispondenza che rivelano non con una *concinntitas* artificiale e *fucata*, ma con la naturale armonia (*genuina ipsa...harmonia*).³¹ *Concinntitas*, *sermo fucatus*, *dissimulatio*, *amoenitas* e tutti i belletti ricercati dall'oratore per nascondere il senso - spesso acre - delle cose dette, si rivelano non ornamenti, ma soltanto *meracissima toxica* il cui antidoto non è un discorso ancora più ornato e suadente, bensì il puro *nectar* della *genuina harmonia*, la *sobrietas* di un discorso che aspira a essere anzitutto *veridicus*.³² L'armonia di *ratio* e *oratio*, di eloquenza e sapienza che, non meno del suo interlocutore, anche Pico vorrebbe perseguire, starebbe nell'adeguatezza che i segni linguistici stabiliscono con i concetti, i quali a propria volta devono riflettere l'essenza stessa delle cose. Devi sapere anche tu - esordisce nella replica a Barbaro - che «quaecumque loquimur longe esse minora iis quae concipimus; e che «tam deesse [...] animo verba quam rebus animus deest». ³³ Ma c'è un'inevitabile perdita di senso tra la cosa, il concetto e la parola, e il compito di un'eloquenza sapiente, o di una filosofia eloquente, è precisamente quello di governare quel *gap*, di ridurre quanto più possibile un pur ineliminabile deficit di autorità che si determina nel passaggio dalla cosa, al concetto e, in fine, alla parola. Se il linguaggio deve rispecchiare la realtà, allora perde d'importanza il rispetto della convenzione linguistica che invece Barbaro pretende: ciò che il filosofo deve chiedere dalla propria *oratio* è che essa sia conforme alla natura e non necessariamente, al latino.³⁴

Qui la *consuetudo loquendi* che Barbaro difende, collide con la

coniunxisse sit nefas».

31 «... ne qua sit discors a genuina ipsa, qua temperatus est modulabiter, harmonia», Ivi, p. 50.

32 Ivi, pp. 50-54.

33 Ivi, p. 36.

34 Ivi, p. 56.

convinzione di Pico - che pure ammette l'eventualità di una convenzione comunicativa³⁵ - secondo la quale all'esposizione filosofica è imposta una funzione non comunicativa ma piuttosto euristica e dimostrativa. Una distanza, effettiva e sostanziale, tra due posizioni dietro le quali sta la diversa interpretazione di un testo capitale del pensiero rinascimentale, qual è il *Cratilo* platonico: l'umanista veneziano inclina verso la teoria convenzionalista di Ermogene,³⁶ che non per questo nega una funzione conoscitiva al linguaggio, mentre Pico oscilla tra il naturalismo a oltranza di Cratilo e la tesi di Socrate, secondo la quale solo le cose possono non essere contraddette, diversamente dai nomi che si prestano a molteplici interpretazioni. Ragione per la quale Pico, in ciò assai più platonico di quanto non ami definirsi, imputa alla parola elegante di non essere veicolo della *ousia*, della sostanza delle cose, ma di evocarne semplicemente il fantasma. Peggio ancora, imputa alla ricercatezza del letterato, e in generale all'*exornatio* - che con Calcidio, commentatore del *Timeo*, interpreta come belletto, cosmesi, artefazione - la colpa di rendere la parola dotta ancora meno adatta di quella proferita dal volgo a raggiungere l'intimità e la sostanza, della cosa. Parole che accecano e nascondono (*elumines, offuscantur*), quelle che si concedono a una *elegantia* stilistica; parole che illuminano e chiariscono (*illustres, clarescunt*), quelle governate dalla sobria ricerca del filosofo. Pico sembra non recare mediazioni: come il cerone e la biacca nascondono una fisionomia naturale, manifestazione esteriore di uno stato dell'anima, così lo sfarzo verbale è come un travestimento che separa e nasconde l'intimo significato della cosa espressa. Parole sovrabbondanti,

35 Tutt'altro che ovvie le argomentazioni di Pico che distinguono tra *romane dicere* e *vere dicere* sicché l'adeguatezza non sta nella lingua, ma nelle parole e nella capacità che hanno di illuminare o di offuscare i concetti delle cose; cfr. in particolare, Ivi, pp. 56-60.

36 Si vedano gli argomenti riportati in E. BARBARO *II*, cit., p. 68: la 'Scimmia Patavina' dichiara che «arbitraria res est vucabulum, non profectum natura, sed ex aliqua quasi conventione hominum et pactione», e Barbaro ribatte non negando l'arbitrarietà dei termini ma negando che l'arbitrio collida necessariamente con la *ratio*. È vero che le parole corrispondono a una convenzione, ma lo stesso si può dire per un cappello e per una tunica, «nemo tamen tunica pedibus circumdat, petaso latus integit».

eccesso di tropi, florilegio di metafore, non solo distraggono, ma aprono un varco ancora più profondo tra il suono proferito - pure armonioso, elegante e seduttivo - e la cosa significata.³⁷ Al contrario, la nudità del discorso filosofico - una nudità savonaroliana più che petrarchesca - lascia trasparire la cosa sotto l'ineliminabile velo del *medium* comunicativo.³⁸

Filosofo esemplare chiamato in causa a più riprese da Pico nella lettera del 3 giugno, non è né Platone, né Cicerone, ma Pitagora:

se Pitagora potesse vivere senza cibo, farebbe a meno anche dei legumi; se potesse esprimere i suoi pensieri con lo sguardo e con mezzi meno impegnativi del discorso, farebbe a meno di parlare tanto poco si preoccupa di limare e ornare il linguaggio.³⁹

L'ornato, così simile al belletto, funziona da vero e proprio ostacolo che trattiene la parola dell'oratore «in prima facie» impedendole di penetrare fino agli organi vitali e al sangue delle cose designate.⁴⁰

C'è un passaggio dell'argomentazione di Pico, particolarmente eloquente che sottrae la disputa epistolare dall'opposizione tra un difensore di un linguaggio vero e naturale e il propalatore della convenzione e dell'arbitrio linguistico. Al grammatico che obietta al filosofo di non esprimersi *romane* quando, a proposito della generazione di qualche organismo, utilizza il passivo *causari* anziché il classico *produci*, Pico concede che quella scelta disti effettivamente dal latino e più ancora dall'uso romano; ciò su cui non concorda affatto è la conclusione del grammatico, per la quale il non parlare *latine* e *romane* equivale al non parlare *recte*. «Un arabo, un egiziano - ribatte Pico - diranno la stessa cosa; non la diranno latinamente, e tuttavia non la diranno scorrettamente («non latine, sed tamen recte»). E questo per due ragioni. Per una ragione per così dire

37 G. Pico, *a Barbaro*, cit., p. 54.

38 *Ibid.* «Ob eam causam nudam se praebet philosophia, undique conspicuam, tota sub oculos, sub iudicium venire gestit».

39 *Ivi*, p. 44.

40 *Ibid.*

tecnica e grammaticale, che Pico accorda all'umanesimo 'sermocinale' dell'avversario: se i nomi delle cose sono stabiliti per convenzione e in base a un consenso tra gli uomini,⁴¹ che cosa impedisce ai filosofi di consentire su una norma linguistica che abbia per loro la stessa sacralità che ha quella romana per il letterato? Se non esiste un *onomaturgos* e i nomi sono imposti arbitrariamente (*arbitrio*), che cosa autorizza a definire corretta la *vox romana* e non piuttosto quella ispanica, gallica, britannica o parigina?⁴²

Se invece la correttezza dei nomi dipende dalla natura delle cose, allora perché cercare la correttezza nella parola degli oratori romani e non piuttosto in quella dei filosofi, che sono i soli a cercare di conoscere la natura delle cose e non soltanto la grammatica latina?⁴³

Ritorna, anche in questa argomentazione, la stessa dissidenza che separava Barbaro e Pico sul *sensus* delle parole: per l'uno, quello percepito dall'organo di senso, che colpisce piacevolmente l'orecchio; per l'altro, il senso intrinseco delle cose, che di quelle rivela l'essenza. C'è da ritenere - obietta ora Pico ai difensori di una *puritas* latina - che «quelle parole che le orecchie respingono perché cacofoniche (*asperula*), la ragione le accolga di buon grado perché più vicine (*cognitiora*) alle cose».⁴⁴

È facile riconoscere in queste battute, il tema che, in un quadro diverso da quello grammaticale e stilistico, ricorre nella seconda parte della *Oratio de hominis dignitate*, nell'*Heptaplus* e, soprattutto, nelle *Conclusiones nongentes*: le lingue cambiano, come cambiano le tradizioni filosofiche, come cambiano i catechismi, perché sono modi diversi, storicamente determinati e pertanto tra loro formalmente diversi, per esprimere a chi abbia orecchie per intenderla, una unica e perenne verità. Costante e immutabile è il vero ed è corretta quella formula espressiva che, alla maniera di Pitagora «magister silentii» e dei *prisci philosophi*, è capace di

41 «ut scilicet communione hominum in eandem sententiam conveniente, quo sanxerint unumquodque nomine appellari, ita apud eos recte appelletur», *ivi*, p. 56.

42 *Ibid.*

43 *Ivi*, p. 58.

44 *Ivi*, p. 58.

nascondere la verità a chi non sia in grado di intenderla, e di manifestarla a chi sappia riconoscerla, anche sotto una scorza verbale aspra e amarognola:

Vulgo non scripsimus, sed tibi et tui similibus. - ammette Pico rivolgendosi a Barbaro - Nec aliter quam prisci suis aenigmati et fabularum involucris arcebant idiotas homines a mysteriis, et nos consuevimus absterre illos a nostris dapibus, quas non polluere non possent, amariori paulum cortice verborum.⁴⁵

Per Pico come per Ficino, perenne, immutabile, immortale e unica è la verità, celata da una babele linguistica che non può essere negata né elusa, in quanto dato storico incontrovertibile, vera e propria pena biblica comminata allo scopo di nascondere alla stirpe di arroganti affabulatori una *veritas in re* che tocca al filosofo, attraverso il bisturi del concetto, evincere e disvelare.

Per Barbaro, non meno filosofo di Pico, ma ‘diversamente filosofo’, immutabile e unica, perenne e *communis* è l’attitudine umana a fare uso di ragione per mezzo del *discursus*, a un tempo pensiero razionale (*dianoia*) e mezzo argomentativo ed espositivo. Una *veritas in animo*, quella che il discorso porta alla luce, non diversa da quella difesa da Lorenzo Valla, che non risiede nella natura delle cose che il sapiente, quasi loro demiurgo, squaderna, ma nella costanza della ragione umana e dell’attitudine discorsiva dell’umanista, a un tempo filosofo e grammatico, letterato e sapiente.

La correttezza linguistica e stilistica rimanda dunque a un criterio di verità che non è lo stesso per Barbaro e per Pico. La neutralità delle lingue, il carattere in ultima istanza arbitrario e convenzionale che può essere riconosciuto alla pletera dei linguaggi che si sono storicamente affermati e avvicendati, depotenzia il ruolo filosofico, euristico e sapienziale di un

45 Ivi, pp. 46-48; ma si veda anche *Heptaplus*, in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di EUGENIO GARIN (1942), Torino, Aragno, 2004, vol. I, p. 172; *De hominis dignitate*, ivi, pp. 128-130; *Conclusiones nongentae*, in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, Firenze, Olschki, 1995, passim, pp. 62-64.

idioma a preferenza degli altri, e in pari tempo sancisce una distanza incompatibile tra la parola - quella araba non meno di quella latina, la teutonica come la greca - e la cosa, la cui essenza persiste vera e identica a sé nel corso tempo e nelle distanze dello spazio geografico. Non è un linguaggio o uno stile in particolare a rivelarsi *organon* del pensiero, sicché a una mente ordinata corrisponda, come vorrebbe Barbaro, una *oratio concinna*, ma è semmai l'irrelevanza accordata al veicolo della designazione e della comunicazione a portare alla luce (*illuminat*) il senso, stabile, della cosa, altrimenti accecato (*eluminat*) da uno stile e da una parola ricercata che per un verso distrae e confonde, per l'altro pretende di imporsi come strumento privilegiato della mente.

Per Barbaro costanti sono invece le facoltà umane, e meglio adeguata a esprimere il pensiero è quella lingua che risolve la corruzione imposta dal tempo; retto è lo stile adeguato all'argomento affrontato; preferibile è il *nitidus sermo*, il discorso che, attraverso il bisturi della filologia, libera la parola dalle scorie della storia e ripristina la prisca adiacenza non alla verità della cosa, ma ai concetti della ragione.⁴⁶

La sfida *de genere dicendi philosophorum* che oppone Pico a Barbaro, tra Firenze e Venezia nella primavera-estate del 1485, non è allora la sfida retorica, giocata con le armi del paradosso, dell'ironia, dell'antifrasi, dell'antilogia, della parodia, tra l'umanista Barbaro e il barbaro filosofo. È piuttosto la contrapposizione tra i fautori di un sapere dominabile dall'uomo, perché dall'uomo costruito, e proprio per questo dialettico, dianoetico, storico, secolarizzato, e quanti invece, per vie diverse e difficilmente omologabili, coltivano la speranza di potersi impadronire della lingua, originaria e 'naturale', delle cose. Per gli uni, la tradizione stoica e ciceroniana, riproposta dalla retorica di Lorenzo Valla, di Vives, di Ermolao Barbaro, di Sperone Speroni attraverso l'idea di un sapere 'mezzano' intimamente connesso con l'esperienza e la prassi umana, distinto dalla logica dimostrativa e dalla metafisica e inteso come *instrumentum* del

46 Cfr. *Aristotelis Rhetoricorum libri tres Hermolao Barbaro [...] interprete. Danielis Barbari, in eosdem libros Commentarii*, Basileae, Officina Bartholomaei Westhemeri, 1545, p. 617 (ma, più in generale, il II libro).

vivere civile. Per gli altri, tra i quali anche Pico si riconosce, per lo meno nelle lettere a Barbaro, a Poliziano e a Lorenzo de' Medici, l'idea di una grammatica del pensiero o di linguaggio conoscitivo che sia *symbolicum exemplar rerum*: quello dei numeri, che attraverso l'intermediazione delle mistiche numerologiche tardoantiche, raggiungeva la dottrina platonica delle idee e la teoria pitagorica; ma anche quello costruito su un alfabeto, che prima di essere strumento di denominazione, era considerato il mezzo per aderire alle *res* e alla sostanza metafisica del reale; un codice che, attraverso la tradizione lullista e la cabala cristiana proposta proprio da Pico, arrivava al linguaggio dei profeti e dei maghi dell'antichità.⁴⁷

In questione non era allora il primato della filosofia sull'eloquenza, che nemmeno Barbaro metteva in discussione. In questione erano due accezioni diverse di filosofia, l'una, quella pichiana, intimamente connessa a un livello metafisico della realtà, al quale dà voce, sicché non sono i *verba*, nemmeno quelli del latino di Cicerone, ma è la *vox philosophica*, il veicolo di una verità universale e atemporale. Di qui non tanto la difesa della rudezza grammaticale dei Teutoni o delle capziose sottigliezze nominaliste dei filosofi medievali - che, del resto, anche Pico biasima, come è evidente nella polemica con il peripatetico faentino Antonio Cittadini - ma piuttosto la negligenza stilistica che concede al filosofo per via dell'eterogenesi di parola e pensiero, di *concininitas* e *veritas*. Quell'adeguatezza della parola e dello stile agli argomenti, che Barbaro reclama nella *Rhetorica* o nella lettera a Sisto IV e che ritrova nel latino *nitidus*, *castigatus* e *antibarbarus*, Pico

47 Su queste correnti e sui diversi aspetti del dissidio filosofico tra l'una e l'altra, sul quale non è possibile dilungarsi in queste pagine, si rimanda a CESARE VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e del XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 28-77, 132-144, 214-246; BRIAN P. COPENHAVER - CHARLES. B. SCHMITT, *A History of Western Philosophy. 3 Renaissance Philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992, pp. 209-227; SALVATORE CAMPOREALE, *Lorenzo Valla 'Repastinatio, liber primus': retorica e linguaggio*, in *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, a cura di OTTAVIO BESOMI e MARIANGELA REGOLIOSI, Padova, Antenore, 1986, pp.217-219; LODI NAUTA, *Lorenzo Valla and the rise of humanistic dialectic*, in *Renaissance philosophy*, ed. by JAMES HANKINS, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 193-210; PIERRE BÉHAR, *Les langues occultes à la Renaissance*, Paris, Desjonquères, 1996, pp. 15-119.

la cerca semmai in una lingua antistorica, sapienziale, non secolarizzabile, come è l'ebraico dei cabalisti.⁴⁸

Sul fronte opposto, la difesa di Barbaro non è certo quella del primato della retorica sulla filosofia, ma piuttosto quella di una retorica intrinseca e coesistente alla filosofia; la stessa che lo porta a riconoscere in Platone e in Aristotele, nei massimi filosofi dell'antichità, «i custodi e i sacerdoti non della sola filosofia, ma anche dell'eloquenza».⁴⁹ Il che non significa soltanto giudicare una calunnia quella di chi volesse affermare, come il filosofo padovano, «che la filosofia si contrappone all'eloquenza perché il compito del retore non è altro se non quello di ingannare e mentire», ma significa ignorare che esista una differenza «inter oratorem et sophistam».⁵⁰ Significa cioè che il vero e il falso, ciò che è sordido e ciò che è raffinato, può essere affermato o negato, espresso con eleganza o con uno stile rozzo. Significa che la verità che la filosofia ricerca non risiede nell'essenza delle realtà che pretende di nominare, ma nella correttezza dei concetti che la mente dispiega e che l'eloquio esprime.

Non sta nascosta nell'antro di Demostene o nei Sileni di Alcibiade, come voleva Pico, ma negli spazi aperti del *discursus*.

48 Su questo aspetto, per nulla marginale, della costruzione filosofica di Pico, si rimanda a CHAI'IM WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's encounter with Jewish mysticism*, Cambridge (Mass) - London, Harvard University Press, 1989 e al volume di GIULIO BUSI e RAFAEL EBGI, *Mito, magia Qabbalah*, Torino, Einaudi, 2014.

49 E. BARBARO, *II*, cit., p. 92.

50 Ivi, p. 80.

Il camaleonte in cerca di ordine. Giovanni Pico tra pluralismo religioso e concordia filosofica

1. *Concordia*

A Siena, tra il 1338 e il 1339, Ambrogio Lorenzetti dipinse la cosiddetta ‘Sala della Pace’ con una serie di immagini intese a simbolizzare le idee di buono e cattivo governo. Le due allegorie, ammirabili ancora oggi, sono affrescate sulle pareti della Sala e illustrano sia i principi di entrambe le forme di governo che i rispettivi effetti, sulla città e sul contado circostante. Su una delle pareti più corte, una serie di figure allegoriche danno vita ad una vera e propria teoria visuale del buon governo: nella sezione superiore, a sinistra, la Sapienza regge una bilancia, che la sottostante figura della Giustizia tiene in equilibrio con il contributo di due angeli che gestiscono ognuno uno dei due piatti della bilancia (simboli, a loro volta, della giustizia distributiva e commutativa).

Dai due piatti della bilancia tenuti in equilibrio dalla Giustizia scendono due corde, che vengono unite e intrecciate dalla Concordia. La fune che risulta dall’unione delle due corde è trasmessa dalla Concordia a ventiquattro personaggi rappresentanti la cittadinanza senese, i quali, a loro volta, se la passano di mano in mano sino a che non giunge ad un grande personaggio all’opposta estremità dell’affresco, seduto in trono e vestito dei colori della città di Siena (bianco e nero): il Bene Comune. Ai suoi piedi si trova il simbolo della città (una lupa che allatta due gemelli), mentre le virtù cardinali (con l’aggiunta della Pace e della Magnanimità) lo circondano e le virtù teologali lo sovrastano.¹

1 La letteratura su questo affresco di Lorenzetti è vasta e ne riferisco in maggior dettaglio nel mio *For the Good of All. Notes on the Idea of Concordia during the late Middle Ages*, «Italian Poetry Review», 2010 [ma pubblicato nel 2012], n. 5, pp. 225-226, nota 17. Va, però, notato che la mia lettura è debitrice in particolare all’interpretazione di CHIARA FRUGONI, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1983, pp.137-210, e, più recentemente, alle letture che

Oltre che per l'innegabile bellezza, questo affresco risulta di particolare interesse per la raffigurazione dell'immagine della Concordia in esso contenuta. Come è stato notato, mentre Saggezza, Giustizia e Bene Comune sono collegati attraverso la bilancia e le corde che si dipartono dai suoi piatti in una identica relazione di dipendenza e derivazione e il Bene Comune ha l'ambivalente aspetto di un re giudice, «completamente nuova come rappresentazione è la figura della *Concordia* che porta in grembo una lunga cassetta da carpentiere, da cui emerge una pialla», con sopra inciso il suo proprio nome, e che con le mani intreccia e fa passare ai ventiquattro cittadini che si trovano in piedi e in fila alla sua sinistra la corda della Giustizia.²

Secondo quanto sostenuto da Chiara Frugoni, mentre la corda è intesa a simbolizzare un contrasto con la sega della Divisione - raffigurata mentre dilania il proprio corpo -, che occupa un posto precipuo nell'affresco posto di fronte al cosiddetto 'Buon governo' e raffigurante i vizi caratterizzanti un cattivo governo, «l'arnese [la pialla della Concordia, N.d.A.] è simbolo evidente della facoltà di questa virtù di appianare ogni discordia».³

In sostanza, come si può intuire, la pialla posata in grembo alla Concordia - vestita di bianco come l'immagine della Pace che si trova nell'altra metà dell'affresco - assegna a essa la facoltà di intervenire sui dissensi cittadini e di concretamente, è il caso di dire, smussarli per condurre la cittadinanza ai fini ultimi del buon governo: la pace e il bene comune.

dell'affresco ha dato a varie riprese Pierangelo Schiera, di cui, da ultimo, si vedano: PIERANGELO SCHIERA, *Il Buongoverno "melanconico" e la "costituzionale faziosità" della città*, «Scienza & Politica», 2006, n. 34, pp. 93-108, e ID., *La misura del bene comune*, Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2010, pp. 7-33.

2 C. FRUGONI, *Una lontana città*, cit., pp.146-147.

3 IVI, p. 147. Sul significato del simbolismo della corda e sull'utilizzo delle sue etimologie, si vedano almeno ROBERTO RUINI, *Un invito alla concordia: il motivo del 'tirare la corda' dai classici al Quattrocento volgare*, in ID., *Quattrocento fiorentino e dintorni. Saggi di letteratura italiana*, Firenze, Phasar Edizioni, 2007, pp. 83-94, e STÉPHANE TOUSSAINT, *Quasi lyra: corde e magia. Nota sulla lira nel Rinascimento*, in *Il teatro del cielo. Giovanni Bardi e il neoplatonismo tra Firenze e Parigi*, a cura di ALESSANDRO MAGINI e STÉPHANE TOUSSAINT, Lucca, Cahiers Accademia, 2001, pp. 117-132.

Nella rappresentazione di Lorenzetti, la Concordia è, quindi, un agente attivo 'produttore' di consenso civico, un mezzo destinato all'ottenimento del fine più elevato della vita cittadina: il bene comune.

2. Pico

Non è possibile affermare che tale visione della concordia possa avere direttamente influenzato Giovanni Pico della Mirandola. Si possono, però, sottolineare due elementi significativi su cui riflettere mentre si ipotizza come l'ideale affrescato da Lorenzetti sulla parete della 'Sala della Pace' possa avere rappresentato un'aspirazione presente anche oltre i confini della mura senesi e ancora sentita nella cultura politica, religiosa e filosofica del Quattrocento.

Sul piano più generale della cultura umanistico-rinascimentale, è stato notato ripetutamente come quello della concordia sia da considerare quasi alla stregua di un *topos* che pervade i pensieri di un buon numero di umanisti e ritorni con notevole frequenza in testi di generi anche molto diversi.⁴

4 In molti scritti di Eugenio Garin, così come in quelli di Cesare Vasoli, il richiamo alla concordia come elemento portante della cultura filosofica quattrocentesca torna frequentemente, mentre a James Hankins si deve l'accostamento dell'idea di concordia filosofica ad un vero e proprio luogo comune tra i filosofi umanisti. Si vedano per lo meno: EUGENIO GARIN, *Raffaello e la 'pace filosofica'*, in ID., *Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, Editori Riuniti, 1989, pp. 171-186; ID., *Platonismo e aristotelismo: dalla comparatio alla concordia*, in ID., *Il ritorno dei filosofi antichi. Ristampa accresciuta del saggio Gli umanisti e la scienza*, Napoli, Bibliopolis, 1994, pp. 79-95; CESARE VASOLI, *Dalla pace religiosa alla "prisca theologia"*, in *Firenze e il Concilio del 1439*, Convegno di studi, 29 novembre - 2 dicembre 1989, a cura di PAOLO VITI, Firenze, Olschki, 1994, pp. 3-25; JAMES HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden-New York, Brill, 1990, I, p. 64, n. 79; FREDERICK PURNELL, JR. *The theme of philosophic concord and the sources of Ficino's Platonism*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di GIAN CARLO GARFAGNINI, Firenze, Olschki, 1986, II, pp. 397-415, in cui l'autore, a p. 409, fa riferimento a 'tendenze concordiste nel platonismo fiorentino'. Più di recente il problema è stato affrontato in modo molto stimolante da MARCO PELLEGRINI, *Umanesimo. Il lato incompiuto della modernità*, Brescia, Morcelliana, 2015, pp. 159-214. Sulla questione degli appelli alla concordia nella Firenze medicea, si veda ROBERTO RUINI, *Letteratura e politica nella Firenze del primo Quattrocento: l'esilio e il ritorno di Cosimo de' Medici*, in ID., *Quattrocento fiorentino e dintorni. Saggi di letteratura italiana*, Firenze, Phasar Edizioni, 2007, pp. 49-82.

In quanto al caso più specifico di Giovanni Pico, il fatto che avesse in mente di organizzare, nel 1487, quello che egli stesso definiva un ‘concilio’ denota una preoccupazione anche politica che merita attenzione ed è da porre in relazione al progetto mancato di una ‘Concordia’ di cui scrive a più riprese.⁵ Come ha notato Marco Pellegrini,

il conte di Mirandola sognò di fare dell’Italia e di Roma, culla della Chiesa cattolica, lo scenario di un’analogia disputa [analogia a quelle tra docenti viste durante il suo soggiorno parigino del 1485, N.d.A.], di portata incomparabilmente superiore. Essa non avrebbe preso ad oggetto una questione particolare, ma sarebbe stata finalizzata a sciogliere il più doloroso nodo dell’esistenza collettiva: la discordanza di vedute che intercorre tra gli uomini e che è causa delle loro mortali inimicizie. Mosso dall’intento di svellere la radice teologica che sta dietro l’aggressività umana, il magnanimo principe si ripropose di organizzare quello che in termini odierni si definirebbe un *forum* mondiale delle religioni. Un incontro pensato quale preambolo della riconciliazione tra le grandi famiglie monoteiste dell’epoca, ... nonché tra esse e il retaggio religioso dell’antichità classica.⁶

A cui si può aggiungere quanto sostenuto da Raphael Ebgi:

l’accumulo di una gran mole di conoscenza e lo studio approfondito di ogni scuola è condizione necessaria, ma non sufficiente, per portare

5 EUGENIO GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola: Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1937; Id., *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*, in *L’opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell’Umanesimo. Convegno internazionale. Mirandola, 15-18 settembre 1963*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, I, pp. 3-33; Id., *Ricordando Giovanni and Gianfrancesco Pico della Mirandola*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1995, n. 74, pp. 5-19; CESARE VASOLI, *De Nicolas de Kues et Jean Pic de la Mirandole à Jean Bodin. Trois “colloques”*, in *Jean Bodin, Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers*, 24 au 27 Mai 1984, Angers, Presses de l’Université d’Angers, 1985, I, pp. 253-275. Ora si veda anche, sulla questione della concordia tra Platone e Aristotele: DINO BUZZETTI, *Note su platonismo e logica in età umanistica*, «Dianoia», 2012, n. 17, pp. 99-116.

6 M. PELLEGRINI, *Umanesimo*, cit., pp. 188-189.

a termine il disegno di *pax philosophica*. Il filosofo, infatti, non si può limitare a sovrapporre astrattamente i diversi pensieri, ma deve essere “abile” nella difficile arte di elaborare le differenze in un disegno unitario; egli, cioè, non può accantonare le diversità, o smussarne le asperità, piuttosto deve “lavorarle” in modo tale che esse non collidano le une con le altre, ma si compongano in “pitagorica amicizia”. Non si tratta di una concordia *oltre* la discordia, insomma, ma di una concordia *nella* discordia.⁷

Non ci è dato sapere se, al pari di Erasmo, Giovanni Pico fosse quasi ossessionato dalla eliminazione della guerra e l’allontanamento dei conflitti armati, ma certo viveva nello stesso clima tragico e sanguinoso e, forse, per sua inclinazione etica voleva aspirare a un traguardo non molto diverso. Se si può affermare, come è stato autorevolmente fatto, che per Savonarola occuparsi in anni non lontani della nuova costituzione di Firenze fu un atto non tanto politico, quanto soprattutto d’amore (mistico, si dovrebbe aggiungere) per la città in preda ad un radicale e difficile cambiamento,⁸ si potrebbe forse anche proporre l’immagine di un Pico che scende, letteralmente, in campo per difendere un’umanità che vede minacciata da un nemico interno, tanto insidioso, quanto difficile da allontanare: la discordia. Un’umanità che trova quindi in sé stessa l’ostacolo principale che si frappone tra lei e il vivere civile. Del resto, Eugenio Garin aveva già spiegato come:

7 RAPHAEL EBGI, *Saggio introduttivo*, in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell’ente e dell’Uno*, a cura di RAPHAEL EBGI con la collaborazione di FRANCO BACCHELLI, Milano, Bompiani, 2010, p. 85.

8 CLAUDIO LEONARDI, *Introduzione*, in GIROLAMO SAVONAROLA, *Verità della profezia. De veritate prophetica dyalogus*, a cura di CLAUDIO LEONARDI, traduzione di ODDO BUCCI, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 1997, p. XVI. A p. XV si legge: «La concezione politica di Savonarola è nella eredità di Tommaso d’Aquino ... in questo senso il bene comune è più grande del bene di uno solo. Il fine della politica non è il potere ..., ma è il bene comune storico. ... Savonarola ... pone il *ben vivere* come fondamento e il *beato vivere* come finalità non solo alla persona ma allo stesso *bene comune*». Sarebbe azzardato pensare che le idee di Giovanni Pico sulla società del suo tempo non fossero troppo dissimili?

L'unità della verità, la continuità della speculazione, l'unicità del Maestro, l'identità della luce divina, postulano per Pico la concordia. La quale viene da lui puntualmente ritrovata in una specie di storia critica della filosofia impegnata a illustrare la magia dell'unità attraverso la varietà degli atteggiamenti. Ma l'unità che si svela nel pensiero filosofico non è che un aspetto dell'unità che si rivela nella tradizione religiosa, nell'universa realtà. ... La pace filosofica corrisponde a una pacificazione mondiale, universale, in quanto sul terreno umano, attraverso l'opera umana, i molteplici aspetti della realtà si connettono e si compenetrano. L'uomo è un Dio terreno non perché empiricamente usurpi il trono del vero Dio, ma perché, simile a Dio, è un puro esistere capace di farsi nodo partecipe di tutte le essenze.⁹

Giovanni Pico pone quindi il superamento dei contrasti storici come mezzo per giungere alla *pax unifica*: nel caso in cui le autorità religiose fossero state in grado di accettare in via preliminare l'ipotesi della presenza nell'intelletto umano della capacità di armonizzare ogni fede e ogni cultura, si sarebbe potuto procedere all'accertamento di tale disposizione antropologica, che è anche una verità teologica.¹⁰

3. *Pluralismo religioso*

Anna De Pace ha sottolineato come per Giovanni Pico l'essere umano sia una sintesi di tutte le sostanze. L'anima umana ha una posizione distinta nella gerarchia dell'essere per via della sua *medietas*, che si giustifica con la compresenza in essa di tutti i livelli ontologici e al contempo per la sua intrinseca libertà da ognuno di essi.¹¹ È questo il senso dell'uomo 'camaleonte', capace per dote naturale di trasformarsi in forme più elevate o più infime nella catena dell'essere, e questo potere trasformativo è ciò

9 EUGENIO GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1993 [1952], p. 125.

10 M. PELLEGRINI, *Umanesimo*, cit., p. 190.

11 ANNA DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2002, pp. 252-253.

che meglio distingue la libertà umana.¹² Tale plasticità della natura umana dipende da una libertà divina. L'uomo è teurgo di sé stesso, come ha sostenuto Stéphane Toussaint, il quale ha dato una definizione vivida del progetto di Giovanni Pico: «tout concept est un fruit, toute pensée est un arbre, planté dans un sol sacré», rimarcando come mistero e ragione siano intimamente collegati nella ricerca pichiana.¹³

L'uomo della *Oratio* pichiana, composta nel 1486, è 'opus indiscretæ imaginis',¹⁴ una creatura senza immagine, o dall'immagine indeterminata, e per questo immagine di Dio, un Dio che si nasconde nell'oscurità (Pico parla anche di 'solitaria caligine del Padre')¹⁵: la vocazione dell'uomo è dunque di attraversare e trascendere ogni immagine, percorrendo, come ha mostrato Pier Cesare Bori, «una 'via' in tre stadi: la trasformazione etica (azione), la ricerca intellettuale (contemplazione), e la perfezione finale nell'identificazione con la Realtà ultima».¹⁶ Bori aggiunge che secondo «Pico, questo paradigma è universale perché può essere trovato in ogni tradizione a lui nota: cristiana, ebraica, ellenistica, egizia-ermetica, caldaica ...».¹⁷

Nella stessa *Oratio*, Giovanni Pico descrive il proprio approccio, che si potrebbe definire dossografico, nel modo seguente:

Coloro, infatti, che si sono consacrati interamente a una qualsiasi delle scuole filosofiche, aderendo per esempio a Tommaso o a Scoto, e che ora godono di grandissimo favore, possono mettere alla prova la

12 F. BORGHESI, *For the Good of All. Notes on the Idea of Concordia during the late Middle Ages*, cit., p. 232.

13 STÉPHANE TOUSSAINT, *L'esprit du Quattrocento. Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, Paris, Honoré Champion, 1994, p. 124.

14 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. BAUSI, Parma, Guanda, pp. 8-10.

15 Ivi, pp. 12-13: «Et si nulla creaturarum sorte contentus, in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus in solitaria Patris caligine, qui est super omnia constitutus omnibus antestabit».

16 PIER CESARE BORI, *Universalismo come pluralità delle vie*, in Id., *Universalismo come pluralità delle vie*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2004, pp. 43-44.

17 Ivi, p. 44.

loro dottrina nella discussione di poche questioni. Io però mi son dato queste regole: non giurare sulle parole di nessuno, spaziare per tutti i maestri di filosofia, esaminare ogni pagina, conoscere tutte le scuole. Pertanto, dovendo io trattare di tutti i filosofi (affinché, se per difendere una particolare dottrina avessi tralasciato le altre, non sembrassi vincolato a quella), non potevano non essere molteplici le questioni presentate complessivamente riguardo a tutti, anche se poche ne venivano proposte singolarmente intorno a ciascuno di essi. Né questo mi venga imputato, di giungere come ospite dovunque la tempesta mi spinga. Da tutti gli antichi fu infatti osservata questa norma, di passare in rassegna ogni genere di scritti, non tralasciando di leggere alcun libro che potessero procurarsi.¹⁸

Mentre nel più tardo *Heptaplus* (1489) chiarisce:

Qui è il sommo premio, qui la vita eterna, qui la sapienza che che i dotti di questo mondo hanno ignorato: nell'essere ricondotti da ogni imperfezione del molteplice all'unità, attraverso il legame inscindibile con Colui che è la unità stessa.¹⁹

18 G. PICO, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., pp. 84-85: «Qui enim se cuipiam ex philosophorum familiis addixerunt, Thomae videlicet aut Scoto (qui nunc plurimum in manibus) faventes, possunt illi quidem vel in paucarum quaestionum discussione suae doctrinae periculum facere. At ego ita me institui, ut, in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes scedas excuterem, omnes familias agnoscerem. Quare, cum mihi de illis omnibus esset dicendum, ne, si privati dogmatis defensor reliqua posthabuissem, illi viderer obstrictus, non potuerunt, etiam si pauca de singulis proponerentur, non esse plurima quae simul de omnibus afferebantur. Nec id in me quisquam damnet, quod me quocunque ferat tempestas, deferar hospes. Fuit enim cum ab antiquis omnibus hoc observatum, ut, omnes scriptorum genus evolventes, nullas quas possent commentationes illectas preterirent».

19 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus, Expositio septima de felicitate, quae est vita aeterna, Proemium libri septimi*, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. GARIN, Firenze, Vallecchi, 1942, pp. 336-337: «Haec est tota merces, haec est vita aeterna, haec est sapientia quam sapientes saeculi non cognoverunt, ut ab omni multitudinis imperfectione redigamur in unitatem per copulam indissolubilem cum eo qui est ipsum unum».

Si può vedere come si vengono a delineare alcuni tempi portanti: il ritorno moderno all'antico, la lettura pluralistica e l'allargamento del quadro biblico, l'accostare azione e contemplazione, e, in particolare, il tema di un monoteismo inclusivo. Si è fatto notare come nel progetto di pace filosofica e concordia affidato da Pico alla sua *Oratio* e alle *Conclusiones nongentae* per cui la *Oratio* sarebbe dovuta servire da introduzione siano presenti evidenti limiti quando lo si intende come un convergere verso l'uno in cui le differenze vengono eliminate troppo velocemente.²⁰ Bori fa però notare come:

Il tema della concordia diventa più interessante se si tratta invece di una "pace", di una "unità" che non comporta tanto il convergere sui contenuti, quanto il procedere di pari passo verso una meta riconosciuta identica, nonostante la diversità dei nomi.²¹

In sostanza, se Dio permette la varietà delle religioni, questa varietà deve avere una ragione e gli uomini devono accettarla. Ma, come è già stato domandato, poteva il Cristianesimo accettare una pluralità delle vie?²² Da un lato, qualche decennio prima, Nicola Cusano aveva risposto negativamente, affermando l'unità della via nel primo prologo dell'*Esame critico del Corano* (1461), mentre, mezzo secolo dopo, nella sua *Utopia* (1516), Thomas More appoggia l'idea della compresenza di varie forme religiose unite da uno stesso fine da raggiungere percorrendo diverse vie.²³ Secondo Bori, tra Cusano e More si trova Pico:

la tesi è che la prima ... parte del *Discorso* costituisca una formulazione del tema della pluralità delle vie. Il compito della dignità umana è di raggiungere l'assoluto, attraverso itinerari iniziatici

20 PIER CESARE BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 86.

21 Ivi, p. 87.

22 *Ibid.*

23 Ivi, p. 88.

(*mysteria*) differenti nel contenuto, ma isomorfi nella struttura tripartita, e accomunati nel fine. ... la preoccupazione immediata di Pico non è quella di sostenere tolleranza o pluralismo ..., ma piuttosto di mostrare la positività del secondo momento, quello contemplativo e “teorico”, adducendo una varietà di tradizioni convergenti. Tuttavia nella sostanza della sua argomentazione l’idea della pluralità dei percorsi iniziatici emerge con forza e evidenza: pluralità di itinerari che scorrono paralleli, a causa dell’analogia struttura interna di ciascuno di questi, esemplificati con il cristianesimo, con l’ebraismo, con la tradizione greca (misteri eleusini, Socrate, misteri delfici, Pitagora), e infine con la tradizione Zoroastriana: tutti con una identica meta. Alle origini di questa importante acquisizione teorica - la pluralità delle vie - sta il bilinguismo dell’umanesimo religioso pichiano, e cioè la compresenza in Pico ... di due lingue, quella biblico-cristiana ..., e la lingua dei “misteri”, della *theologia prisca*.²⁴

Se si accetta tale posizione,²⁵ un elemento importante da indagare rimane il metodo di lettura usato di Giovanni Pico nell’affrontare testi di generi molto diversi e scritti in differenti lingue, lingue che in alcuni casi il Conte non era in grado leggere senza aiuti. Il problema da affrontare diventa dunque quello della sua metodologia di lavoro: a cosa gli serviva

24 Ivi, p. 89. Sulla concordia pichiana sarà in ogni caso bene tenere presenti anche approcci diversi: PAUL RICHARD BLUM, *Eintracht und Religion bei Giovanni Pico della Mirandola*, in *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II*, a cura di NORBERT BRIESKORN e MARKUS RIEDENAUER, Stuttgart, Kohlhammer, 2002, pp. 29-46; PAUL RICHARD BLUM, GREGOR DAMSCHEN, DOMINIC KAEGI, MARTIN MULSOW, ENNO RUDOLPH, ALEJANDRO G. VIGO, *Einleitung*, in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Über da Seiende und das Eine. De ente et uno*, a cura di PAUL RICHARD BLUM, GREGOR DAMSCHEN, DOMINIC KAEGI, MARTIN MULSOW, ENNO RUDOLPH, ALEJANDRO G. VIGO, Hamburg, Felix Meiner, 2006, pp. IX-XXXVII; GIULIO BUSI, *Giovanni Pico and the Ideal of Concordia Discors: Disharmony as a Way to Esoteric Wisdom*, in *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, a cura di ANDREAS B. KILCHER, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 293-302.

25 Ho discusso alcune questioni che emergono da questa posizione in FRANCESCO BORGHESI, *Interpretations*, in G. Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, a cura di FRANCESCO BORGHESI, MICHAEL PAPIO and MASSIMO RIVA, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2012, pp. 52-65.

la Cabbala? Chi lo aiutava a leggere i testi ebraici e arabi (e altri) che non poteva affrontare autonomamente? Come si pone il discorso del metodo pichiano in relazione al suo progetto di concordia?

Non sono domande nuove, bensì quesiti cui la ricerca più recente nell'ambito degli studi pichiani sta iniziando a dare risposte convincenti e a gettare luce su aspetti della biografia del Conte sinora rimasti in secondo piano. Si pensi, per esempio, agli studi di Michela Andreatta, Flavia Buzzetta, Saverio Campanini, Giacomo Corazzol, Giulio Busi e Fabrizio Lelli sulla cosiddetta cerchia ebraica di Pico,²⁶ o a quelli di Angelo

26 Di particolare rilievo è la collana intitolata *The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*, diretta da Giulio Busi e pubblicata da Nino Aragno, di cui sono usciti finora cinque volumi: *The Great Parchment*, a cura di GIULIO BUSI, con SIMONETTA M. BONDONI and SAVERIO CAMPANINI, Torino, Nino Aragno, 2004; *The Book of Bahir*, a cura di SAVERIO CAMPANINI, Torino, Nino Aragno, 2005; MENAHEM RECANATI, *Commentary on the Daily Prayers*, a cura di GIACOMO CORAZZOL, Torino, Nino Aragno, 2008; YOSEF GIQATILLA, *Book of Punctuation*, a cura di ANNETT MARTINI, Torino, Nino Aragno, 2010; *The Gate of Heaven*, a cura di SUSANNE JURGAN and SAVERIO CAMPANINI, Torino, Nino Aragno, 2012. Di Michela Andreatta sono da vedere gli studi su Gersonide: GERSONIDE, *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mirridate*. Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r), a cura di MICHELA ANDREATTA, Firenze, Olschki, 2009; EAD., *Subverting Patronage in Translation: Flavius Mithridates, Giovanni Pico della Mirandola and Gersonides' Commentary on Song of Songs*, in *Patronage, Production and Transmission of Texts in Medieval and Early Modern Jewish Cultures*, a cura di ESPERANZA ALFONSO and JONATHAN DECTER, New York-Turnhout, Brepols, 2014, pp. 165-198; EAD., *Filosofia e cabbalà nel Commento al Cantico dei cantici di Levi ben Geršom tradotto in latino per Giovanni Pico della Mirandola*, in *Pico e la cabbalà*, a cura di FABRIZIO LELLI, Firenze, Olschki, 2014, pp. 69-91. Di Flavia Buzzetta è da segnalare *Liber de homine*, a cura di FLAVIA BUZZETTA, Lavis (TN), La Finestra, 2015. Di Fabrizio Lelli si vedano, tra gli altri: YOHANAN ALEMANNI, *Hay ha-'olanim (L'immortale). Parte I: la Retorica*, a cura di FABRIZIO LELLI, Firenze, Olschki, 1995; ELIYAH HAYYIM BEN BINYAMIN DA GENAZZANO, *La lettera preziosa (Iggeret hamudot)*, a cura di FABRIZIO LELLI, Firenze-Nîmes, Giuntina-Éditions de l'éclat, 2002; FABRIZIO LELLI, *Prisca Philosophia and Docta Religio. The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought*, «Jewish Quarterly Review», 2000, n. 91, pp. 53-100; Id., *Jews, Humanists, and the Reappraisal of Pagan Wisdom, Associated with the Conception of Dignitas Hominis*, in *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and The Study of Judaism in Early Modern Europe*, eds. ALLISON P. COUDERT e JEFFREY S. SHOULSON, Philadelphia,

Michele Piemontese e Benoît Grévin sulla conoscenza del Corano.²⁷ Sono questi studi della massima importanza e ai quali non si può rendere giustizia in questa sede, ma di cui bisogna sottolineare l'impatto sull'immagine 'tradizionale' di Giovanni Pico, che ne risulta modificata in maniera significativa, arricchendosi di numerosi dettagli prima ignoti e di informazioni su personaggi di notevolissimo interesse e sino a tempi recenti scarsamente studiati come Flavio Mitridate, Yohanan Alemanno, Eliyyah Hayyim ben Binyamin da Genazzano e Menahem Recanati.

La magnitudine del cambiamento è ancora tutta da verificare, ma, per concludere, si ponga mente alle possibilità che apre quanto recentemente proposto da Giacomo Corazzol:

mi sembra che ci siano sufficienti prove indiziarie per suggerire 1. che in *Oratio* ff 10-23 si possa riconoscere una trasposizione allegorica dell'interpretazione anagogica dei versetti relativi alla creazione dell'uomo (*Genesi* 1.26 e *Genesi* 5.1-2) elaborata da Recanati nel suo *Commento alla Torah* sulla base di alcuni passi dello Zohar e del Bahir,

PA, University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 49-70; ID., *Poetic Theology and Jewish Kabbalah in Fifteenth-Century Florentine Speculation: Giovanni Pico della Mirandola and Elijah Hayyim ben Benjamin of Genazzano*, «Studia Judaica», 2008, n. 16, pp. 144-152.

27 ANGELO MICHELE PIEMONTESE, *Il corano latino di Ficino e i corani arabi di Pico e di Monchates*, «Rinascimento», 1996, n. 36, pp. 227-273; ID., *Pico, Moncada e Abdala Sarracenus nella Oratio de hominis dignitate*, in *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo*. Atti del Convegno internazionale di studi, Caltabellotta, 30 giugno-1 luglio 2008, a cura di MAURO PERANI e GIACOMO CORAZZOL, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, pp. 105-136; BENOÎT GRÉVIN, *Une 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 XVe siècle: les notes interlinéaires et marginales du "Coran de Mithridate" (ms. Vat. Hebr. 357)*, in *Chrétiens, juifs et musulmans dans la Méditerranée médiévale. Études en hommage à Henri Bresc*, a cura di BENOÎT GRÉVIN, ANNLIESE NEF e EMANUELLE TIXIERE, Paris, De Boccard, 2008, pp. 45-56; ID., *Flavius Mithridates au travail sur le Coran*, in *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo*. Atti del Convegno internazionale di studi, Caltabellotta, 30 giugno-1 luglio 2008, a cura di MAURO PERANI e GIACOMO CORAZZOL, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, pp. 27-46.

2. che, in grazia del particolare statuto da lui assegnato alla *cabala*, Pico vedesse in quelle dottrine delle nozioni divinamente rivelate circa l'origine e la "struttura" dell'anima umana, le quali, concepite nel quadro della trasmissione del sapere che, già abbozzato da Proclo, era stato adottato e elaborato da Gemisto e da Ficino, consentivano, ai suoi occhi, di rilevare la comune divina origine - e, dunque, la concordia - delle dottrine sull'anima di Platone e Aristotele: opportunamente corretti e interpretati, infatti, secondo Pico, Platone (con la sua teoria secondo la quale l'anima contempla in se stessa il divino e, dunque, ogni cosa) e Aristotele (con la sua teoria secondo la quale l'anima dell'uomo riunisce in sé le anime delle altre creature) avevano affermato la stessa cosa - l'essere l'uomo epitome di tutto il creato: ciò che soltanto la *qabbalah* rendeva manifesto era il significato profondo (ovvero connesso con l'intima natura della divinità) di tale idea; ciò che Pico credeva di aver scoperto era che tale nozione non fosse che uno dei cardini della divina teologia rivelata da Dio a Mosè sul Sinai.²⁸

28 GIACOMO CORAZZOL, *Le fonti "caldaiche" dell'Oratio: indagine sui presupposti cabbalistici della concezione pichiana dell'uomo*, «Accademia», 2013, n. 15, p. 58.

Pico e l'Umanesimo bolognese

Varie e di diversa natura furono le ragioni che legarono la figura e la lezione di Giovanni Pico ai cenacoli umanistici bolognesi, come negli anni hanno messo via via in luce gli studi di Eugenio Garin, Ezio Raimondi, o più tardi, di Samuele Giombi:¹ a cominciare dall'esperienza giovanile degli studi di diritto canonico nell'*Alma Mater Studiorum* (in cui aveva illustri precedenti, basti pensare a Petrarca o Leon Battista Alberti), per proseguire con i profondi sodalizi intellettuali con i più significativi protagonisti del periodo aureo dell'Umanesimo bolognese (da Filippo Beroaldo il Vecchio, al Mantovano, a Codro, ma anche ad altri eminenti personaggi dell'*intelligentia* cittadina la cui conoscenza fu probabilmente in parte mediata anche dal Poliziano), fino all'*editio princeps* dell'opera pichiana postuma, curata da Giovan Francesco Pico, avvenuta proprio a Bologna per i tipi di Benedetto Faelli nel 1496 (in cui giocava un precedente favorevole l'edizione delle opere del Poliziano edita a Bologna con le cure del Magnani e del Sarti).²

Del biennio di studi bolognesi (1477-78), ricordato anche nel profilo biografico scritto dal nipote Giovan Francesco, pubblicato nell'*editio princeps* bolognese, rimane qualche allegra memoria negli scritti del Mirandolano: uno scorcio narrativo di gusto anedddotico si insinua, ad

1 EUGENIO GARIN, *Sulle relazioni fra Poliziano e Filippo Beroaldo il Vecchio* in *La cultura filosofica del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1961, pp. 359-363; ID., *Note sull'insegnamento di Filippo Beroaldo il Vecchio*, ivi, pp. 364-387 (già in «Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna», 1956, n. 1, pp. 357-374); EZIO RAIMONDI, *Codro e l'Umanesimo a Bologna*, Bologna, Zuffi, 1950, (rist. Bologna, Il Mulino, 1987); SAMUELE GIOMBI, *Il Rinascimento bolognese e i Pico*, in *Libri e pulpiti. Letteratura, sapienza e storia religiosa nel Rinascimento*. Presentazione di ADRIANO PROSPERI, Roma, Carocci, 2001, pp. 11-112. Si veda inoltre *Pichiana: bibliografia delle edizioni e degli studi*, a cura di LEONARDO QUAGLIARELLI e ZITA ZANARDI, Firenze, Olschki, 2005.

2 Cfr. ALESSANDRO PEROSA, *Studi di filologia umanistica, I: Angelo Poliziano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, pp. 6-8.

esempio, nella serrata dissertazione delle *Disputationes* contro gli astrologi, quando, all'altezza del capitolo IX del II libro Pico ricorda - leggo nella traduzione di Eugenio Garin - : «Credo che il mio Pandolfo Collenuccio, dotto certamente in diritto, ma finemente colto in ogni campo delle lettere, ancora si ricordi di quanto ridissimo in Bologna, a questo proposito, di un astrologo, che ci diceva di aspettarsi abbondantissime piogge proprio nel giorno che un sole fulgentissimo rese sommamente chiaro e sereno». ³ Proprio questi, tra il 1473 e il 1477, sono gli anni in cui un personaggio dal profondo eclettismo filosofico come Galeotto Marzio, ⁴ preceduto dalla fama di mago e di astrologo, autore del *De incognitis vulgo* e del *De doctrina promiscua*, era registrato dai *Rotuli* dello Studio alla lettura di retorica e di poesia ⁵ e faceva parlare di sé la città per le molte 'apunctiones' con cui i Riformatori dello Studio punivano le frequenti *vacationes* nel tenere lezioni agli studenti.

Ma bisogna attendere una decina di anni perché i rapporti con l'Umanesimo bolognese diventino più significativi e circostanziati, in coincidenza con il radicarsi di Pico, accanto al Poliziano, nella Firenze laurenziana e con l'intensificarsi del profondo dialogo filologico e intellettuale (per la verità fatto di luci e di ombre) fra l'autore dei *Miscellanea* e quello delle *Annotationes centum* (Beroaldo).

Tralascio qui il rapporto con il Mantovano (oggetto dell'intervento di Andrea Severi) per concentrarmi sul legame con altri esponenti del cenacolo felsineo. La fase aurorale dell'amicizia con Beroaldo dovette collocarsi tra il 1485 e il principio del 1486, periodo a cui si riconduce una lettera, di datazione incerta, del commentatore bolognese a Pico. Qui Beroaldo ricorda come sia stato lui il primo a bussare alle porte della loro amicizia

3 Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di EUGENIO GARIN, Firenze, Vallecchi, 1946, I, p. 162.

4 Cfr. GIAN MARIO ANSELMI, *Galeotto Marzio fra Umanesimo bolognese ed europeo* in ID. *Letà dell'Umanesimo e del Rinascimento: le radici italiane dell'Europa moderna*, Roma, Carocci, 2008, pp. 57-103.

5 LOREDANA CHINES, *I lettori di Retorica e humanae litterae allo studio di Bologna nei secoli XV-XVI*, Bologna, Il nove, 1991, pp. 40-41.

e lo prega di accoglierlo benevolmente come nuovo ospite: «Primus pulsavi amicitiarum fores, quas rogo aperire digneris, et novum hospitem hospitalitate accipere, nec me quod tibi sim novus recuses»; e, come dice il poeta epigrammatico, consideri Pico se possa divenire un nuovo sodale.⁶ Non disdegni Pico la sua amicizia che si avvarrà soprattutto dello scambio di lettere, vista la lontananza fisica fra i due; non si senta infastidito dalle parole di miseri mortali, da *homunculi* come il Beroaldo che gli scrive e non legga le sue lettere con fronte corrugata ed espressione accigliata.⁷ Sia Pico, per i cultori di umanità vero professore di umanità.⁸

Beroaldo si concentra sul concetto stesso di *humanitas*, ricorrendo al Gellio delle *Noctes Atticae*: «Quid enim aliud est humanitas, quam “eruditio institutioque in bonas artes”, quas, ut scribit luculente Gellius».⁹ Corre voce, dice Berolado, che Pico sia il più «humanus» fra tutti i mortali, perché è il più dotto fra tutti e dotato di una «mansuetudine Mosayca»: questa allusione al Mosè merita una riflessione. Nella *Praefatio* ai commentari apuleiani Beroaldo ricorda come i grandi sapienti (Pitagora, Empedocle, Democrito, Platone, e altri luminosi intelletti abbiano viaggiato per il mondo al fine di impadronirsi dell'arte magica, e a questa carrellata di maghi sapienti aggiunge anche Mosè, fondatore delle leggi giudaiche. D'altra parte in questo volto di un Pico-Mosè che coniugava in sé verità cristiana e sapienza pagana, Beroaldo poteva ritrovare un celebre soggetto del *De viris illustribus* del Petrarca caro all'iconografia bolognese sin dal tardo Trecento, come attestano gli affreschi delle due Storie di Mosè nella chiesa di S. Apollonia di Mezzaratta, alle porte

6 Si farà riferimento alla numerazione delle lettere adottata dall'edizione elettronica: GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Opere complete*, a cura di FRANCESCO BAUSI, Roma-Torino, Lexis-Aragno, 2000. Cfr. lettera C18, par. 3 di Filippo Beroaldo a Pico: «Ut inquit epigramatarius poeta, inspice an possim fieri vetus sodalis». Il riferimento è a MARZIALE, lib. 1, epigr. 54, vers. 6.

7 *Ibid.* «noli caperata fronte et subducto supercilio epistolas nostras inspicere»; è rara nel latino classico l'espressione «caperata fronte». Si vedano ad esempio alcuni frammenti delle commedie di Nevio riportati da altri. Cfr. NEVIO, vers. 49, 2.

8 *Ibid.* Quasi un'epigrafe l'espressione usata da Beroaldo «humanitatis professor humanis esto».

9 Cfr. GELLIO, *Noctes atticae*, lib. 13, cap. 17.

di Bologna, descritte anche dal Vasari.¹⁰

Finalmente, la Pasqua del 1486 fu occasione di una gita fiorentina di Filippo Beroaldo e Mino de' Rossi, senatore bolognese, figura di primissimo piano della cerchia bentivolesca. Durante questo soggiorno i bolognesi ebbero modo di dialogare con Pico e Poliziano su due grandi autori enciclopedici come Plinio il Vecchio e Solino (oggetto di attenzioni filologiche sia da parte della scuola fiorentina che di quella bolognese); questo viaggio è preceduto da una lettera di Filippo Beroaldo a Pico del marzo 1486 che si apre con uno squarcio quotidiano su una serata bolognese di fine Quattrocento e con quel gusto della digressione così frequente, come sappiamo, anche nel Beroaldo commentatore. «Ero in procinto» dice Beroaldo «di andare a cena da Mino de Rossi, stavo leggendo le commedie di Plauto ricche di garbatissimi *sales*, quando mi fu recapitata la tua lettera».¹¹ Dunque, deposto il *comicus lepor*, l'umanista bolognese si accinge a leggere lo scritto del dottissimo amico di cui loda la bellezza, l'erudizione, la magnifica dottrina, la strabiliante congruenza tra parole e cose (e Beroaldo, non da meno, ricorre a uno splendido poliottoto in chiasmo: «Res verbis, verba rebus ad amussim quadrant»). E, utilizzando il sintagma *ad amussim* Beroaldo ben sapeva di utilizzare una formula rara, non comune, di cui davano spiegazione Gellio nelle *Noctes atticae*,¹² e Paolo Diacono negli *Excerpta ex libris Pompei Festi de significatione uerborum*.¹³

Ma, tornando alla lettera del marzo 1486, Pico - dice Beroaldo - quasi come un secondo Apuleio (come non ricordare i celeberrimi commentari beroaldiani del 1500) ha saputo abbeverarsi a tutte le fonti del sapere, prima fra tutte quella della filosofia e, seppure in età così giovane, la straordinaria felicità del suo ingegno ha saputo infondergli «tam multiugas

10 Si ricordi che l'edizione beroaldina delle *Commedie* è del 1503, preceduta da quella di Giovan Battista Pio di tre anni antecedente.

11 Cfr. lettera *CI4*, par. 2 di Filippo Beroaldo a Pico.

12 GELLIO, *Noctes atticae*, lib. 1, cap. 4.

13 PAOLO DIACONO, *Excerpta ex libris Pompei Festi de significatione uerborum*, p. 6: «Amussim regulariter, tractum a regula, ad quam aliquid exaequatur, quae amussim dicitur».

disciplinas». ¹⁴

Nella lettera che segue la gita fiorentina, dell'aprile 1486 Beroaldo invia a Pico le sue annotazioni a Plinio il Vecchio, rimanendo in trepidante attesa di un suo giudizio: «tu mihi unus es pro centum milibus»; ¹⁵ Pico vale per lui come centomila, mentre non si cura dei giudizi dei malevoli e ignoranti detrattori «homeromasticas». Si compiace invece senza limiti di avere come giudice colui che è il canone delle lettere «qui canon est litterarum»; siamo qui di fronte a quell'utilizzo moderno (pensiamo ad Harold Bloom) del termine 'canone', che gli umanisti mutuavano e traslavano dal lessico architettonico di Vitruvio, principio di una perfetta *ratio* a fondamento delle regole compositive di ogni scienza e sapere: una traslitterazione dal greco che trovava il proprio corrispettivo latino nel termine *regula*. La sapienza letteraria e filosofica di Pico, dunque, è per Beroaldo canone, regola.

Oltre alle annotazioni a Plinio, Beroaldo invia a Pico anche dei suoi versi (non pochi, «sexcenti»), *nugae* che vuole sottoporre alla medesima sapientissima lima dell'amico. ¹⁶ Nella chiusa della lettera chiede a Pico di inviargli le *Questiones* di Seneca, come gli aveva promesso durante la visita fiorentina in cui i bolognesi si erano distinti per l'appetito - forse non solo in senso metaforico - non meno che per l'eloquenza («cum ego et Minus Roscius delitiae mee hospites istic fuissetis, non minus edaces

14 *Ibid.*, par. 4. L'aggettivo 'multiugus' ossia dalle molte cime, dalle molteplici eccellenze, a cui anche altre volte Beroaldo ricorre a proposito di Pico, non è utilizzato senza ragione; lo troviamo infatti ripetutamente proprio nelle *Metamorfosi* apuleiane (APULEIO, *Metamorfosi*, 4 13; 8 22; 11 4) e ancora nell'apuleiana *Apologia* (*Pro se de magia liber*, § 55); e nell'ancora apuleiano primo capitolo del *De deo Socratis*.

15 Cfr. lettera C15, par. 2-3 di Filippo Beroaldo a Pico.

16 Era già stato pubblicato nel 1481, per la prima volta a Bologna, il *Carmen de dominicae passionis*, e successivamente, nel 1491, vedrà la luce, assieme ad altre poesie, anche la traduzione in latino della *Canzone alla Vergine* del Petrarca; per tutto questo versante poetico della produzione del Beroaldo si veda oggi ANDREA SEVERI, *Filippo Beroaldo il Vecchio un maestro per l'Europa. Da commentatore di classici a classico moderno*, Bologna, il Mulino, 2015.

quam loquaces»¹⁷. E gli dice, inoltre, di riferire a Poliziano di avere prove sufficienti per dimostrare, come aveva sempre sospettato, che Solino è posteriore a Plinio.

Pico riceve i versi di Beroaldo e li elogia in una lettera responsiva.¹⁸ In cambio di poesie degne della penna di Catullo risponderà con i veleni di Suffeno: il riferimento è al poetastro Suffeno del *carme* 22 del libello catulliano che sforna versi su versi, ma a sua differenza, dice Pico, egli ne è ben consapevole e vede la gobba che ha sulla schiena. D'altra parte questa è per Pico un'occupazione «tumultuaria», occasionale, che solo a tratti lo sottrae alle sue occupazioni filosofiche.

Le lettere intercorse fra Pico e Beroaldo tra il 1489 e il 90 hanno come motivo di maggior interesse la ripetuta richiesta da parte del commentatore bolognese di un codice della *Vita di Apollonio di Tiana* scritta da Filostrato (probabilmente nella versione latina di Alamanno Rinuccini, che Beroaldo pubblicherà nel 1501) ma su questa specifica questione si rimanda agli studi di Sebastiano Gentile¹⁹ e all'intervento di Andrea Severi qui pubblicato.

Una nuova occasione di incontro fu il soggiorno di Pico in compagnia del Poliziano a Bologna dal 5 giugno al 10 giugno 1491. Ne rimane notizia nel diario di Poliziano conservato nello *Zibaldone monacense* (Lat. 807), di cui Daniela Branca si è occupata in occasione di un convegno su Lorenzo Valla e l'Umanesimo, tenutosi proprio nel Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica nel gennaio 2008, i cui atti sono usciti l'anno dopo a cura di Marta Guerra e Gian Mario Anselmi.²⁰ Nell'estate del 1491 i due illustri ospiti furono in compagnia dei più prestigiosi protagonisti

17 *Ibid.*, p. 3.

18 Cfr. lettera P2 di Pico a Beroaldo.

19 Cfr. in particolare SEBASTIANO GENTILE, *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento. Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994*, catalogo a cura di PAOLO VITI, Firenze, Olschki, 1994, pp. 133-134, n. 45.

20 DANIELA DELCORNO BRANCA, *Filologia e cultura volgare nell'Umanesimo bolognese*, in *Lorenzo Valla e l'Umanesimo bolognese*, Atti del convegno internazionale (Bologna 25-26 gennaio 2008), a cura di GIAN MARIO ANSELMi e MARTA GUERRA, Bologna, Bup, 2009, pp. 117-151.

della scena culturale bolognese dello Studio e della corte (Alessandro Sarti, Andrea Magnani, il giurista Ludovico Bolognini) e andarono a cena con Beroaldo, Mino de' Rossi e Codro (che Poliziano conobbe lì per la prima volta, rimanendo impressionato dalla sua eloquenza e dalla sua dottrina), mentre Pico poteva forse aver conosciuto il *grammaticus* bolognese in altri contesti (a Ferrara, ad esempio, o a Forlì dove Codro era stato fino al 1480 anno della morte di Pino Ordelaffi di cui fu fortemente sospettata la terza moglie Lucrezia Pico della Mirandola, sorella di Giovanni Pico). Durante quei giorni bolognesi Pico e Poliziano visitarono le biblioteche del Collegio di Spagna, della Cattedrale, le biblioteche conventuali di San Francesco e dell'abbazia di Santo Stefano, trascrissero iscrizioni;²¹ ebbero anche accesso alle collezioni di *antiquitates* delle nobili famiglie bolognesi (di Andrea Magnani, di Girolamo Ranuzzi, di Mino de' Rossi, di Agamennone Marescotti e di Pandolfo Collenuccio allora residente a Bologna). Pico e Poliziano poterono acquistare anche alcuni libri della biblioteca del maestro Lianoro Lianori (traduttore di Procopio, erudito nella lingua greca, che era stato professore nello studio dal 1455 al 1459, destinato in seguito a una importante carriera ecclesiastica, morto a Roma nel 1478). Poliziano compra un «Sidonium antiquum» e Pico un «Theodoretus in Cantica», ovvero il commento al cantico dei Cantici in cinque libri composto da Teodoreto di Cirro dopo il Concilio di Efeso del 431 d. C., caratterizzato da una profonda influenza origeniana nell'interpretazione allegorica del testo biblico.

Mentre i dialoghi epistolari di Pico con Beroaldo e con il Mantovano mostrano i segnali di un profondo sodalizio intellettuale, di vicinanza alle

21 Di questo specifico interesse epigrafico e antiquario dell'Umanesimo bolognese molto ci hanno insegnato gli studi di Sandro de Maria. Si vedano soprattutto: SANDRO DE MARIA, *Artisti, «antiquari» e collezionisti di antichità a Bologna tra XV e XVI secolo*, in *Bologna e l'Umanesimo 1490-1510, Catalogo della mostra*, a cura di MARZIA FAIETTI e KONRAD OBERHUBER Bologna, Nuova Alfa, 1988, pp. 17-42; ID., *Fra Corte e Studio: la cultura antiquaria a Bologna nell'età dei Bentivoglio*, in *Il contributo dell'Università di Bologna alla storia della città: l'Evo Antico*, Atti del 1° Convegno (Bologna, 1988), a cura di GUIDO ACHILLE MANSUELLI e GIANCARLO SUSINI, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1989, pp. 151-216.

forme sincretiche della sapienza del neoplatonismo fiorentino da parte di certo Umanesimo bolognese, più misterioso e difficile da decodificare è il rapporto con Codro. L'Urceo fa menzione a Giovanni Pico nella chiusa di una lettera al Poliziano del 5 luglio 1494 («Tibi me commendo, et si Picus Princeps noster istic est, me illi servum esse insinuato»)²² e, con sbigottita incredulità, ne menziona la recente notizia della morte in una lettera a Battista Palmieri scritta da Milano il 23 novembre dello stesso anno: «Accepimus Picum Mirandulanum vitam cum morte commutasse. Quid credam, adhuc nescio. Si verum est quod accepimus, male hoc anno agitur cum literatis».²³ Certo il paradigma filosofico di Codro rimaneva ostinatamente lontano dalle tentazioni della filosofia neoplatonica, ancorato alle ragioni di certo nominalismo (ricordato anche da Ezio Raimondi anche nel suo ultimo contributo uscito nella recentissima edizione dei *Sermones* curata da me e da Andrea Severi)²⁴ coniugato a uno scetticismo umoristico di stampo albertiano e a una filologia autoptica che porterà alla nascita degli studi scientifici e naturalistici delle generazioni di Copernico e di Ulisse Aldrovandi; senza contare, come ricorda il suo biografo Bartolomeo Bianchini, che Codro «non recte sentiebat de Christo, de Ecclesia, de inferis»;²⁵ ma certo la parola del maestro poteva trovare convergenza in certi passaggi della *Oratio de hominis dignitate*, come quando Pico scrive dell'uomo, leggo nella traduzione di Pier Cesare Bori: «Chi non ammirerà questo nostro camaleonte? O piuttosto chi ammirerà maggiormente qualsivoglia altro essere? Non a torto Asclepio Ateniese disse di lui che, per la sua natura cangiante e metamorfica, nei misteri era simboleggiato da

22 ANTONIO URCEO CODRO, *Opera, quae extant, omnia: sine dubio non vulgarem utilitatem allatura grammaticen, dialecticen, rhetoricen et physica profitentibus*. Basileae, Henricus Petrus, 1540, p. 261.

23 Ivi, p. 263. Evidente è il riferimento delle due morti a brevissima distanza di Poliziano e di Pico.

24 Cfr. EZIO RAIMONDI, *Il mio incontro con Codro* in ANTONIO URCEO CODRO, *Sermones I-IV, filologia e maschera nel Quattrocento*, a cura di LOREDANA CHINES e ANDREA SEVERI, Roma, Carocci, 2013, p. 16.

25 Ivi, [p.15].

Proteo. Di qui quelle metamorfosi celebrate presso gli Ebrei e i Pitagorici». ²⁶ Dovendo definire l'uomo, Asclepius lo chiamò, dice Pico, «versipellis»; è questo un aggettivo che ricorre, in diverse accezioni, in autori cari agli umanisti bolognesi, come Plauto; ²⁷ ma anche in Plinio il Vecchio e nel *Satyricon* di Petronio. Siamo di fronte a uno dei paradigmi ermeneutici più peculiari dell'Umanesimo bolognese, profondamente aperto alla ricezione dei classici del 'metamorfico' e del 'proteiforme' sotteso al commento beroaldiano ad Apuleio o al primo *Sermo*, quello programmatico, di Codro, che viene composto proprio a ridosso della morte di Pico, tra il 1494 e il 1495; ma questa potenzialità trasfigurativa e metamorfica dell'uomo rimane nell'Urceo declinata in un carosello teriomorfo che si svolge in senso orizzontale, terreno, nel palcoscenico della vita, accompagnato, come ci ha insegnato Ezio Raimondi, dal gusto profondo della parola plautina e del gesto teatrale, talora bizzarro o dissacrante fino al paradosso. La linea pichiana (e per così dire del sincretismo neoplatonico) si conserva in altre voci dell'Umanesimo bolognese: non è un caso che sulla figura di Proteo (prima evocata a proposito dell'*Oratio* pichiana) torni in Filippo Beroaldo nella *Declamatio an orator sit philosopho anteponeendus* (1487) e nei *Symbola Pythagorae* (c.a. 1500); e in Giovan Battista Pio, nell'edizione di Plauto del 1500, in cui l'uomo d'ingegno, l'interprete, è come un Proteo *versipellis*; e, più tardi, con l'insinuarsi di nuove ragioni e diverse istanze, Achille Bocchi dedicherà al mito di Proteo il simbolo LX delle sue *Symbolicae quaestiones* accompagnato da 22 esametri intitolati *Opinionibus sopitis firmiter tenenda capta veritas*, ²⁸ non senza avere avuto importanti mediazioni in figure dell'Umanesimo ferrarese, quali Celio Calcagnini. A questo proposito qualche sorpresa ci riservano, ancora una volta, le biblioteche bolognesi: nella nostra Biblioteca Universitaria (A.V.B.V. 40) si conserva un esemplare dell'*editio princeps* pichiana del '96 con una nota autografa proprio di Celio

26 Cfr. PIER CESARE BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 105.

27 PLAUTO, *Amphitryo*, v.123: «... versipellem se facit, quando lubet».

28 ACHILLE BOCCHI, *Symbolicarum Quaestionum [...] libri quinque*, Bononiae, in Aedib. Novae Academiae Bocchianae M.D.LV, pp. CXXIII-CXXV.

Calcagnini, che, lettore «tumultuarius» di questo volume, finì di leggerlo il 9 febbraio del 1507 all'ora terza.

Altre volte le testimonianze delle opere e della fortuna pichiana in ambito bolognese (in parte ricostruita anche da Samuele Giombi nel suo bel contributo)²⁹ rimangono nascoste tra gli scaffali delle biblioteche private: il Malagola infatti, alla fine dell'Ottocento, poteva vedere nella biblioteca della famiglia dei Conti Malvezzi de' Medici in Bologna «un codicetto membranaceo, legato in pelle, scritto in sulla fine del secolo XV, dove sono raccolte molte sentenze, la maggior parte di scrittori sacri, e diversi sermoni fatti da un frate minore del convento di Bologna, tra i quali uno intorno a Giovanni Pico, che comincia «Quella reliquia del aureo seculo Gioan picco mirandulano homo non solamente trilingue ma per ricchezza de letere dignissimo di esser anumerato fra quelle che meritano ogni invidia...». Ma in esso, lamenta il Malagola, «anziché lasciarci qualche notizia di questo grande uomo, non fa che radunar sentenze di greci e di latini sulla fallacia della vita umana».³⁰ E leggiamo fra le righe e fra i silenzi tanto dell'anonimo estensore umanistico quanto del deluso lettore ottocentesco, tutta l'inquietudine, il fascino e il mistero che avevano avvolto, nell'ambiente bolognese, la prematura scomparsa del più «humanus» fra tutti i mortali.

29 S. GIOMBI, *Il Rinascimento bolognese e i Pico*, cit., pp. 11-112.

30 CARLO MALAGOLA, *Della vita e delle opere di Antonio Urceo Codro: studi e ricerche*, Bologna, Fava e Garagnani, 1878, p. 217.

MASSIMO RIVA

*Pico e il Post-umanesimo: attualità e inattualità
di un pensiero vivente*

Quanto segue è profondamente indebitato a un progetto del quale ho fatto parte: il “Progetto Pico”, nato dalla collaborazione tra un gruppo di docenti nordamericani, latino-americani ed italiani, sulla spinta del compianto Pier Cesare Bori, ispiratore di una rilettura, traduzione (non solo in inglese e spagnolo ma anche in arabo e cinese) e relativo commento dell’*Oratio* e delle *Conclusiones* di Pico, condotta in collaborazione a distanza, grazie ai mezzi informatici.¹ Nel quadro di questo lavoro di gruppo ho personalmente affrontato la questione del rapporto tra il pensiero di Pico e il Post-umanesimo contemporaneo: una prospettiva eccentrica, dunque, rispetto a quella storico-filologica, ma nondimeno una prospettiva forse anacronisticamente ‘attualizzante’ che credo sia giustificata dalla ‘lunga gittata’ del pensiero di Pico (e delle sue interpretazioni) e che stava a cuore anche a Bori.²

Ho sintetizzato questo punto di vista in un saggio raccolto in un volume dal titolo un po’ ludico, *Pinocchio digitale*, e ne riprenderò qui le linee più generali.³ Nel mio saggio e nel mio commento alla sezione a me assegnata dell’*Oratio*, mi rifacevo tra l’altro al lavoro dello zooantropologo Roberto Marchesini e in particolare al rapporto critico che una prospettiva coerentemente post-umanistica deve avere con l’idea, principio o mito di ‘incompletezza’ dell’umano, inteso come specie, un’idea che si può far risalire anche a Pico ma la cui interpretazione si presta a svariate e divergenti interpretazioni nel pensiero moderno. Mentre tradizionalmente questa

1 Cfr. Progetto Pico/Pico Project, <http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/>, ultima consultazione: 20 dicembre 2016.

2 Si vedano le introduzioni a Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, a cura di FRANCESCO BORGHESI, MICHAEL PAPIO e MASSIMO RIVA, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

3 MASSIMO RIVA, *Pinocchio digitale. Postumanesimo e Iperromanzo*, Milano, Franco Angeli, 2012.

creaturale incompletezza da cui deriva anche la capacità di trasformazione dell'uomo (il camaleonte pichiano) viene spiegata o interpretata (fino all'esistenzialismo novecentesco) a livello ontologico o metafisico, l'orizzonte della cultura a noi contemporanea impone di ripensarla in stretto dialogo con il pensiero scientifico. Detto in altri termini, anche una prospettiva che disinvoltamente traduca le idee onto-teologiche di Pico in senso secolarizzante e culturalistico non può ignorare oggi che la cultura umana in tutta la sua ricchezza e varietà è prodotto di una 'carenza' genetico-biologica che è stata letta in passato come carenza (e relativo anelito di trascendenza) metafisica. Si tratta di una carenza paradossale, visto il successo evolutivo innegabile della nostra specie nella lotta per l'adattamento (e la supremazia) con altre specie, un successo nondimeno pagato tuttora a caro prezzo, un prezzo 'esterno' ma soprattutto interno - il sacrificio di una parte consistente della specie umana stessa a vantaggio di chi gode dei benefici maggiori della sopravvivenza e del dominio sull'ambiente e sui bisogni.

Il pensiero post-umanistico sembra mettere al centro la questione della tecnologia anche per una riflessione sulle questioni socio-bio-etico-politiche che sono all'ordine del giorno. Cosa ha da dirci Pico a questo proposito? O meglio come possiamo leggere oggi i suoi testi in modo da trovarvi ispirazione per rispondere a quesiti contemporanei? Ovviamente anche per una riflessione 'anacronistica' come quella che propongo si richiedono una serie di passaggi e mediazioni critiche. Ma la lunga gittata del pensiero pichiano, di cui parlavo prima, in un certo senso impone questo sforzo di pensiero da parte nostra - non in ultimo vista l'attualità (inattuale) di quell'idea pichiana che è stata al centro della riflessione di Pier Cesare Bori, negli ultimi anni della sua vita: quel pensiero della 'convergenza' tra grandi tradizioni teologico-filosofiche che richiede l'esercizio critico di uno degli strumenti più essenziali del pensiero umanistico, la traduzione (e non c'è traduzione degna di questo nome senza una rigorosa filologia che l'accompagni). Se il principio di incompletezza (o incompiutezza e capacità camaleontica di adattamento) dell'umano va ripensato su basi scientifico-biologico-evoluzionistiche, questo non può essere fatto, nell'orizzonte contemporaneo, né in senso riduttivamente

materialistico - la carenza intrinseca della specie cui sopperisce la protesica tecnologica - né esclusivamente metafisico - la dipendenza dell'umanità da un trascendente progetto divino. Il pensiero di Pico guarda a quest'ultimo come all'orizzonte ultimo delle cose. E ciononostante il suo pensiero ha alimentato da sempre una prospettiva anche radicalmente umanistica. Per questo la lettura di Pico ci impone di declinare nuovamente la linea sottile che unisce e separa l'immanente trascendenza dell'umano dalla trascendente immanenza del divino (nell'umano), le due facce, se si vuole, della tradizione umanistica. In gioco, in questo sforzo, è anche il dialogo tra fede e scienza e tra fedi e culture diverse nel mondo contemporaneo dominato dalla tecnica.

La prospettiva post-umanistica sull'incompletezza umana è sintetizzata da Marchesini in una inversione del teorema (32) del filosofo tedesco Herder: da «l'uomo essere incompleto [che] si completa attraverso la cultura» a «l'uomo [che] si rende incompleto attraverso la cultura». Questo rovesciamento di prospettiva (del prospettivismo auspicato da uno dei pensatori che più hanno fornito suggestioni a una modalità superomistica del postumano, Friedrich Nietzsche) rimette in discussione il 'valore' oltre che il significato di cultura (valore come è noto ridotto da Nietzsche, in una critica radicale dell'antropologia cristiano-moderna, a volontà di potenza). Cultura in senso liberale e moderno è sinonimo di incompletezza, apertura, trasformazione. Ma la modernità mette in radicale discussione i valori dell'umano, a cominciare da quel concetto di dignità che è associato al nome e all'opera di Pico. Come ho cercato di dimostrare nel volume precedentemente citato, la parola-chiave pichiana 'dignità' implica un'espressione di valore che mette in fibrillazione anche la propria valenza epistemologica. Tra dignità, relativismo (o prospettivismo) e volontà di potenza sembra instaurarsi nel pensiero moderno un triangolo aporetico più che dialettico. Ripensare criticamente la dignità in relazione all'incompletezza e carenza umana, senza cedere alle tentazioni di una volontà di potenza conscia o inconscia, è dunque il compito ineludibile di un pensiero umanistico che affronti gli enigmi del postumano non solo da un punto di vista etico ma anche da un punto di vista gnoseologico ed epistemologico il quale non può non abbracciare tutta la complessità delle

sue dimensioni biologiche e biopolitiche. L'idea di dignità, incarnata nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (come è noto approvata dalle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948) di cui costituisce l'archittrave, può fornire un punto di arrivo e di partenza poiché ambisce appunto ad essere una sorta di formula costituzionale della cultura umana contemporanea. Ma si tratta di un valore i cui limiti, contraddizioni ed aporie sono stati messi impietosamente a nudo dalla storia umana dell'ultimo secolo (e forse anche di quelli precedenti).

Dal rovesciamento moderno di prospettiva menzionato prima discende, in un ragionamento caratteristicamente circolare, che la cultura umana, in tutte le sue molteplici manifestazioni, è una 'dimostrazione' della multiforme dignità della nostra specie in quanto specie, e dei suoi singoli membri, individui appartenenti a gruppi sociali ed etnici multiculturalmente definiti, appunto, in un'accezione aperta, trasformativa del patrimonio culturale dell'umanità tutta. Ma la dignità, valore essenziale e semplice o irriducibile dell'umano, non si esprime allora in una sola essenziale manifestazione ma si rispecchia nella complessiva varietà delle sue manifestazioni, delle quali nessuna può essere valorizzata più di un'altra, avendo tutte, almeno in teoria, identico (trascendentale) valore. La dignità esprimerebbe dunque il valore del valore, un valore culturale potenziale o virtuale che trova le sue realizzazioni concrete nel dispiegarsi delle innumerevoli manifestazioni dell'umanità. Mentre quest'ultime possono non essere condivise da gruppi diversi, e persino se sono in radicale conflitto tra loro, il valore del (loro) valore lo è o dovrebbe esserlo sempre. *Wishful thinking?* Dignità sarebbe così il presupposto 'trascendentale' dell'umanità, l'umanità come potenzialità e virtualità pura - e per Pico ciò ha origine divina, è il seme del divino che è in noi. Ma discende altresì dal suo pensiero un'istanza critica: poco importa, in fondo, che secondo alcuni di noi il valore del valore derivi da un'origine soprannaturale dell'umanità (grazia divina) mentre secondo altri si tratterebbe di qualcosa di intrinseco alla nostra nuda costituzione fisica, che necessita di un *habeas corpus* bioetico, oltre che politico. L'importante è che questo principio di convergenza, la dignità umana fondata sulla nostra carenza ontologica di individui appartenenti ad una specie a sua volta impensabile a prescindere

dal mondo e dalla storia da cui è emersa e alla biosfera cui appartiene, guidi sempre e criticamente la nostra riflessione.

Rimane tuttavia il problema se si possa (o si debba) affermare che qualsiasi manifestazione di umanità sia manifestazione di dignità (dignitosa e degna) come un relativismo coerente imporrebbe di pensare. Su questo l'accordo viene comprensibilmente a mancare e i conflitti internecini all'umanità, anche quelli più brutali, insorgono. Questo dilemma ci riporta alle sorgenti stesse del pensiero umanistico, e alle sue aporie, indicandoci la necessità di un continuo ripensamento dei suoi (nostri) presupposti: invitandoci ad esempio a riconoscere la paradossale origine onto-teologica di molto fondamentalismo materialista contemporaneo. È sintomatico che credenze opposte si incontrino o scontrino col massimo attrito oggi proprio sul valore da dare alla 'vita', tanto biologica che sociale: laddove alcuni privilegiano o assolutizzano la dignità meta-fisica di questo concetto, altri la sottomettono alla sua sostenibilità razionale o addirittura tecnologica, anche a prezzo di sacrificarne le forme non sviluppate o deteriorate. In altre parole, sono le condizioni stesse del valore, dell'umano come 'valore' (riflesso o autosufficiente) che vengono messe a repentaglio dalla crisi della nostra capacità di pensare insieme dignità e carenza, in modo critico e non dogmatico. Ecco allora che dignità e sostenibilità, entrambi valori-guida sia in senso etico che epistemologico, risultano inestricabilmente legati l'uno all'altro, più che mai dipendenti l'uno dall'altro ma anche potenzialmente in contraddizione tra loro, in una prospettiva post-umanistica. La sopravvivenza del nostro patrimonio culturale e quella della nostra specie come entità biofisica sono inestricabilmente legati l'una all'altra e dipendenti l'una dall'altra. Ma ciò può risultare incompatibile con il dispiegamento illimitato delle nostre virtualità e potenzialità, come individui e come specie, che sta alla base delle forme più radicali di fondamentalismo neo-liberista contemporaneo. Detto altrimenti: ci sono forme culturali (idee, pratiche, tradizionali ed ereditarie o meno) troppo dispendiose e insostenibili per la nostra situazione co-evolutiva. Ma come articolare allora e come definire ciò che è sostenibile? Non si tratta in fondo di un'attribuzione di valore?

È forse chiaro, allora, da quanto detto fin qui, che per il nascente pensiero postumanistico, nella dinamica ricorsiva che ne caratterizza

le valenze gnoseologiche ed epistemologiche, la questione della dignità/degna dignità umana, della sua sostenibilità nell'abbraccio co-evolutivo con le altre specie, è più all'ordine del giorno che mai ed è inseparabile dal nodo dell'incompletezza o carenza costitutiva dell'umano. Accettare quest'ultima idea, in parole povere che siamo esseri imperfetti, senza precisa identità se non quella che forgiamo per noi stessi, perché un seme di perfettibilità risiede in noi - uno dei motori critici più collaudati e di maggiore impatto del pensiero critico-umanistico pichiano - e farla propria senza dogmatismi - rimane la lezione pichiana di più lunga gittata, indipendentemente dal fatto che, come lui, si consideri l'essere umano metafisicamente imperfetto, dunque affidato alla volontà imperscrutabile ma necessariamente benigna di un trascendente divino, o si rivendichi (da che Dio è morto) una autonomia radicale dell'umano auto-affidato alla propria volontà di sopravvivenza e potenza che trasvaluta e trascende tutti i valori. In entrambi i casi, si tratta di convinzioni che rischiano di condurre a un'abdicazione dalle proprie responsabilità, nei confronti di noi stessi e nei confronti del mondo in cui siamo gettati. A ben guardare, anche la formulazione più avanzata della dignità come principio universale (principio che, dunque, non è del tutto esente da una critica che ne relativizzi la genesi alla cultura dell'Occidente europeo) in fondo elude la questione dei propri presupposti.

Senza un ripensamento di questo dilemma della nostra incompletezza o indeterminatezza, del nostro essere proteico e camaleontico, che ci sfugge e insieme si avvinghia a noi e alla natura che ci circonda, fonte di fecondità creativa, razionale e mitopoietica, ma foriero del potere distruttivo e dell'irresponsabilità che l'accompagnano, risulta difficile concepire non solo un'etica adeguata ma anche una epistemologia critica delle scienze umane. Ma proprio per cominciare a pensare in termini etico-epistemologici il dilemma - o il paradosso - del postumano, ossia dell'indeterminatezza o incompletezza, o produttiva carenza e 'superabilità' dell'umano, esso va ripensato genealogicamente, alla luce della tradizione di pensiero che ha in Pico un veritiero punto d'origine: non come caratteristica portante di una costituzione 'ontologica' della specie umana, ma come dimensione ineluttabile della produttività culturale dell'essere che, finché siamo in vita, continuiamo senza sosta a divenire.

«*Ut Picus noster late disseruit...*». Scambi di codici e di idee tra la 'Fenice degli ingegni' e il 'Carmelita'

Dire cosa ha rappresentato Giovanni Pico della Mirandola per Battista Spagnoli Mantovano (1447-1516) significa, stando al canone odierno, dire che cosa ha significato la vita di un genio universale, di un gigante del pensiero del Rinascimento per un minore della letteratura neolatina a cavallo tra XV e XVI secolo.¹ Ma 530 anni fa il rapporto tra i due intellettuali non sarebbe stato così squilibrato a sfavore dello Spagnoli: il Conte di Mirandola e Concordia, certo, già sui vent'anni godeva della fama di *enfant prodige*, tanto da poter essere definito la 'Fenice degli ingegni', ma il frate carmelitano e cultore di *humanae litterae* Battista Mantovano, di sedici anni più anziano di lui, sul finire degli anni Ottanta del Quattrocento stava diventando una vera e propria autorità tanto letteraria quanto spirituale: predicatore, vicario per ben sei volte

1 Mi limito qui a segnalare solo i più recenti contributi incentrati integralmente o parzialmente sulla figura dello Spagnoli: CLEMENTINA MARSICO, «*Dii veteres fugere novis altaria lucent ignibus*». *Classical mythology in the Religious poetry of Battista Mantovano and Jacopo Sannazaro*, in *Allusions and reflections. Greek and Roman Mythology in Renaissance Europe*, edited by ELISABETH WÄGHÄLL NIVRE, with ANNA CARLSTEDT, ANDERS CULLHED, CARIN FRANZÉN, PETER GILLGREN, KERSTIN LUNDSTRÖM and ERLAND SELLBERG, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 347-362; ANDREA SEVERI, *La maturità del 'Carmelita'. Il periodo romano di Battista Mantovano (1486-1489)*, in *Roma Pagana e Roma Cristiana nel Rinascimento. Atti del XXIV Convegno Internazionale (Chianciano Terme - Pienza 19-21 luglio 2012)*, a cura di LUISA SECCHI TARUGI, Firenze, F. Cesati Editore, 2014, pp. 149-159. MATTEO SORANZO, *Words of Conversion: Poetry of Religious Identity in Early Modern Italy*, «*Journal of Religion in Europe*», 2013, n. 6, pp. 1-34; LEE PIEPHO, *Holofernes'Mantuan. Italian Humanism in Early Modern England*, Peter Lang, 2001. Per i rapporti tra Pico e Battista Spagnoli si vedano invece: FRANCESCO BAUSI, *Giovanni Pico della Mirandola: filosofia, teologia e religione*, «*Interpres*», 1999, n. 18, pp. 74-90, in part. pp. 76-77; DAMIANO FASSINA, *Il Carmen de contemnenda morte e i rapporti di Battista Spagnoli con Giovanni Pico della Mirandola*, «*Interpres*», 2011, n. 30, pp. 189-250; ANDREA SEVERI, *Giovanni Pico della Mirandola per Battista Mantovano (e Beroaldo): tra prestito di libri, eloquentia e rapporto con le auctoritates*, «*Interpres*», 2012-2013, n. 31, pp. 151-181.

della Congregazione Mantovana dei Carmelitani, e confessore personale di umanisti quali Filippo Beroaldo il Vecchio, a lui non pochi personaggi di spicco dello scenario intellettuale di fine Quattrocento, tra cui il Pico stesso, si rivolgevano con una deferenza e un rispetto che vanno ben di là dalla convenzione retorica. Se potessimo disporre di un'edizione del suo epistolario - il quale, mai raccolto dall'autore in vita, giace sparso in numerosi *fragmenta*² - potremmo davvero comprendere con molta maggior facilità quanto ampia e ramificata sia stata la trama dei suoi rapporti con i protagonisti della vita politica e culturale del suo tempo. Già anni prima che, nel 1496, il giovane Erasmo canonizzasse il frate e poeta mantovano come «Christianus Maro»,³ in Italia molti umanisti vedevano in lui un redivivo Virgilio, vale a dire un grande uomo di cultura e poeta che finalmente (dopo più di un secolo di aspra contesa tra la cultura umanistica e quella religiosa) aveva saputo coniugare fede e *humanae litterae*, e, segnatamente, Rivelazione e poesia. È indubbio che, soprattutto se si osserva il fenomeno da ottica europea, Giovanni Pico e Battista Spagnoli condivisero presto un destino, quello di diventare classici moderni: Pico un classico del pensiero a tempo indeterminato; Battista Mantovano un classico a tempo determinato (per un secolo, o giù di lì), e in senso forse ancora più proprio, cioè modello di una poesia moralmente ineccepibile per le scuole di mezza Europa.⁴

2 Cfr. *Epistolae B. Baptistae Mantuani*, edidit R.P. BENEDICTUS ZIMMERMAN (Fr. Benedictus-Maria a S. Cruce), *Monumenta historica Carmelitana*, I, Lirinae, Ex typis Abbatiae, 1907, pp. 483-505; P. GRATIANUS A S. TERESA O.C.D., *B. Baptistae Mantuani ineditarum epistolarum fasciculus*, «Analecta Ordinis Carmelitarum», 1946-1948, n. 13, pp. 241-267; SAMUELE GIOMBI, *Libri e pulpiti. Letteratura, sapienza e storia religiosa nel Rinascimento*, Roma, Carocci, 2001, pp. 96-112 (qui si ripubblica la corrispondenza superstita tra Battista Mantovano e i due Pico). Ma molte piacevoli sorprese potrebbero venire da uno studio attento del codice Oxford, Bodleian Library, Selden Supra 41, che, vergato negli anni '40 del Cinquecento da John Bale, contiene molti *excerpta* di opere e lettere del Mantovano.

3 Cfr. LEE PIEPHO, *Erasmus on Baptista Mantuanus and Christian Religious Verse*, «Erasmus of Rotterdam Society», 1994, n. 14, pp. 46-54.

4 Su questo aspetto si veda oggi ALEJANDRO COROLEU, *Printing and Reading Italian Latin Humanism in Renaissance Europe (ca. 1470-ca. 1540)*, Cambridge, Cambridge Scholars, 2014.

Battista Mantovano, poeta prolificissimo,⁵ oratore, teologo, riformatore della Congregazione Mantovana dell'ordine carmelitano, fu, si può dire, un umanista padano: nato a Mantova, dove ricevette la prima formazione sotto Gregorio Tifernate, lo Spagnoli terminò la sua formazione culturale a Padova con Paolo Bagelardi, e intraprese il suo percorso religioso nell'ordine dei Carmelitani a Ferrara (dove prese gli ordini a diciassette anni, nel 1464), arrivando a Bologna - dove risiedette, tra varie pause, per quasi vent'anni - nel 1471. A Bologna, che divenne la sua patria elettiva, lo Spagnoli si trovò immerso in un contesto di Umanesimo universitario, fondamentalmente retorico, aristotelico, inclusivo, enciclopedico, che ben si adattava al suo carattere e alle sue inclinazioni scotiste.⁶ La patria d'elezione di Pico, il prodigioso uomo-memoria mosso da una urgenza bruciante di sapere, è invece, come ben noto, Firenze, il cui clima culturale è dominato da Marsilio Ficino e dal neoplatonismo che egli impone, e dunque l'ambiente in cui si trova ad operare è prevalentemente speculativo, centripeto, esclusivo. In un quadro siffatto, però, figure eclettiche e dotate di una *curiositas* che diventa disponibilità assoluta all'ascolto delle voci antiche le più diverse (penso a Poliziano e Pico da un lato, Mantovano e Beroaldo dall'altro) gettano ponti di dialogo altrimenti difficilmente immaginabili. Per necessità di sintesi, e per non ripetere in questa sede quanto già è stato osservato in contributi recenti,⁷ mi pare si possa dire che

5 Dopo l'edizione delle sue ecloghe per le cure di chi scrive (BATTISTA SPAGNOLI MANTOVANO, *Adolescentia*, studio, edizione e traduzione a cura di ANDREA SEVERI, Bologna, Bononia University Press, 2010), oggi è disponibile in edizione critica il libro I del suo più imponente poema, l'*Alphonsus*, a cura di DANIELA MARRONE, Verona, Fiorini, 2012.

6 Ancora valido il quadro delineato da EZIO RAIMONDI, *Politica e commedia. Dal Beroaldo al Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 1972; Id., *Codro e l'umanesimo a Bologna*, Bologna, il Mulino, 1950; ma per il contesto filosofico bolognese tra fine Quattro e inizi Cinquecento si veda anche STEFANO BENASSI, *Un modello europeo: l'insegnamento di Alessandro Achillini*, in *Rapporti e scambi tra umanesimo italiano e umanesimo europeo. "L'Europa è uno stato d'animo"*, a cura di LUISA ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano, Nuovi Orizzonti, 2001, pp. 539-562.

7 Cfr. *supra* n. 1.

i debiti contratti da Battista Mantovano nei confronti di Giovanni Pico siano fundamentalmente analizzabili su tre versanti.

1. Il primo è di carattere materiale e riguarda i codici che Battista Mantovano trasse molto probabilmente in prestito proprio dalla ricchissima biblioteca del Mirandolano. Tra il 1486 e il 1487 entrambi vivono a Roma, estendendo l'orizzonte delle loro conoscenze, lavorando per le loro rispettive e molto diverse cause, nutrendo una naturale ansia di leggere aliena da piccinerie grammaticali. Data al 25 giugno 1487 una dichiarazione di libri ricevuti da tal «domino Joanne», tre dei quali presi in prestito dallo Spagnoli e due dal suo confratello Pietro Gavasseti, che allora risiedevano insieme a Roma nel convento di san Crisogono (convento che Battista Mantovano conquistò alla causa della sua Congregazione). Essa è contenuta in un quaderno d'atti del notaio romano Leonardo «domini Petri» (che a tutt'oggi non sono riuscito ad identificare), il quale è conservato oggi presso l'Archivio di Stato della capitale con segnatura «Notai Capitolini 1294» (quaderno 45°, cc. 374r-382v):

Ego magister Baptista Mantuanus habeo mutuo a domino Joanne libellum *De bello Longobardorum, Arithmetica* Boetij et *Epistolas* Sidonij. 1487 die 25 iunij.

Et ego frater Gavascetus Carmelita habeo Lactantium *Contra gentiles* et Solinum *De mirabilibus mondj*.⁸ [FIG. 1]

Garin, che non ebbe però presente questo documento, negò che l'amicizia tra Pico e Battista Mantovano fosse iniziata a Roma nei mesi della turbolenta vicenda delle novecento tesi, senza peraltro addurre alcuna motivazione.⁹ Il titolo di «dominus» si attaglia invece benissimo allo *status*

8 Già pubblicata da P. GRATIANUS A S. TERESA O.C.D., *Mantuaniana*, «Ephemerides Carmeliticae», 1955, n. 6, pp. 192-227: 220-222.

9 EUGENIO GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni, 1979, p. 265: «Fra il '90 e il '91 troviamo tre lettere a Battista Spagnuoli da Mantova, amico comune del Pico e del Beroaldo. Lo Spagnuoli, che era stato a Roma nell' 87 ma senza incontrarvi il Pico, lo aveva conosciuto poi a

del Conte (e infatti Battista Mantovano così lo appella nell'intestazione della sua lettera del 1° ottobre 1490, «Ioanni Pico Mirandulae domino», e così appellerà anche il nipote Giovan Francesco); inoltre, quattro dei cinque testi oggetto del prestito - vale a dire tutti eccetto Paolo Diacono - sono effettivamente presenti nel catalogo della biblioteca di Pico pubblicato dal Kibre.¹⁰ Ma, scendendo dal regno della verificabilità documentaria a quello delle probabilità, governato dalle congetture e dalla verosimiglianza, è lecito domandarsi: è possibile che un teologo riformatore, curioso e scotista come il Mantovano, che dal 1486 al 1489 si trovò a Roma ben inserito all'interno della curia pontificia (in rapporti strettissimi col tesoriere apostolico Falcone Sinibaldi, tanto da ritrovarlo talvolta persino a banchetto con papa Innocenzo VIII) non sia stato perlomeno attratto e incuriosito dalla proposta intellettuale di un convegno di eruditi ove discutere le novecento tesi proposte dal giovane Conte di Mirandola e Concordia, e non abbia dunque sentito il desiderio di avvicinarlo e conoscerlo? Il Carmelita - così veniva anche chiamato lo Spagnoli - doveva essere particolarmente sensibile all'ansia sincretistica del giovane Mirandolano; egli inoltre doveva avere una certa sensibilità per le tesi in odore di eresia, almeno da quando, nel 1481, aveva fatto parte a Bologna di una commissione inquisitoriale che condannò al rogo l'apostata giudaizzante Giorgio Cella da Novara.¹¹ È da tenere presente, inoltre, che quel 25 giugno 1487 Pico doveva essere ancora a Roma, giacché la condanna di Innocenzo VIII gli fu comminata

Firenze, probabilmente sulla fine dell'89 e ne era tornato entusiasta, come sappiamo dal Beroaldo».

10 Cfr. PEARL KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, New York, AMS Press Inc., 1966 [rist. anast. 1936], p. 192, n. 541; p. 253, n. 998; p. 190, n. 529; p. 170, n. 376.

11 L'interessantissimo interrogatorio si legge all'interno del trattato *De patientia* (III xiii), Brixiae, Bernardinus Misinta, 1497 (ISTC n. ib00076000), alle cc. m4r-n1v; ha fornito una traduzione dell'opera ETTORE BOLISANI, *La vita beata - La pazienza di Battista Mantovano*, Padova, Antoniana, 1959 (il passaggio che qui ci interessa è alle pp. 256-262). Di questo caso, che certo fece parecchio scalpore, parla anche FRANCO BACCHELLI, *Gli Errori Iohannis de Franchphordia*, in *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, I, a cura di GUIDO DALL'OLIO, ADELISA MALENA, PIERROBERTO SCARAMELLA, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2011, pp. 11-32.

solo il 4 agosto.¹² Vi è però, a onor del vero, anche un argomento contrario all'identificazione del «domino Joanne» con Giovanni Pico della Mirandola: mi riferisco all'assenza di una esplicita indicazione dell'origine romana della loro amicizia nella lettera del 1° ottobre 1490 pubblicata all'inizio degli *Omnia opera* poetici usciti a Bologna nel 1502 (laddove essa è invece esplicitamente ricordata dallo Spagnoli nel caso di Pontano, all'interno della missiva indirizzata all'umanista umbro e stampata nello stesso volume),¹³ dove lo Spagnoli scrive al Mirandolano:

Nam dum ego Romae gravius admodum rei publicae meae negociis insudarem, eo tempore quo tu quoque, ut meministi, tantis illis aemulationum fluctibus laborabas, amici Bononiae, putantes debitum amicitiae officium se prestare, me inscio, protocolum meum, quod eis ut nauci et peripsema quoddam reliqueram, divulgaverunt.¹⁴

12 Per tutta la vicenda si veda oggi PAOLO EDOARDO FORNACIARI, *Introduzione a GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di PAOLO EDOARDO FORNACIARI, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2010, in part. pp. XIV-XXII.

13 «Et in ita Romae memor sum amicitiae, et ingenii tui excellens vis, momentis pene singulis, id efficit ut doctrinae (vel summa etiam cum admiratione) meminerim tuae»: questa la frase che si legge nella lettera datata 1° giugno 1499 e contenuta nelle prime cc. non numerate degli *Omnia opera Baptistae Mantuani Carmelitae in hoc volumine contenta*, Bononiae, per Benedictum Hectoris, 1502.

14 *Ibid.* («Infatti, mentre io a Roma mi affaticavo piuttosto pesantemente per gli affari della mia congregazione, in quello stesso periodo in cui anche tu, come ricordi, combattevi tra i flutti impetuosi dei detrattori, gli amici bolognesi, credendo con ciò di osservare i doveri dell'amicizia, pubblicarono a mia insaputa la prima stesura, che avevo lasciato loro come cosa di nessun valore, una sorta di brogliaccio»). Dall'uso medievale di 'registro' o 'libro' in cui venivano registrati gli atti pubblici (vd. DU CANGE, s.v. *protocollum*), gli umanisti cominciano ad utilizzare il termine *protocolum* per indicare la prima stesura di un'opera, come si evince da SILVIA RIZZO, *Lessico filologico degli umanisti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973, p. 306.

Solo se ci si ferma a queste righe (come fece Garin), ci si può convincere che le vicende romane di Pico e dello Spagnoli si siano effettivamente svolte in parallelo, senza incrociarsi mai.

Il secondo, e forse più importante, scambio librario si svolge tra Firenze e Bologna 3 anni dopo, nel 1490, come attestato dall'epistolario stesso di Pico.¹⁵ Si tratta del caso di prestito, particolarmente travagliato,¹⁶ della *Vita di Apollonio di Tiana* di Flavio Filostrato, nella traduzione latina di Alamanno Rinuccini, un classico «letto avidamente e citato come *auctoritas* filosofica dal Ficino e dai suoi *conphilosophi*»¹⁷ che non lasciò indifferente Pico così come gli amici bolognesi, i quali dimostrarono di gradire particolarmente questo viaggio di iniziazione all'antica saggezza orientale dei filosofi antichi, che più di un punto in comune aveva con le *Metamorfosi* apuleiane (non a caso Beroaldo se ne fece coraggioso editore nel 1501, ad un anno di distanza dall'uscita del suo commento al capolavoro del filosofo Madaurense). Già Sebastiano Gentile aveva avanzato l'ipotesi che l'esemplare scambiatosi tra Pico e gli amici bolognesi fosse da identificare nel codice II III 48 (già Magl. XXIII 138) della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, un elegantissimo cartaceo di grosse dimensioni e con iniziali dei capitoli miniate. Questo codice contiene almeno tre mani di postille: una è quella - notissima - di Pico, «corsiva e di difficile lettura», a 'zampa di gallina', che, ad esempio, verga la postilla di c. 55v («De Hypaside fluvio et animalibus nonnullis»); una è più grossa, posata e tondeggiante, e piacerebbe attribuirlo a Filippo Beroaldo il Vecchio, ma sulla base dei pochissimi autografi finora noti del *Commentator Bononiensis* sarebbe troppo azzardato farlo (la postilla a c. 97v, ad esempio, testimonia di un

15 E. GARIN, *La cultura filosofica*, cit., p. 265. Le lettere di Pico, alla cui edizione sta attendendo Francesco Borghesi, sono ad oggi leggibili nell'edizione elettronica in formato Cd-rom: GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Opere complete*, a cura di FRANCESCO BAUSI, Roma-Torino, Lexis-Aragno, 2000.

16 Cfr. A. SEVERI, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 160-164.

17 SEBASTIANO GENTILE, *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento. Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994*, catalogo a cura di PAOLO VITI, Firenze, Olschki, 1994, pp. 133-134, nota 45.

grande interesse dell'anonimo lettore verso i famosi miracoli che avrebbe compiuto Apollonio: «Quod Apollonius suscitatur mortuam quae in feretro ad tumulum ferebatur»). Mi pare invece di poter avanzare l'ipotesi che la mano corsiva più minuta, elegante e sottile che interviene ogni tanto a margine del testo per appuntarsi qualche argomento di interesse - non solo nelle 'scottanti' parti magiche, ma anche in quelle di carattere meramente naturalistico e descrittivo - sia da attribuire proprio a Battista Spagnoli:¹⁸ si veda il «contra Aristotelem» di c. 116r da confrontarsi con la stessa grafia di «Aristotele» nelle aggiunte senz'altro autografe del ms. 796 della biblioteca comunale di Mantova, che contiene il trattato *Opus aureum in Thomistas* [FIGG. 2-3].

2. La seconda specola dalla quale analizzare il rapporto Pico-Mantovano è costituita dagli echi o semplici riverberi dell'*Oratio de hominis dignitate* in alcune opere del Mantovano. Già Lionello Sozzi invitava alcuni fa a vedere nello Spagnoli e nel Beroaldo due alfieri europei della *dignitas hominis*.¹⁹ Nell'affermare ciò il Sozzi pensava probabilmente, almeno per quanto concerne il Mantovano, al *De patientia*, trattato in tre libri che verte su un concetto eminentemente cristiano ma nel quale vengono convocate anche molte autorità pagane; composto nel suo nucleo centrale a Bologna intorno agli anni 1485-1486, esso uscì a stampa solo nel 1497 a Brescia per i tipi di Bernardino Misinta e le cure di Elia Capreolo.²⁰ Il capitolo 22

18 Questi i *notabilia* marginali da attribuirsi a mio avviso alla mano dello Spagnoli: c. 61r («Iarcha»), c. 69r («Tantali poculum»), c. 72v («Annuli septem»), c. 86v («Nero Citharedus»), c. 88r («Lamia»), c. 92v («Nova insula»), c. 116r («Contra Aristotelem»), c. 119r («Astutum figmentum Apollonii ut viderentur bestiam intelligere»), c. 124v («Pythij ludi», «Olympij ludi»), c. 136r («De Iusticia»), c. 139v («Titus»), c. 141r («lepus marinus»).

19 LIONELLO SOZZI, *Tra Italia e Francia: aspetti della "dignitas hominis"*, in *Rapporti e scambi tra umanesimo italiano ed umanesimo europeo: "l'Europa è uno stato d'animo"*, a cura di LUISA ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano, Nuovi Orizzonti, 2001, pp. 7-10.

20 ISTC n. ib00076000; cfr. SIMONE SIGNAROLI, *Maestri e tipografi a Brescia (1471-1519). L'impresa editoriale dei Britannici fra istituzioni civili e cultura umanistica nell'occidente della Serenissima*, Travagliato-Brescia, Torre d'Ercole, 2009, p. 54.

del primo libro, intitolato proprio *De hominis excellentia*, pare chiaramente trarre ispirazione da quell'*oratio iocundissima* che, stampata postuma nel 1496 a Bologna assieme agli altri scritti pichiani, poteva forse essere stata letta dal Nostro anche precedentemente in forma manoscritta. Il capitolo in questione si chiude proprio, assai significativamente, con la celebre citazione tratta dal *Corpus hermeticum* che apre l'*oratio* pichiana:

Insuper et promerendi paradisum habet arbitrium et, ut in secundo Physicorum meminit Aristoteles, homo quodammodo finis est omnium, et ut Plinius in principio septimi libri de historia naturali dicit: causa hominis videtur cuncta alia genuisse natura. Et iccirco praedictus Hermes Trismegistus «Homo, inquit, magnum est miraculum, o Asclepi». Et in secundo libro Astronomicon M. Manlius de homine loquens ita inquit: «Eximiam natura dedit linguamque capaxque ingenium volucrumque animum, quem denique in unum descendit deus atque habitat ispumque requirit».²¹

Ulteriori tracce della lettura della celeberrima *Oratio* da parte del Mantovano si possono trovare in un altro suo trattatello, l'*Opus aureum in Thomistas* (che originariamente faceva parte di un trattato più ampio, il *Tractatus de sanguine Christi*, scritto in difesa dell'autenticità della reliquia del sangue di Cristo conservata nella cattedrale mantovana), la cui impostazione è tutta, profondamente pichiana, almeno del Pico della prima fase, quello non disposto a giurare sulla parola di nessun maestro, convinto assertore della necessità «dell'integrale conoscenza delle fonti, in considerazione della "immensitas" del vero, e della disponibilità alla

21 «Inoltre è in potere dell'uomo anche guadagnarsi il Paradiso, e, come nel secondo della *Fisica* ricorda Aristotele, l'uomo è quasi il fine di tutte le cose, e, come dice Plinio nel principio del settimo libro della sua Storia Naturale, "per l'uomo sembra che la natura abbia generato tutte le altre cose". Perciò il predetto Ermete Trismegisto: "L'uomo, dice, è un grande prodigio, o Asclepio" e nel secondo libro degli *Astronomici* M. Manlio [Manilio], parlando dell'uomo, così dice: "La natura gli diede una eccellente lingua e un capace ingegno e un animo alato, in cui solo discende ed abita Dio e lui stesso ricerca", trad. it. in ETTORE BOLISANI, *La vita beata - La pazienza (Introduzione, Versione, Note, Appendice)*, Padova, Tipografia Antoniana, 1959, p. 98.

discussione»,²² e persuaso, per dirla con Bausi «dell'impossibilità, per un singolo filosofo o una singola scuola, di attingere la pienezza della conoscenza e della verità, poiché quest'ultima è tanto grande da superare le capacità della mente umana». ²³ Nell'operetta viene attaccato il principio di autorità - di un'autorità, cioè, proveniente da un unico autore o scuola (in questo caso Tommaso, grande filosofo, certo, ma non infallibile) - e si afferma che alla verità ci si deve avvicinare progressivamente, attraverso il confronto delle varie scuole, in quanto Dio ha dato ai grandi maestri caratteristiche diverse proprio perché nessuno di loro potesse essere considerato da solo depositario della verità.²⁴ In un punto di questo trattatello il Mantovano, soffermandosi sullo stile dei tre principali teologi moderni, scrive:

Ex uberrimo ergo theologiae fonte prodire rivi amnesque quam plurimi, qui de terra ecclesiae ferunt infinitam frugum ubertatem. Et quia est dictu paene impossibile quam variae scholae, quam multiplices sectae profluxerunt, tre tantum memorabo. Henricus Gaudanensis, Thomas Aquinas et Joannes Scotus videntur fuisse illustrium sectarum capita clariora. Henrico quem doctorem solemnem appellant inest quaedam veneranda sublimitas nescio quid Platonicum redolens; Thomam vero commendat meditata gravitas, solida aequalitas, enodis simplex et aperta doctrina; Joannes Scotus vegetis oculis, acri atque

22 PIER CESARE BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, testo latino, versione italiana, apparato testuale a cura di SAVERIO MARCHIGNOLI, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 33.

23 FRANCESCO BAUSI, *Nec "rhetor" neque "philosophus". Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-87)*, Firenze, Leo S. Olschki, 1996, p. 110.

24 Cfr. MATTEO SORANZO, *Words of Conversion: Poetry and Religious Identity in Early Modern Italy*, «Journal of Religion in Europe», 2013, n. 6, pp. 229-262: 242-243; PAUL RICHARD BLUM, *Truth thrives in diversity: Battista Mantovano and Lorenzo Valla on Thomas Aquinas*, «Verbum. Analecta Neolatina», April 2004, VI/1, pp. 215-226; ROMANO ROSA, *Tomismo e antitomismo in Battista Spagnoli Mantovano (1447-1516)*, in *Tomismo e antitomismo*, num. mon. di «Memorie Domenicane», 1976, n. 7, pp. 227-264; PAUL OSKAR KRISTELLER, *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal-Paris, Institut d'Études Médiévales, 1967, pp. 127-182.

acuto ingenio longe supra hominem se attollens vix a sudantibus
theologis intelligi potest.²⁵

Dove si può leggere in controtela, come ha evidenziato bene Kristeller, un brano analogo dell'*Oratio* pichiana, in cui le medesime caratteristiche stilistiche sono attribuite ai medesimi teologi moderni, vale a dire Scoto, Tommaso ed Enrico di Gand (brano che verrà riproposto anche nel proemio dell'*Apologia*):

Atque ut a nostris, ad quod postremo philosophia pervenit, nunc
exordiar, est in Ioanne Scoto vegetum quiddam atque discussum, in
Thoma solidum et aequabile, in Egidio tersum et exactum, in Francisco
acre et acutum, in Alberto priscum, amplum et grande, in Henrico, ut
mihi visum est, semper sublime et venerandum.²⁶

Inoltre, il codice mantovano sopraccitato che tramanda, quale testimone unico, il *Tractatus* nella sua originaria forma integrale, vale a dire il codice 796 della biblioteca comunale Teresiana di Mantova, ha molti margini laterali completamente ricoperti da aggiunte autografe dello Spagnoli. In uno di tali margini (c. 21v), in corrispondenza di un passo dove lo Spagnoli sta dissertando del carattere meramente probabilistico della conoscenza umana, si può leggere un'aggiunta in cui il Carmelita si scaglia contro la presunzione degli astrologi (nostro il corsivo) [FIG. 4]:

25 P. O. KRISTELLER, *Le Thomisme*, cit., p. 163 («Dall'amplissima sorgente della teologia derivano dunque torrenti e moltissimi fiumi, che dalla terra della Chiesa portano un'infinita abbondanza di frutti. E poiché è quasi impossibile dire quante varie scuole e quante molteplici sette ne siano derivate, ne ricorderò solo tre. Enrico di Gand, Tommaso d'Aquino e Giovanni Scoto sembrano essere stati le tre teste eminenti delle illustri sette. Enrico, che chiamano il 'Dottor solenne', ha una veneranda sublimità che odora di un non so che di Platonico; invece una ponderata saggezza, una solida coerenza, una limpida semplicità e una perspicua dottrina raccomandano Tommaso; Giovanni Scoto, sopravanzando di gran lunga i suoi pari per l'acutezza dello sguardo e l'acribia dell'intelligenza, a stento può essere compreso, se si impegnano a fondo, dai teologi»; trad. it. mia).

26 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Apologia*, cit., p. 14.

Syllogismi ergo genus id perfectum solis mathematicis relinquetur. Non tamen omnibus. Nam astronomiae pars illa quae sibi iudicandi artem usurpat, *ut Pico noster late disseruit*, frivolis argumentis est innixa. Quid ergo dicendum nobis restat nisi humanam noticiam esse errorum scaturiginem, hallucinationem caecutientium et tenebras palphantium coniecturam [?]²⁷

In tale riferimento, che è ovviamente alle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, trovano dunque una conferma filologica quelle intuizioni di Paola Zambelli, che in un suo importante volume di alcuni anni fa vedeva e segnalava interessanti analogie, sotto il segno della critica all'astrologia, tra il più importante trattato dello Spagnoli, il sopracitato *De patientia*, e le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Pico.²⁸ Se è vero, infatti, come si è detto sopra, che il nucleo del trattato risale alla metà degli anni '80, è altresì vero che i riferimenti cronologici interni utili alla datazione del trattato non concordano, ma si dispongono piuttosto su una linea evolutiva che sconfinava negli anni '90.

3. Parallelamente alla palinodia del primo giovanile entusiasmo per l'influsso astrale nelle vicende umane, si assiste in Pico - e passiamo con questo al terzo punto della nostra analisi - all'abbandono dell'ambizioso progetto della teorizzazione di una teologia poetica, nutrito sin dal 1486, l'anno straordinario del *Comento sopra una canzone de amore*²⁹ (dove al

27 «Quel genere perfetto di sillogismo sia dunque lasciato ai soli scienziati. Non però a tutti. Infatti, quella parte dell'astronomia che rivendica per sé l'arte di emettere responsi [sul futuro], come il nostro Pico ha spiegato abbondantemente, si basa su frivoli argomenti. Cosa ci resta dunque da dire se non che l'umana conoscenza è fonte di errori, allucinazione di chi vede male e ipotesi di chi va a tentoni nelle tenebre [?]

(trad. it mia).

28 PAOLA ZABELLI, *L'ambigua natura della magia: filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milano, il Saggiatore, 1991, pp. 87-88.

29 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone d'amore*, a cura di PAOLO DE ANGELIS, Palermo, Novecento, 1994.

progetto di quest'opera si accenna ben tre volte) e dell'*Oratio* (una volta).³⁰ Le poche lettere sopravvissute della corrispondenza tra Giovanni Pico e lo Spagnoli, tutte del 1490, rappresentano una specola perfetta per osservare la parabola involutiva di questo sogno intellettuale. L'esile fascio di missive tra Pico e il Mantovano è stato spesso portato a testimonio della grande stima, dell'ossequio si potrebbe dire, del più giovane verso il più anziano e verso la sua poesia religiosa (parole utilizzate quasi sempre all'inizio dei profili biografici del Mantovano). Ma a leggerle con più attenzione, esse registrano anche, mi pare, un cambio di atteggiamento verso le *humanae litterae* da parte del Mirandolano, e forse non a caso questa svolta emerge in dialogo con colui che era uno dei più convinti sostenitori della possibile conciliazione tra *litterae* e religione. Già nella prima lettera del 13 gennaio 1490 (in cui Pico richiede per la prima volta al Mantovano le sue poesie, «tua omnia», appena uscite a Bologna), Pico si dichiara intento, testimone il Poliziano, a conciliare *pietas* e *sapientia*, ben convinto che il sapere senza un animo puro è inutile, anzi dannoso. Poi aggiunge:

Omnifaria haec disciplinarum tractatio, et quicquid litterae promittere nobis possunt, cutem colorat et quasi pigmentata facie nos reddit formosiores. At sanam, firmam, robustam mentem sperare non aliunde possumus, quam a vitae integritate, a moribus, a divina denique religione.³¹

30 Per studiare l'opera picchiana è comunque sempre valida l'avvertenza preliminare di Eugenio Garin: «Affrontando l'opera picchiana non andrebbe dimenticato: 1. Che si tratta sostanzialmente di un vastissimo materiale, purtroppo non completo, destinato a un'elaborazione e sistemazione che l'autore non ha potuto realizzare; 2. Che non tutti i testi si collocano in un medesimo stadio di elaborazione e di sviluppo, e che quindi non sempre è lecito connetterli senz'altro; 3) Che alcune posizioni risentono di situazioni polemiche particolarmente aspre; 4. Che alcune proposizioni devono considerarsi piuttosto citazioni che non espressioni di un pensiero personale», cfr. EUGENIO GARIN, *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 settembre 1963)*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, pp. 3-31: 6.

31 «Questa molteplice trattazione delle discipline e qualsiasi cosa le lettere possano

Due mesi dopo, il 20 marzo, nella chiusa di una breve lettera occupata per gran parte dalla discussione filologica di un passo del *Genesi* (15, 3), Pico confida all'amico carmelitano a cosa stia lavorando - la conciliazione fra Platone e Aristotele, vale a dire il *De ente et uno* - ma soprattutto gli comunica la scansione della propria giornata di studio, delineando una precisa gerarchia fra le discipline:

Concordiam Platonis et Aristotelis assidue molior, do illi quotidie iustum matutinum; post meridianas horas amicus, valitudini, interdum poetis et oratoribus et si qua sunt studia operae levioris; noctem sibi cum somno sacrae Litterae partiuntur [...]³²

Qui, come si vede bene, ai poeti e ai retori si riserva il periodo della giornata destinato agli «studia operae levioris», quel lasso di tempo votato ad una sorta di ricreazione, un intervallo atto a decomprimere lo sforzo profuso nelle due occupazioni più serie: la filosofia al mattino e lo studio dei Sacri Testi la notte. Questa stessa concezione ricreativa della poesia, come ristoro di un ingegno affaticato da più ardue e severe elucubrazioni - ben lontana, mi pare evidente, dall'idea altissima e ardita sottesa al progetto solo adombrato pochi anni prima di una teologia poetica - emerge pienamente nell'ultima lettera di Pico al Mantovano, quella del settembre dello stesso anno, in cui Pico esprime il celebre elogio della poesia del Mantovano, che nel frattempo gli è finalmente arrivata e ha potuto leggere nei ritagli di tempo. Se è vero, come ebbe già modo di notare Mario Martelli, che le prime righe della lettera, contenenti l'elogio da parte di Pico dei versi del Carmelita, sono incentrate sull'impossibilità di stabilire un primato

prometterci, colora la pelle e ci rende più belli come con un volto imbellettato. Ma una sana, solida, robusta mente non possiamo sperarla da altro che dall'integrità della vita, dai costumi, infine dalla divina religione».

32 «Lavoro assiduamente alla Concordia tra Platone e Aristotele, concedo a questo lavoro ogni giorno il giusto spazio mattutino; poi nel pomeriggio mi dedico agli amici, alla salute del corpo, talvolta ai poeti e agli oratori e se c'è qualche occupazione di opere più leggere; la notte se la dividono col sonno le Sacre Lettere».

tra l'eccellenza dei *verba (eloquentia)* e l'eccellenza delle *sententiae (res)* - richiamo evidente alle qualità che egli aveva attribuito, nella celebre lettera del 1484,³³ alla poesia di Lorenzo, in grado di unire le qualità formali di Petrarca a quelle contenutistiche dell'Alighieri - allora, a leggere quello che segue l'encomio, il giudizio non può che suonare come una palinodia del ruolo affidato alla poesia solo quattro anni prima. Battista Mantovano è certo degno di ricevere la palma del miglior poeta contemporaneo, ma non è più la poesia il terreno della sfida di Pico, o meglio, non è più nella poesia che si gioca la battaglia decisiva:

Hoc unum dixero: *delectari* me adeo lectione tuorum carminum ut, fere quotidie, cum me vel taedium vel fatigatio ceperit, in illam quasi in hortum solitus sim secedere, unde animo tanta semper oboritur voluptas, ut nihil cupiat magis quam iterum fatigari, ut iterum *recreetur*.³⁴

A quest'altezza ancora permane l'ambizione - condivisa dallo Spagnoli - di una *pia philosophia*, ma il Mirandolano aveva declassato la poesia, e non solo le proprie *nugae* giovanili, ad attività umana inadeguata al possesso della verità, cui solo può ambire la *religio*. Come ha sottolineato bene il Valcke, all'altezza delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, i *figmenta* o *velamina* poetici non sarebbero più stati il punto di partenza di una ermeneutica filosofica tesa a riscoprire i divini misteri in essi nascosti, ma, più banalmente, il frutto di una estemporanea fantasia, aliena da ogni pretesa di verità. La parentesi neoplatonica (il Trinkaus ebbe a sostenere che la teologia poetica di Pico del 1486 corrispose ad una *theologia platonica*) si era chiusa e la poesia era ormai considerata un passatempo, nel migliore

33 MARIO MARTELLI, *La poesia giovanile e le opere in volgare di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno Internazionale di Studi*, a cura di GIAN CARLO GARFAGNINI, Firenze, Olschki, 1997, II, pp. 531-541: 536.

34 «Dirò solo questo: che io provo a tal punto gusto a leggere le tue poesie che, quasi ogni giorno, quando mi prende la fatica o la stanchezza, sono solito ritirarmi in esse quasi come in un giardino, donde nasce sempre tanto piacere all'animo che io non desidero nulla di più che affaticarmi di nuovo per poter essere di nuovo ristorato» (trad. it. mia).

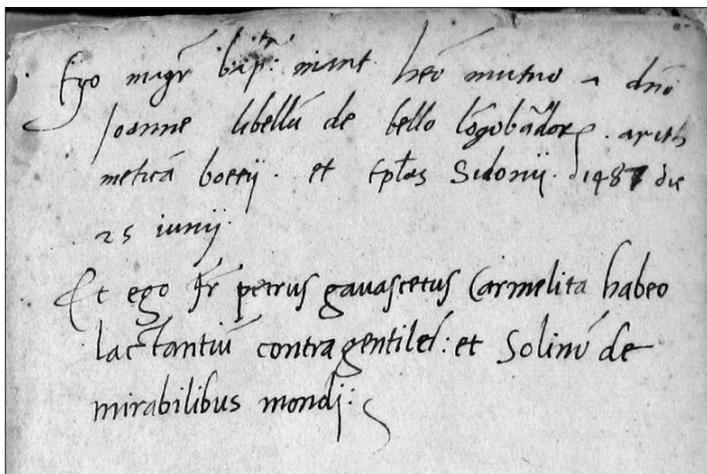
dei casi onesto e piacevole (come la poesia del Mantovano): a quest'altezza, infatti, la metafora - che, va da sé, costituisce l'intima essenza della poesia - viene destituita da Pico di valore cognitivo e non ha più nulla a che fare con la filosofica ragione, venendo tutt'al più tollerata in quanto «licenza».³⁵ Ma già tre anni prima, come ha scritto Rinaldo Rinaldi,

nel *De ente et uno* le forme e le figure si ritirano verso il mistero finale di una "theologia" che non è più "poetica", ma annulla tutti i gradi dell'essere e del linguaggio. Siamo giunti all'esplicita separazione del creaturale e del divino, ovviamente non a livello di causalità ma su quello interpretativo: affermando l'impossibilità di spiegare Dio con il mondo e viceversa; rifiutando quell'analogia che forma il fondamento delle pratiche magiche e astrologiche [...] tra la dimensione umana e quella divina non c'è più alcuna possibilità o necessità di mediazione, di una fluente transizione: essa viene sostituita dal paradosso, dal gorgo mistico, da un'indicibile impossibilità già quasi pascaliana.³⁶

35 «Denique astrologorum decreta qui perscrutabitur, videlicet omnia vel ab humana quadam, ut diximus, similitudine contra rerum caelestium et naturam et dignitatem, non philosophica ratione, sed poetica fere licentia esse deducta, vel a fabulis meris arbitrariisque commentis...» («Finalmente chi esaminerà a fondo i decreti degli astrologi, si accorgerà che tutto è stato dedotto in base ad una certa umana somiglianza, come abbiamo detto, contraria alla natura e alla dignità delle cose celesti, e non con filosofica ragione, ma quasi con licenza poetica; o anche da pure favole ed arbitrarie finzioni...»), cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di EUGENIO GARIN, Firenze, Vallecchi, vol. II, 1952, pp. 78-79 (VI, 10). Da questo passo trae le sue conclusioni LOUIS VALCKE, *L'itinerario filosofico di Giovanni Pico della Mirandola: fra libertà poetica e rigore scientifico*, in *Homo sapiens. Homo Humanus. II. Letteratura, arte e scienza nella seconda metà del Quattrocento. Atti del XXIX convegno internazionale del centro di studi umanistici. Montepulciano - Palazzo Tarugi - 1987 | Individuo e società nei secoli XV e XVI. Atti del XX convegno internazionale del centro di studi umanistici Montepulciano - Palazzo Tarugi - 1988*, a cura di GIOVANNANGIOLA TARUGI, Firenze, Olschki, 1990, pp. 203-220: 217-218.

36 RINALDO RINALDI, *Umanesimo e Rinascimento*, in *Storia della civiltà letteraria italiana*, diretta da GIORGIO BARBERI Squarotti, Torino, UTET, 1993, vol. II, pp. 1163, 1165.

La morte intervenne a troncargli un dialogo che doveva essersi fatto via via più difficile. Anche sotto l'influenza del predicatore di San Marco Girolamo Savonarola, Pico aveva abbandonato l'entusiasmo giovanile, condiviso con gli amici bolognesi, per le 'nozze' di eloquenza e filosofia, di poesia e religione, e aveva imboccato una strada più impervia lungo la quale lo Spagnoli (che non smise mai, fino alla morte, di esser poeta) non era disposto a seguirlo.



frater magister b. p. m. m. h. o. m. m. n. d. n. i.
Iohanne libella de bello logobandor. ar. ut
metra boary. et eptas sidonij. 1487 die
25 iunij.
Et ego fr. petrus gausserus Carmelita habeo
lac tantum contra gentiles: et Solim' de
mirabilibus mundi.

Fig. 1. ROMA. Archivio di Stato, Notai Capitolini 1294, c. 382v.

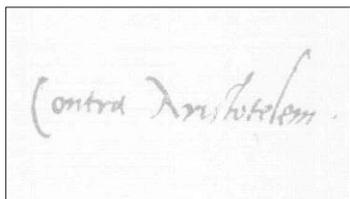


Fig. 2. FIRENZE. Biblioteca Nazionale Centrale, ms. II III 48, c. 116r (postilla marginale).

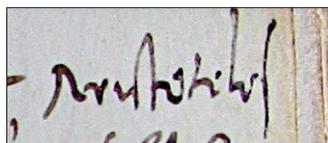
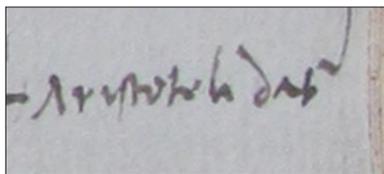


Fig. 3. MANTOVA. Biblioteca comunale Teresiana, ms. 796, cc. 19r, 25r (postille marginali)

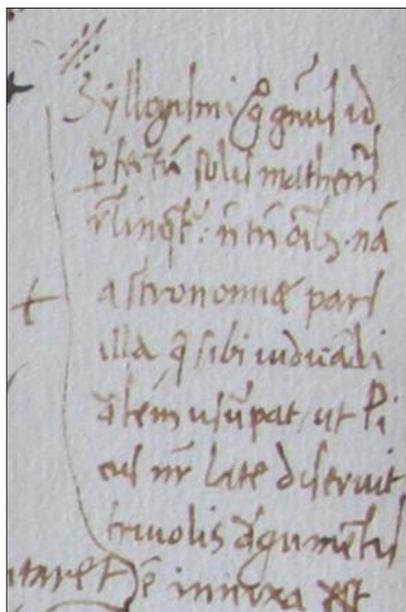


Fig. 4. MANTOVA. Biblioteca comunale Teresiana, ms. 796, c. 21r (postilla marginale).

Per una nuova edizione dei Carmina di Giovanni Pico

Il convegno di studi che si celebrò nel 1963, in occasione del quinto centenario della nascita di Giovanni Pico, oltre a rappresentare una tappa fondamentale per gli studi del filosofo mirandolano, sancì anche l'inizio della storia filologica dei *Carmina*.*

Fino ad allora si sapeva ben poco delle poesie latine scritte dal Pico; due soli testi erano stati editi in antiche edizioni: un componimento in esametri, la cosiddetta *Deprecatoria ad Deum* (incipit: *Alme Deus summa qui maiestate verendus*) era stato accolto nell'*editio princeps* del 1496¹ e nelle successive; un altro, l'elegia dedicata a Firenze in lode dell'amico Girolamo Benivieni, nell'edizione delle *Opere* di questi, uscita a Firenze nel 1519, per i tipi degli eredi di Filippo Giunta.² Altri tre carmi vennero editi nel 1913 da Gino Bottiglioni sulla scorta di un testimone della Biblioteca Medicea Laurenziana.³

* Un sentito ringraziamento va al prof. Alberto Bartola (Università "La Sapienza" di Roma) per i preziosi consigli forniti per la stesura di questo contributo. Indico qui le abbreviazioni bibliografiche relative alle edizioni delle opere di Pico e di Poliziano maggiormente citate nel presente contributo: G. PICO, *Opera* = IOANNES PICUS MIRANDULAE, *Opera omnia*, Basileae, ex officina Heinricpetrina, 1572; G. PICO, *De hominis dignitate* = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di EUGENIO GARIN, Firenze, Vallecchi, 1942; G. PICO, *Carmina latina* = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Carmina latina*, entdeckt und herausgegeben von WOLFGANG SPEYER, Leiden, Brill, 1964; A. POLIZIANO, *Opera* = ANGELUS POLITIANUS, *Opera quae quidem extitere hactenus...*, Basileae, apud Nicolaum Episcopium iuniorem, 1553; A. POLIZIANO, *Liber epigrammatum* = ANGELO POLIZIANO, *Liber epigrammatum Graecorum*, a cura di FILIPPOMARIA PONTANI, Roma, Storia e letteratura, 2002.

1 A c. VV vi r-v. Il componimento è tuttavia presentato anche da diversi manoscritti, i cui rapporti con le edizioni a stampa meritano di essere indagati.

2 Il componimento fu poi edito nelle due successive edizioni veneziane nel 1522 e nel 1524, rispettivamente stampate da Niccolò Zoppino e Vincenzo di Paolo e da Gregorio de' Gregori. Anche per questo componimento esistono, oltre alle stampe, alcuni testimoni manoscritti.

3 Si tratta del ms. 90 sup. 37; cfr. GINO BOTTIGLIONI, *La lirica latina in Firenze nella 2^a metà del secolo XV*, Pisa, Nistri, 1913, pp. 215, 219 sg.

Oltre a ciò, le principali informazioni erano note dal carteggio tra Pico e Poliziano:⁴ in particolare da una lettera datata marzo 1483 sappiamo che Giovanni inviò all'amico cinque libri di componimenti di carattere elegiaco.⁵ In una lettera successiva, probabilmente degli anni '90, Poliziano attestava di aver appreso con rammarico del fatto che il Mirandolano avesse bruciato i suoi versi giovanili,⁶ ad imitazione del gesto di Platone che aveva distrutto i suoi versi dopo l'incontro con Socrate, come attesta Apuleio.⁷

4 Lo scambio epistolare, con riferimento ai *Carmina*, è stato oggetto di diversi studi: cfr., tra gli altri, Eugenio Garin in G. PICO, *De hominis dignitate*, pp. 3-6; EUGENIO GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni, 1961, pp. 258-260; W. Speyer in G. PICO, *Carmina latina*, pp. 15-17; Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento (*Biblioteca Medicea Laurenziana. 4 novembre - 31 dicembre 1994*), catalogo a cura di PAOLO VITI, Firenze, Olschki, 1994, pp. 105-106, 108-111, 113; Filippomaria Pontani in A. POLIZIANO, *Liber epigrammatum*, pp. 217-219; ATTILIO BETTINZOLI, *La lucerna di Cleante. Poliziano tra Ficino e Pico*, Firenze, Olschki, 2009, pp. 13-24. Cinque sono le lettere a noi pervenute che Pico indirizza all'amico Poliziano, mentre le lettere di quest'ultimo indirizzate al Mirandolano sono tredici. In attesa di una pubblicazione dell'epistolario di Pico (cfr. FRANCESCO BORGHESI, *Tracce e congetture per un percorso nel genere epistolare: premessa a una recensio del carteggio picchiano*, «Schede umanistiche», 2000, nuova serie, n. 2, pp. 33-98; FRANCESCO BORGHESI, *Per la pubblicazione delle lettere di Giovanni Pico della Mirandola*, «Rinascimento», 2003, n. 43, pp. 555-567), per lo scambio epistolare tra i due umanisti si rinvia all'edizione delle lettere contenuta in G. PICO, *Opera* nonché in A. POLIZIANO, *Opera* (dove peraltro sono anche riportate le missive del Mirandolano).

5 G. PICO, *Opera*, p. 372: «Ioannes Picus Mirandula Angelo, s. Cum tenues Musas meas quibus dum per aetatem licuit de amoribus meis iocatus sum in libellos quinque digesserim, mitto te ad (*sic; rectius: ad te*) illorum primum, missurus reliquos, in hoc uno amicum experiar te non assentatorem...».

6 A. POLIZIANO, *Opera*, epistola I, 7, p. 6: «Angelus Politianus Ioanni Pico Mirandulae suo s.d. Audio te versiculos amatorios, quos olim scripseras, combussisse: veritum fortasse, ne vel tuo iam nomini, vel aliorum moribus officerent. Non enim puto, quoniam minus exierint apte, sicuti Plato suos dicitur...». Per quanto concerne la datazione della lettera, Pontani in A. POLIZIANO, *Liber epigrammatum*, pp. 217 sg., propone una data tarda (1493-94), sulla base di indizi interni alla missiva (il riferimento ad un passato lontano: «quos olim scripserat»; «quantum repeti memoria»), oltre che di tipo etico-filosofico, data la congruità della distruzione dei *Carmina* con l'adesione di Pico alla dottrina savonaroliana avvenuta negli anni '90.

7 Cfr. ALICE SWIFT RIGINOS, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings*

Il quadro mutò radicalmente nel 1963, quando al convegno tenutosi in quell'anno, Paul Oskar Kristeller presentò un manoscritto del XVI secolo, conservato a Washington, ma di origine ferrarese, contenente due carmi inediti;⁸ il codice era appartenuto a Battista Sarraco, dignitario presso la corte degli Este,⁹ e verosimilmente fu esemplato da Alessandro Sardi.¹⁰

L'anno successivo Wolfgang Speyer¹¹ pubblicò sulla base di un manoscritto vaticano, il Vat. Lat. 5225,¹² (di seguito: ms. V) e di un suo

of Plato, Leiden, Brill, 1976, pp. 46-48. Fonte diretta (cfr. A. POLIZIANO, *Liber epigrammatum*, p. 219) è verosimilmente APULEIO, *Apologia*, 10: «Platonis... cuius nulla carmina exstant nisi amoris elegia; nam cetera omnia, credo quod tam lepida non erant, igni deussit».

8 Washington, The Folger Shakespeare Library, ms V a 123. L'incipit dei carmi è il seguente: *Ergo sollicito moriar confecta dolore; Quid tibi saevitiae mecum est mea vita*. Cfr. PAUL OSKAR KRISTELLER, *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo* (atti del convegno internazionale. Mirandola, 15-18 Settembre 1963), Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, vol. I, pp. 35-133, part. 49.

9 P. O. KRISTELLER, *Sources*, cit., p. 49. Battista Sarraco o Saraco, di origine pavese, fu notaio o cancelliere ducale presso gli Este tra il 1541 e il 1561. L'identificazione del codice e l'attribuzione di questo al dignitario ferrarese collima con una testimonianza dell'umanista Gregorio Giraldi: cfr. infra, nota 28, nonché LILIO GREGORIO GIRALDI DA FERRARA, *Due dialoghi sui poeti dei nostri tempi*, a cura di CLAUDIA PANDOLFI, [Ferrara], Corbo, 1999, I, 2, 163 n. (p. 58) e II, 6, 393-400 (pp. 208-210).

10 L'attribuzione è di Kristeller e risale allo studio pubblicato nel 1976 (cfr. nota 19), p. 324, sulla scorta di confronti calligrafici operati da Walter Ludwig. Per un giudizio di Gregorio Giraldi sull'erudito ferrarese Alessandro Sardi (1530-1588), cfr. L. G. GIRALDI, *Due dialoghi*, cit., II, 6, 881 n. (p. 242); per un profilo biografico ed uno studio sulla sua attività bibliografica, si rinvia tra l'altro a GIANCARLO PETRELLA, *Libri e cultura a Ferrara nel secondo Cinquecento: la biblioteca privata di Alessandro Sardi. I*, «La Bibliofilia», 2003, anno CV, n. 3, pp. 259-289; ID., *Libri e cultura a Ferrara nel secondo Cinquecento: la biblioteca privata di Alessandro Sardi. II*, «La Bibliofilia», 2004, anno CVI, n. 1, pp. 47-83.

11 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Carmina latina*, entdeckt und herausgegeben von Wolfgang Speyer, Leiden, Brill, 1964.

12 Si tratta di un manoscritto composito, in quattro tomi; la parte contenente la sequenza di carmi pichiani (che occupano le cc. 797-714 nel tomo IV) reca espressamente la data 1562.

apografo di Münster, il cod. Nordkirchen 29 della Universitätsbibliothek, una sequenza di dieci carmi attribuiti a Pico.¹³

Negli atti del convegno pubblicati nel '65, Kristeller, in appendice alla sua relazione, proponeva, oltre ai componimenti del testimone di Washington, la stessa sequenza di dieci carmi editi da Speyer l'anno prima, ma sulla base di un ulteriore testimone, il ms. CLM 485 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco,¹⁴ (di seguito: ms. M), nonché altri carmi isolati, desunti rispettivamente da un testimone vaticano, uno ferrarese, uno di Iesi ed uno di Parma¹⁵; complessivamente i componimenti editi

13 In una nota a c. 797r del ms. V si legge: «ex uetusto exemplari descripta: cuius uir summo splendore, ac summa uirtute praeditus, Constantius Landus, Complani comes, mihi Romae benigne potestatem fecit. M. D. LXII». Nel manoscritto di Münster, a margine della c. 269r, si trova un'altra nota marginale, attribuita da Speyer al principe-vescovo Ferdinando von Fürstenberg (1626-1683), dove è scritto: «Paulus Manutius ex uetusto exemplari Constantij Landi Complani Comitum, anno MD LXII, Romae descripta, cum caeteris suis miscellaneis manu exaratis Bibliothecae Vaticanae intulit». Da tali note è possibile ricostruire la storia dei due codici: il manoscritto Vaticano potrebbe essere appartenuto a Paolo Manuzio, a sua volta copiato da un codice, perduto, dell'umanista piacentino Costanzo Landi (1521-1564). Dal Vaticano fu poi copiato l'altro codice, appartenuto al Fürstenberg, verosimilmente negli anni della permanenza presso la corte papale del prelado tedesco (1652-1661). Cfr. G. PICO, *Carmina latina*, pp. 8-10.

14 Il codice contiene la sequenza di componimenti picchiani alle cc. 53v-66r. A c. II r-v, il manoscritto reca una lettera (datata *Quarto idus Julii MDLX. Florentiae*) del letterato piacentino Lodovico Domenichi (1515-1564) a Federico Fugger, identificato in Sigmund Friedrich Fugger (1542-1600), vescovo di Regensburg in P. O. KRISTELLER, *Sources*, cit., p. 50 n. (identificazione ribadita anche nel successivo studio del 1975 - cfr. nota 19 -, pp. 307, 314). Ciò proverebbe, sempre secondo il Kristeller, che il codice sia stato donato al Fugger in occasione di una sua visita a Firenze, e che l'omaggio sia stato commissionato da Cosimo de' Medici, protettore del Domenichi. Cfr. GOTZ FREIHERR VON POLNITZ, *Fugger und Medici. Deutsche kaufleute und handwerker in Italien*, Leipzig, Koehler & Amelang, [1942].

15 Si tratta dei seguenti codici: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2836; Ferrara, Biblioteca Comunale Ariostea, classe. I, n. 396; Iesi, Biblioteca Comunale Planettiana, ms. 394; Parma, Biblioteca Palatina, cod. Parm. 1198. Il carme del manoscritto ferrarese, *Carmina Phoebee dictant tibi culta sorores*, fu edito anche in Poeti Estensi del Rinascimento, a cura di SILVIO PASQUAZI, Firenze, Le Monnier, 1966.

da Kristeller erano 15.¹⁶ Le due edizioni, pressoché contemporanee ed autonome, destarono interesse tra gli studiosi: prova ne sono le diverse recensioni pubblicate in quegli anni:¹⁷ sta, comunque, di fatto che nel fare di tre anni la conoscenza sulle poesie latine di Pico sopravvissute era divenuta pressoché completa e negli anni successivi poche, anche se importanti, scoperte filologiche avrebbero ancora arricchito il novero dei *Carmina* di Giovanni. Le questioni di natura filologica emerse dalle recensioni¹⁸ e la scoperta di qualche altro testimone portarono Kristeller, una decina di anni dopo, a riprendere gli studi sul Pico poeta latino in due saggi usciti rispettivamente nel 1975 e nel 1976.¹⁹ Nel primo lavoro, egli proponeva una nuova collazione dei testi da lui editi e pubblicava un componimento inedito, sulla base di due testimoni,²⁰ un codice di Treviso

16 Per l'elenco esaustivo degli *incipit* in rapporto ai testimoni, si vedano le tavole in appendice.

17 L'edizione di Speyer ebbe diverse recensioni: HENRY SPITZMULLER, *Une nouvelle édition des Carmina de Pic de la Mirandole (1463-1494)*, «Revue des études latines», 1965, n. 42, pp. 193-197; PAUL KLOPSCH, rec. in «Anzeiger für die Altertumswissenschaft», 1966, n. 19, pp. 122 sg.; WILLIAM LEONARD GRANT, rec. in «Renaissance news», 1965, anno XVIII, n. 3, pp. 218-220; le due edizioni di Speyer e di Kristeller furono, altresì, recensite contestualmente: AGOSTINO SOTTILI, rec. in «Romanische Forschungen», 1966, n. 78, pp. 165-169; HERMANN GOLDBRUNNER, *Zu den Gedichten des jungen Pico della Mirandola*, «Archiv für Kulturgeschichte», 1967, n. 49, pp. 105-110.

18 In particolare cfr. le recensioni di Grant e Sottili, che proposero alcuni interventi testuali; quest'ultima inoltre propose uno *stemma codicum*.

19 PAUL OSKAR KRISTELLER, *The Latin poems of Giovanni Pico della Mirandola: a supplementary note*, in *Poetry and poetics from ancient Greece to the Renaissance. Studies in Honor of James Hutton*, edited by G. M. Kirkwood, Ithaca - London, Cornell University Press, 1975, pp. 185-206, poi in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters. III*, Roma, Storia e letteratura, 1993, pp. 305-321, cui si fa riferimento per la numerazione delle pagine); PAUL OSKAR KRISTELLER, *Giovanni Pico della Mirandola and his latin poems: a new manuscript*, «Manuscripta», 1976, n. 20, pp. 154-162, poi in ID., *Studies in Renaissance Thought*, cit., pp. 323-331, cui si fa riferimento per la numerazione delle pagine.

20 Il componimento (inc. *Cur sic assiduo corrumpis lumina fletu*) era stato rintracciato nel Cod. 41 della Biblioteca Comunale di Treviso; tuttavia Goldbrunner, nella sua recensione del 1967 (vedi nota 17) aveva già segnalato la presenza dello stesso componimento, evidentemente sfuggito a Speyer, nel Vat. Lat. 5225 (t. IV, c. 982rv).

(di seguito: ms. T) e il manoscritto Vaticano già utilizzato da Speyer per la sua edizione del 1964, ma posto in una sezione a parte rispetto a quella della sequenza di dieci carmi sopra ricordati.

Nello studio uscito l'anno successivo, Kristeller presentava un nuovo importante codice della Biblioteca Estense-Universitaria di Modena²¹ (di seguito: ms. E), contenente tre componimenti già noti attraverso altri testimoni, ma in una lezione connotata da importanti varianti d'autore: queste attestavano una fase di elaborazione verosimilmente precedente a quella dei manoscritti già editi. Un esempio significativo del lavoro di Pico è esemplificabile nel brano sotto riportato dal primo della sequenza di dieci componimenti riportati dai mss. M e V (in corsivo sono evidenziate le varianti):

Incipit: Si qua meis, ut lector erunt, errata libellis

Mss. M e V (vv. 57-74)

[...]

At nostrae quaecunque magis valere lucernae
 Versarunt Stagiri nil nisi *docta* [dicta ms. V] senis,
Et quid Sicaniae sensit telluris alumnus,
Et quid inexplicitus sensit Anaxagoras. 60

Atque alii quoscunque tulit fecunda vetustas,
 Sive ea Graia fuit, sive Latina fuit.

Hoc studium semper nobis preciosius, idque
 Quod fuit, una mihi nunc quoque cura manet.

Est cura abstrusas rerum cognoscere causas, 65
 Cum veri hoc unum sit sapientis opus.

Et modo pugnantes pacis sub foedera sectas
Ducere et ancipites dissolvisse dolos,

Et modo quae brevior quicquam collegit in arcum*
Effusa in plures explicuisse modos. 70

Ms. E (vv. 57-72)

[...]

At nostrae quaecunque magis valere lucernae
 Versarunt Stagiri nil nisi *scripta* senis,
Aut alios quoscunque tulit fecunda vetustas
 Sive ea Graia fuit, sive Latina fuit. 60

Hoc studium semper nobis preciosius, idque
 Quod fuit, una mihi nunc quoque cura manet.

Est cura abstrusas rerum cognoscere causas,
 Cum veri hoc unum sit sapientis opus,
Et dicta hinc illinc pignantibus ardua sectis 65
Volvere et antiquos consuluisse libros.

Quicquid Sicaniae sensit teluris alumnus,
Quicquid inexplicitus sensit Anaxagoras,
 Quae fuerint tanti meditor primordia mundi,
 Quis faber aut quanam subdita materies. 70

21 Si tratta del ms. Est. ital. 1797 (= α.0.10.15); i componimenti interessati sono i seguenti: *Ergo sollicito moriar confecta dolore* (già noto attraverso il manoscritto di Washington); *Si qua meis, ut lector erunt, errata libellis*, nonché *O quisquis teneros, iuvenis, sectari amores* (noti attraverso il manoscritto di Monaco e il Vat. Lat. 5225).

Quae fuerint tanti meditor primordia mundi, Quis faber, aut quanam subdita materies. Iapetionides spirarit an aethera limo, An magis in veris Iuppiter Elysiis. [...]	Iapetionides spirarit an aethera limo, An magis in veris Iuppiter Elysiis. [...]
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------

* id est *quisquam*

Più recentemente, nel 1990, fu pubblicato un epigramma sepolcrale attribuito a Pico, mutilo della parte finale, dedicato al cognato, Leonello Pio da Carpi, marito di Caterina Pico e padre dell'umanista Alberto III. Il testimone è costituito da una carta sciolta conservata alla Biblioteca Ambrosiana di Milano.²² Ecco il testo:

Siste gradum quicumque venis, breve perlege carmen;
Post rogo tende graves per mea membra pedes:
Sum Leonellus ego, quem protulit alta Piorum
Stirps: veteres titulis, quam decorastis avi
Arte [

Di un'altra carta sciolta, contenente il carme in esametri *Caesaris Euride*

22 VILMO CAPPI, *Un brevissimo testo latino sepolcrale per Lionello Pio attribuito a Giovanni Pico della Mirandola*, «Quaderni della Bassa Modenese. Storia, tradizione, ambiente», 1990, anno IV, n. 2 = n. 18, pp. 78 sg. Il testimone è conservato presso la Biblioteca Ambrosiana, Archivio Falcò Pio di Savoia, Sezione I, n. 493 (vecchia numerazione 459) / 9. Il carme è preceduto dall'attribuzione: «Jo.^{is} Della mirandula». Al v. 3, per motivi metrici si propone, rispetto al testimone, l'inversione dei termini *ego* e *Leonellus*. In questo caso, come per il carme *Caesaris Euride Constanti filia furtim* di cui si dirà sotto, può avvallare l'ipotesi di originalità del componimento la provenienza, poiché un significativo nucleo dei documenti dell'Archivio Falcò Pio di Savoia proviene proprio dalla casata dei Pio imparentata con i Pico: cfr. CECIL H. CLOUGH, *The Pio di Savoia Archives*, in *Studi offerti a Roberto Ridolfi*, a cura di BERTA MARACCHI BIGIARELLI e DENNIS E. RHODES, Firenze, Olschki, 1973, pp. 197-222; UGO FIORINA, *Inventario dell'archivio Falcò Pio di Savoia*, Vicenza, Neri Pozza, 1980, p. 116.

Constanti filia furim, già edito da Kristeller sulla scorta di un testimone parmense, fu data notizia nel 1996 (e su questo si tornerà oltre).²³

Ad oggi, in definitiva, i componimenti noti sono poco più che una ventina, compresi i testi di cui esistono varianti: oltre a quelli presenti nel ms. E, anche il testimone di Iesi propone infatti un epigramma che sarebbe variante di un altro distico presente nella sequenza proposta da M e V:

Mss. M e V	Ms. I
Me vatem, si sum, fecit me Pleona: plectrum Illius est oculus, sum lyra, pulsat amor.	Me fecit vatem, si sum, Phillis mea: plectrum Illius est oculus, sum lyra, pulsat Amor.

Di tali carmi, due sono in esametri (la cosiddetta *Deprecatoria ad Deum* e *Caesaris Euride Constanti filia furtim*), mentre la maggior parte è in distici elegiaci, né tuttavia manca il ricorso a soluzioni metriche più ricercate, quali il verso asclepiadeo minore (*Nunc cancri octipedis brachia Cynthius*) e il sistema archilocheo primo (*O Pater aeterno qui saecula volvis ab aevo*).

Comunque, se con gli anni '90 si è consolidata la conoscenza della tradizione manoscritta dei *Carmina pichiani*, la riflessione filologica si è sostanzialmente fermata agli anni '80, con alcuni importanti studi di Scevola Mariotti²⁴ e di Alessandro Perosa.²⁵

23 ALBERTO CALCIOLARI, *Sull'attività di Giovanni Francesco Pico, riordinatore degli scritti dello zio Giovanni*, «Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi», 1995-1996, n. 15, pp. 423-438.

24 SCEVOLA MARIOTTI, *Per una nuova edizione dei carmi latini di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca. III.1*, Firenze, Olschki, 1983, pp. 311-323; ID., *Varianti d'autore e varianti di trasmissione*, in *La critica del testo. Problemi di metodo ed esperienze di lavoro (atti del Convegno di Lecce, 22-26 ottobre 1984)*, Roma, Salerno, 1985, pp. 97-111, part. 108-111.

25 ALESSANDRO PEROSA, *Noterelle pichiane*, in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca. III.1*, cit., 1983, p. 327-352, poi in ID., *Studi di filologia umanistica. III. Umanesimo italiano*, a cura di PAOLO VITI, Roma, Storia e letteratura, 2000, pp. 175-201.

I due studiosi, oltre ad affrontare le problematiche reative alle tradizione (ripartendo dai lavori di Kristeller) e a quelle d'autore, emerse con la scoperta del ms. E, hanno dedicato una specifica attenzione ad alcune questioni, in parte tuttora aperte, tra le quali segnalo in particolare:

1. l'autenticità dei componimenti;
2. le problematiche di interpretazione inerenti alcuni componimenti.

Tali questioni rappresentano, in definitiva, un importante banco di prova per una nuova edizione dei *Carmina* di Pico.

Per quanto riguarda la questione dell'autenticità dei componimenti latini di Pico, va rilevato che, fatti salvi i due componimenti editi in pubblicazioni antiche, fa fede principalmente l'attribuzione recata sui testimoni;²⁶ raramente corroborano l'attribuzione elementi interni (ed è il caso di due componimenti, compresi nella sequenza dei mss. V e M, che contengono elementi autobiografici²⁷) o elementi esterni (come la testimonianza di Giraldo Cinzio nei *Dialogi duo de poetis*, dove si fa riferimento ai componimenti del manoscritto di Washington²⁸).

26 Nei mss. M e V è riportata l'intestazione *Ioannis Pici Mirandulae [...] carmina*; sul manoscritto ferrarese è riportata un'intestazione più semplice: *Ioannes Mirandulensis Prothonotarius*; solamente *Picus* nel Vat. lat. 2836.

27 Il carme *Quid me nequitiae damnas? Quid dicis inertem* è basato su precisi riferimenti all'oroscopo di Pico, mentre il componimento *Castra licet teneant pictis fulgentia signis* è strutturato sul raffronto tra la vita di Giovanni, dedita agli studi, e quella del fratello maggiore Galeotto, uomo d'arme.

28 Vedi sopra, note 9 e 10. L. G. GIRALDI, *Dialogi*, cit., I, 2, 148-165 (pp. 56-58) «... [Ioannes Picus] versus quoque multos composuit, atque in primis elegiarum libros, quibus adolescentiae suos amores complexus est, in quibus miram fuisse facilitatem atque affectus audivi; hos tamen ille divi Platonis exemplo maturiore iuventa, Vulcano consecrata, igni absumpsit, id quod factum epistola et pulchro Graeco epigrammate Politianus [cfr. A. POLIZIANO, *Opera*, epistola I, 7, p. 6] conqueritur; non nullae tamen ad huc eius ipsius elegiae leguntur, quae bonorum quorundam amicorum custodia ex illo, ut sic dicam, incendio superfuerunt, in quibus quaedam pellucens atque rotunda constructio cernitur, quae mirabile reliquarum desiderium iniiciunt; extat ipsius elegia in Benivenii poetae Florentini eclogas patrio illius sermone compositas, item altera ad Deum opt(imum) maximum deprecatoria; *has praeter unam et alteram pereleganti carmine scriptas puellis Martiae et Phyllidi Sarrachus ostendit mihi scriba et poeta nobilis; habent et alii alias quos inter quasdam Thebaldeus noster*». *Martia* e *Phyllis* sono i

Tuttavia, l'attenzione degli studiosi ha riguardato due testi in particolare: *Ingentes parvo versas sub pectore fastus* (cosiddetto *In Pygmeum*) e *Caesaris Euride Constanti filia furtim*.

Per quanto riguarda il primo, Alessandro Perosa, nel suo studio del 1983, dimostrò, con una scrupolosa e convincente indagine, che il componimento fosse da attribuire a Lorenzo Lippi di Colle Val d'Elsa ed indirizzato a Bartolomeo da Pratovecchio.

Per quanto riguarda, invece, l'altro componimento, la questione dell'autenticità potrebbe non essere chiusa. Ecco il testo:²⁹

Caesaris Euride Constanti filia furtim	
Manfredo nubit claro, poenaeque timore	
Parthenopen iuxta vecti littusque Rhavennae	
Vestibus ignotis nemorosa in valle residunt.	4
Venit eques comitatus anu servisque duobus	
Coniugeque Euride, longisque erroribus una	
Defuncti tandem iuncos tenere palustres	
Hinc Mutinae, hinc Lepidi spectantes moenia terrae.	8
Inter pastores, armenta gregesque morantur,	
Euride latitans cultu et Manfredus agresti	
Seque gerunt tanto moderamine, regulus una	
Totius ut pagi voce appelletur uterque.	12
Missus in auxilium Manfredus Caesaris acer,	
Digna suis factis accepit praemia ab ipso	
Caesare, factus eques primo, mox quicquid agrorum	
Inter erat Situlam atque Padum pro munere grato.	16

nomi delle due donne menzionate nei componimenti.

29 Sono state omesse le note interpretative in italiano, inserite nel testo ogni quattro versi, verosimilmente estranee al componimento, che si possono leggere nell'edizione di P. O. KRISTELLER, *Sources*, cit. Sulle questioni legate al presente componimento rinvio ad un mio recente contributo: ALBERTO CALCIOLARI, *Quarantoli, Matilde e i figli di Manfredo in un carme attribuito a Giovanni Pico della Mirandola*, in *Pieve di Quarantoli. 1114-2014. Nove secoli per una rinascita (atti della Giornata di studio, 20 settembre 2014)*, a cura di BRUNO ANDREOLLI e UBALDO CHIAROTTI, Mirandola, Gruppo Studi Bassa Modenese, 2016, pp. 37-52.

Euridem iussam cum natis Caesar adesse, Complexu recipit blando, castellaque et agros Dans pueris, multam ob prolem vocat inde parentem	
Mirandam: hinc tanti est Mirandula nominis heres.	20
Coniugio hoc nati bis quattuor usque adeo almam Auxerunt sobolem et tantos genere nepotes Quadraginta mares numero, ut sibi patria condant	
Moenia, quis positum est Quarantula curia nomen.	24
Manfredi genus eximium dilexit amore Posteritas miro, multique ab origine reges Insignes tribuere notas, servavit et auxit	
Quas Mathyldis opum dives clarissima factis.	28

Il carme fu edito per la prima volta da Kristeller nel 1965, come sopra ricordato, sulla base di un manoscritto della Biblioteca Palatina di Parma. Lo stesso Kristeller, tuttavia, nei successivi studi prese le distanze dal componimento, giudicandolo spurio; dello stesso avviso fu Mariotti.³⁰

Questi giudizi, sebbene non motivati espressamente dai due studiosi, sono condivisibili ed evidentemente fondati su ragioni di ordine stilistico: come si dirà anche oltre, il Pico compositore dei *Carmina* normalmente dialogava con la parola dei classici - di cui conosceva bene la lezione - mediante densi legami intertestuali. Questo testo, invece, si limita a proporre una sorta di parafrasi in versi del mito delle origini della famiglia Pico, così come narrato nell'incipit della *Chronica della Mirandola et della nobilissima progenie delli figlioli di Manfredi della corte di Quarantola* di Ingrano Bratti (1325 circa-1400).³¹ Secondo questa narrazione, la casata

30 Cfr. P. O. KRISTELLER, *A supplementary note*, cit., p. 306 n.: «... the Parma poem, which I consider to be apocryphal...» e p. 315: «The poem is of doubtful authenticity»; ID., *A new manuscript*, cit., p. 324 n., dove il componimento è ancora definito «obviously apocryphal»; concorda con Kristeller S. MARIOTTI, *Per una nuova edizione*, cit., p. 312 n. che definisce il carme «sicuramente apocrifo».

31 Sul giurista Ingrano Bratti e sulla sua *Chronica*, si rinvia alla voce curata da Lino L. Ghirardini nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, nonché alla scheda curata da Bruno Andreolli nel *Repertorio della cronachistica emiliano-romagnola (secc. IX-XV)*, a cura di BRUNO ANDREOLLI, DANIELA GATTI, ROBERTO GRECI, GHERARDO ORTALLI,

alla quale apparteneva Giovanni proveniva dall'unione di Euride, figlia dell'imperatore Costanzo, con il nobile Manfredò.

Nuovi spazi di riflessione su questo carme si sono aperti a seguito dell'identificazione di un altro testimone³² del componimento: si tratta di una carta sciolta, vergata con una grafia attribuibile al tardo Quattrocento o alla prima metà del Cinquecento, conservata, come detto sopra, alla Biblioteca Estense-Universitaria di Modena, nel fondo Campori.³³ Essa deriva da un manoscritto perduto, e lì il carme viene esplicitamente attribuito al "divino Pico": il testo del carme è infatti preceduto da queste parole:

Per meglio intendere qual sia stata l'opponione del Divino Giovanni Pico, di questa sua illustre progenie, registreremo nel presente capitolo, come havemo promesso nel proemio, questi suoi versi latini qui seguenti videlicet

La provenienza del testimone è significativa: infatti esso, assieme ad altri documenti anche frammentari, proviene dalla cosiddetta "filza Q" del Convento dei Padri Minori Osservanti di Mirandola, soppresso nel 1810; i materiali contenuti in tale filza arrivarono al marchese Campori, e quindi alla Biblioteca Estense-Universitaria, dal Padre Giacinto Paltrinieri, erudito locale di Mirandola. I documenti della filza corrispondevano in buona parte a materiali raccolti dallo scoppio del torrione del castello di Mirandola (1714), dove era stata inopinatamente collocata, oltre ad una parte dell'archivio dei Pico, anche la polveriera.³⁴

LORENZO PAOLINI, GIANFRANCO PASQUALI, ANTONIO IVAN PINI, PAOLO ROSSI, AUGUSTO VASINA, GABRIELE ZANELLA, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1991, pp. 222-225; la cronica è stata edita in INGRANO BRATTI, *Cronaca della Mirandola, dei figli di Manfredò e della corte di Quarantola, continuata da Battista Papazzoni*, Mirandola, Gaetano Cagarelli, 1872; ristampa anastatica: Mirandola, Fondazione Cassa di risparmio di Mirandola, 2011.

32 Cfr. nota 23.

33 Modena, Biblioteca Estense-Universitaria, Codici Campori, append., n. 1141 (cass. 105), c. 141.

34 La segnatura "Q" ricorre come in questa carta sciolta così in diversi documenti

Altre osservazioni possono essere condotte sulla grafia della carta: la mano che l'ha esemplata, infatti, è la stessa che ha vergato la maggior parte dei manoscritti testimoni dei *Commenti ai Salmi* di Pico,³⁵ databili tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo. Sempre alla stessa mano è attribuibile una lettera conservata all'archivio di Stato di Modena di Giovanni Francesco II Pico, nipote di Giovanni, indirizzata al duca d'Este e datata 16 settembre 1531.³⁶ Sulla base di questi dati è possibile quindi attribuire la stesura del testimone modenese del carme, come degli altri manoscritti sopra ricordati, ad un collaboratore di Giovanni Francesco.

e manoscritti di argomento picchiano o comunque mirandolese, conservati nel Fondo Campori della Biblioteca Estense-Universitaria di Modena; sulla filza Q del convento dei Padri Minori Osservanti, cfr. ANGELO SPAGGIARI, *L'archivio dei Pico della Mirandola*, in *Mirandola e le terre del basso corso del Secchia dal Medioevo all'Età contemporanea*, Modena, Aedes muratoriana, 1984, vol. 2, pp. 335-344, part. 341; ALBERTO CALCIOLARI, *Il Commento ai Salmi di Giovanni Pico della Mirandola*, «Atti e memorie della Deputazione di Storia patria per le antiche Provincie modenesi», 1995, serie XI, n. 17, pp. 121-162, part. pp. 130-131, n. Per quanto concerne la figura di G. Paltrinieri e la sua raccolta documentaria, confluita in quella del Campori, cfr. FELICE CERETTI, *Biografie mirandolesi. III. P-R*, Mirandola, Candido Grilli, 1904, pp. 3-20; GIOVANNI VERONESI, *Quadro storico della Mirandola e della Concordia*, Modena, Minghetti, 1847, pp. 212-217; ristampa anastatica a cura di GINO MANTOVANI e MARIELLA TORO, Mirandola, ARCI Nova, 1990.

35 Si tratta di cinque codici: Cremona, Biblioteca Statale, deposito Libreria Civica, ms. AA 1, 81 (*Commento al Salmo XLVII*); Berlin, Kupferstichkabinett, ms. Cimori n. 16 (*Commento al Salmo VI*); Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 17982 (*Commento al salmo X*); Ferrara, Biblioteca Comunale Ariosteana, ms. classe II, n. 26 (*Commenti ai Salmi XI, XVII e XVIII*); Cambridge (Massachusetts), Harvard University Library, ms. Typ. 68, già Norton 2004 (*Commento al Salmo L*). Cfr., tra l'altro, EUGENIO GARIN, *Il commento ai Salmi. Le parti inedite*, in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni, 1961, pp. 241-253; A. CALCIOLARI, *Il Commento ai Salmi*, cit., p. 128 sgg.; Id., *Sull'attività*, cit.; Id., *Il manoscritto cremonese del Commento al Salmo XLVII di Giovanni Pico della Mirandola*, in *La biblioteca dei Pico nel Palazzo ducale di Mirandola. Il catalogo del 1723*, a cura di GIORGIO MONTECCHI, Mirandola, Gruppo Studi Bassa Modenese, 2006, pp. 101-106; altre informazioni nell'edizione dei *Commenti ai Salmi* curata da Antonino Raspanti (Olschki, 1997).

36 Modena, Archivio di Stato, Carteggio principi esteri, Mirandola, busta 1220/1.

Questo è un dato importante, perché il nipote fu il primo editore delle opere dello zio e queste testimonianze potrebbero rappresentare parte di un lavoro di risistemazione e riordino delle carte lasciate da Giovanni alla sua morte, voluto e supervisionato appunto da Giovanni Francesco.³⁷

In definitiva, anche se queste informazioni non possono garantire l'autenticità del componimento, tuttavia ci consentono di stabilire che, nel corso del Cinquecento, esso fosse noto negli ambienti della corte di Mirandola (e, con ogni probabilità, al nipote della Fenice) e, altresì, che esso fosse considerato autentico, o che quanto meno venisse attribuito a Giovanni da chi aveva fatto esemplare il testimone ora conservato alla Biblioteca Estense-Universitaria.

Accanto alla questione dell'autenticità dei carmi, come si è detto, un banco di prova significativo per una nuova edizione delle poesie latine di Pico è rappresentato dai problemi di interpretazione di determinati passi.

Scevola Mariotti, nel suo studio del 1983,³⁸ aveva, in particolare preso in esame un epigramma, costituito da un distico, che per una sua certa oscurità, aveva definito «quasi indovinello».

Il carme è trådito da un unico testimone, il ms. Vat lat. 2836, appartenuto al Card. Angelo Colocci (1474-1549) che lo riporta alla c. 7r e, ancora, alla c. 11 r;³⁹ l'attribuzione è dovuta alla semplice indicazione del nome, *Picus*, che precede il testo:

37 Cfr., tra l'altro, A. CALCIOLARI, *Sull'attività*, cit.; per i rapporti tra i due Pico, cfr., tra gli altri, CHARLES B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico Della Mirandola (1469-1533) and His Critique of Aristotle*, The Hague, M. Nijhoff, 1967, pp. 12 sgg.

38 S. MARIOTTI, *Per una nuova edizione*, cit., pp. 324 sg.

39 SAMY LATTÈS, *Recherches sur la bibliothèque d'Angelo Colocci*, «Mélanges de l'École française de Rome», 1931, n. 48, pp. 308-344, part. 332, 342. Il codice riunisce materiali eterogenei (fascicoli di appunti, lettere...), contenenti prevalentemente componimenti poetici di classici e umanisti, raccolti o anche copiati direttamente dal Colocci nell'ambito della sua attività di studioso e cultore di letteratura; le cc. 7r e 11r recano, disposti nello stesso ordine, i medesimi componimenti degli umanisti Girolamo Donati, Giovanni Pico, Ermolao Barbaro e Falcone Sinibaldi: nel secondo caso la scrittura è particolarmente corsiva; ciò fa supporre che a c. 7r i componimenti siano stati trascritti dalla c. 11r, che dovette fungere quindi da minuta.

Tres uno servas, tres uno in corpore perdis:
Si cadit, illa cadet; si cadit illa, cadam.⁴⁰

Per tentare di individuare un percorso interpretativo, credo sia importante una premessa: come si è già ricordato, Pico nella costruzione dei suoi carmi non esita (e la cosa è evidente in particolare nei dieci componimenti della sequenza proposta dai mss. V e M) a dialogare con la parola dei classici, intrecciando fitti legami intertestuali con i modelli della latinità; uso peraltro normale per i poeti umanisti. Così nei carmi di Pico grazie a questo ricorso alla tecnica dell'allusività, echeggia la parola di Ovidio e Properzio, ma anche di Virgilio, Tibullo, Lucrezio; ed ancora di Lucano, Stazio, Claudiano, Silio Italico. Né mancano riferimenti ai contemporanei, come il Tito Vespasiano Strozzi degli *Eroticon libri* e il Landino della Xandra.⁴¹

Ciò detto, un'ipotesi di interpretazione dell'epigramma può fondarsi sul secondo verso, che rimanda a Prop. 2, 28, 42: «Viuam, si uiuet; si cadet illa, cadam»; e verosimilmente proprio questa elegia rappresenta l'archetipo che ispirò il componimento picciano. Il poeta latino nel suo carme si rivolgeva a Giove invocando la salvezza dell'amata, in pericolo di vita per la malattia; nel v. 42 egli affermava che non avrebbe potuto sopravvivere alla morte della sua donna: se ella fosse morta, pure egli l'avrebbe seguita. Che il modello ispiratore di Pico fosse proprio il carme di Properzio, è suffragato poi anche dal richiamo di tessere verbali: in particolare l'uso di *perdo*, che ricorre al v. 7 («Hoc perdit miseris, hoc perdidit ante puellas»).

40 Nel secondo emistichio del v. 2, la lezione proposta dal manoscritto a c. 7r è «si cadit illa», mentre a c. 11r il verbo (all'indicativo presente) è corretto da «si cadet illa», verosimilmente dalla stessa mano; l'archetipo properziano propone *cadet*; tuttavia la lezione *cadit* appare preferibile perché è improbabile che autore accettasse l'accostamento cacofonico di due *cadet* nella parte centrale del verso, mentre appare plausibile l'alternarsi dei due verbi all'indicativo presente nelle protasi (*cadit... cadit*) e dei due futuri nelle apodosi (*cadet... cadam*).

41 Sui legami intertestuali di Pico già si espresse Speyer nell'introduzione alla sua edizione (pp. 22 sgg.); anche se un nuovo lavoro di edizione non può prescindere da una puntuale ed esaustiva ricostruzione delle fonti dei *Carmina*.

Sulla scorta di tali informazioni, è possibile congetturare - con le dovute prudenze del caso - un percorso interpretativo del distico: anche Pico, nell'esametro, si rivolge a Dio (che sarebbe il soggetto dei due verbi, *servas e perdis*), il quale ha il potere di salvare simultaneamente tre persone, richiamate nel pentametro: si tratterebbe del poeta (soggetto di *cadam*), *illa*, da identificare con l'amata, ed un terzo uomo, soggetto del primo *cadit*, la cui identità resta indefinita. Ciò detto, è possibile che il distico alluda ad un amore non corrisposto del poeta verso una donna, che ama un terzo e dalla cui salute dipende quella della donna e, quindi, secondo il dettato properziano, del poeta.

Resta tuttavia evidente che se da un lato Pico si rifà all'esempio classico (v. 2), d'altra parte prende, contestualmente, le distanze dai modelli offerti dalla parola degli antichi, rielaborando e complicando, nello specifico, il *topos* delle due anime in un corpo (di matrice ovidiana oltre che properziana⁴²): infatti non sono più due ma tre le persone i cui affetti e, quindi, i cui destini sono legati reciprocamente. Pico, nel rapido spazio del distico, sviluppa così un gioco, dall'effetto straniante, di richiami e di prese di distanza, di adesioni al modello antico e di libere reinterpretazioni. Il tutto accompagnato da un notevole e quasi insistente utilizzo degli strumenti retorici, scandito entro un gioco di simmetrie ed equilibri: a sottolineare la reciprocità e l'indissolubilità del destino dei tre personaggi, infatti, i due versi sono connotati dall'uso dell'anafora (*tres uno... tres uno; si cadit... si cadit*) associata al poliptoto e al chiasmo del secondo verso, nonché alla paronomasia *corpore perdis*.

Se i legami intertestuali possono svolgere una significativa funzione di strumento di interpretazione, esistono tuttavia casi particolari dove allo studio della tecnica dell'allusività si associano significative implicazioni filologiche.

42 Sul *topos* secondo cui gli amanti (o amici fedeli) sono due anime in un corpo, cfr. ad esempio PROPERZIO, *Elegie libro II*, introduzione, testo e commento di PAOLO FEDELI, Cambridge, Francis Cairns, 2005, p. 803, dove si rinvia tra gli altri a OVIDIO, *Amores*, 2, 13, 15: «in una parce duobus»; PSEUDO TIBULLO, 3, 10, 19-20: «Phoebe, fave: laus magna tibi tribuetur in uno | corpore servato restituisset duos»; OVIDIO, *Heroides*, 11, 60: «vive nec unius corpore perde duos»; ID. *Metamorfosi*, 11, 388: «animas... duas ut servet in una».

Il carme *Si qua meis, ut lector erunt, errata libellis* (cfr. supra, citato sopra, p. 96-97) propone, nel seguente verso, una lezione sicuramente scorretta:

Iapetionides spirarit an aethera limo,

Il raro patronimico (il gigante Giàpeto era padre di Prometeo, oltre che di Atlante e di Epimeteo) andrebbe corretto nella sua lezione giusta che è *Iapetionides*, ed anche dal punto di vista metrico il testo verrebbe sanato. Tuttavia per comprendere la natura di quell'errore occorre risalire alla fonte.

Quella parola, nella poesia latina, si riscontra in pochi luoghi, tra cui OVIDIO, *Metamorfosi*, 4, 632 e CLAUDIANO, *In Eutropium*, 2, 491; la fonte del verso è comunque quest'ultima, e ciò è evidente anche per la presenza di tessere verbali comuni al testo picchiano.⁴³ Sappiamo per certo che Pico possedeva un esemplare dell'incunabolo di Claudiano, anche se non è nota l'edizione;⁴⁴ essa, tuttavia coincide con ogni probabilità con quella di Vicenza del 1482;⁴⁵ ora, la lezione proposta da quell'edizione (carta d6v) è *Iapetiomas*; su quella parola evidentemente Pico intervenne correggendo la *m* in *ni*. Così vi è motivo di credere che la lezione, apparentemente errata, fosse proprio quella voluta dal poeta.

43 CLAUDIANO, *In Eutropium*, 2, 490 sgg.: «Namque ferunt geminos uno de semine fratres | *Iapetionidas* generis *primordia* nostri | Dissimili *finxisse* manu: quoscumque Prometheus | Excoluit multumque innexuit *aethera limo*...».

44 Della biblioteca di Pico esistono due antichi inventari sommari, uno conservato alla Biblioteca Apostolica Vaticana ed uno all'Archivio di Stato di Modena. Lo studio di riferimento su questa biblioteca è tuttora PEARL KIBRE, *The library of Pico della Mirandola*, New York, Columbia University Press, 1936; nel testo della Kibre è pubblicato l'elenco vaticano (Vat. Lat. 3436, cc. 263r-296v), raffrontato con quello modenese; quest'ultimo fu edito in F. CALORI CESIS, *Giovanni Pico della Mirandola detto la Fenice degli ingegni. Cenni biografici; con documenti ed appendice*, Mirandola, Cagarelli, 1897, pp. 32-76. Per quanto riguarda nello specifico l'esemplare di Claudiano (di cui lo scarno inventario indica solo che è uno stampato, senza fornire altri elementi sull'edizione), cfr. P. KIBRE, *The library*, cit., p. 192, n. 543.

45 Si tratta di IGI 3010; improbabile che Pico possedesse l'altra edizione degli *Opera* di Claudiano stampata mentre egli era in vita (Parma 1493 = IGI 3004), non compatibile con i tempi di elaborazione dei *Carmina*.

Ma per avere un interessante saggio del laboratorio pichiano dell'intertestualità è possibile analizzare il componimento *Cur sic assiduo*, proposto sia dal ms. T che dal ms. V (vedi sopra, p. 95 e n. 20):

Cur sic assiduo corrumpis lumina fletu?
 Cur furis in roseas ungue rigente genas?
 Cur ita sollicitas vano tua corda dolore,
 O nunc et semper cura futura mei?
 Mene aura credis levio^rem Pleona? mene 5
 Vincere populeas mobilitate comas?
 Vivere tu credis me te potuisse relictas?
 Tu nostram credis iam cecidisse fidem?
 Falleris, ah, nimium mea spes, mea sola voluptas.
 Exuvias nostri pectoris una tenes; 10
 Sola cessit honos, sola tibi nostra voluntas,
 Cor, animus, nostri quicquid et ante fuit.
 Non amor incerto noster pede vita vagatur:
 Quo coepit semper navigat ille freto.
 Quin etiam crescit nostris crescentibus annis 15
 Cumque ipso augetur tempore nostra fides.
 Hanc tibi, nympha, dedi, tibi semper serviet uni,
 Et cupio tantum posse placere tibi.
 Velat Agenoreo si me toga picta colore,
 Si levis incessus, si mihi pexa coma est, 20
 Si nostri Assyrii sparguntur odoribus artus,
 Haec fiunt ut me Pleona sola probes.
 Tristia nec saevae curo iam stamina Parcae:
 Et tu Parca mea es, et mea fila tenes.
 Sola potes longos vitam producere in annos, 25
 Sola potes media fila secare via.
 Quare pone metus: nostri mea nympha fuisti
 Principium, nostri finis amoris eris.

Il componimento è preceduto dall'attribuzione: «Joannis Pici Mirandulae» (V); «Jo. P. Mi.»(T) 5. credis T] *corretto su cledis verosimilm. da stessa mano del copista* V 7. te T] *corretto su ne verosimilm. dalla stessa*

mano del copista V relicta TV] KRISTELLERI⁹⁷⁵ legge relictam in TV
10. nostri T] num V **11.** voluntas T] *corretto su* volumptas *verosimilm. da
stessa mano del copista* V **14.** dopo semper in T *segue una parola abrasa non
leggibile, senza perdita di testo* **15.** crescentibus V] *corretto da* crescantibus
verosimilmente dalla mano dello stesso copista T **17.** tibi TV] *da correzione
verosimilmente della stessa mano* V **19.** Velat V] Valeat T si me T]
sime V **20.** incessus T] in census V **21.** nostri T] nostris V Assyriis
T] Assiriis V **22.** fiunt TV KRISTELLERI⁹⁷⁵ (*che tuttavia presenta anche
l'emendamento suggerito da Sesto Prete: faciunt*) **25.** producere T] *corretto
da* perducere *verosimilmente dalla stessa mano del copista* V **26.** media...
via TV] KRISTELLERI⁹⁷⁵ legge mediam... viam in T *fila preceduto da
lettera v isolata ed espunta in V.*

Per questo componimento è possibile individuare in PROPERZIO, 2, 20 il principale archetipo cui l'autore si è ispirato. Comune ad ambedue i carmi è il tema di fondo, ossia il tentativo del poeta di dissuadere la propria donna amata dai dubbi sulla sua fedeltà e sul suo amore, attraverso la tecnica del dialogo fittizio. E comune è pure l'ardita operazione di inversione di ruoli che il poeta antico inventa, segnando una significativa distanza dalle convenzioni dell'elegia - come evidenziato da Paolo Fedeli⁴⁶ -: in PROPERZIO 2, 20, come pure in questo carme di Pico, non è infatti il poeta a piangere per la propria amata, come prassi nella poesia lirica, ma al contrario è la donna che si duole del suo uomo.

I due componimenti sono altresì accomunati da tratti della costruzione sostanzialmente accostabili: si aprono entrambi con una accumulazione di domande che il poeta rivolge alla propria donna (vv. 1-8 in Pico; 1-4 in Properzio) e nelle quali egli dapprima lamenta gli effetti della sofferenza su di lei (vv. 1-3 in Pico; vv. 1-2 in Properzio), e poi rimbrotta la sua amata per la mancanza di fiducia nei confronti della propria fedeltà (vv. 5-8 in Pico, v. 4 in Properzio). Ed, ancora, comune ai due componimenti è la vigorosa conferma dell'amore del poeta (vv. 9-18 in Pico; 9-20 in Properzio) e

46 Cfr. Paolo Fedeli in PROPERZIO, *Elegie libro II*, cit., p. 587.

la conclusione dove viene ribadita con perentoria determinazione la durezza dell'amore (vv. 27-28 in Pico; vv. 33-36 in Properzio).

A sottolineare il gioco delle contrapposizioni e dei contrasti tra il poeta e la donna, tra la sofferenza e i sospetti di Pleona e le rassicurazioni dell'autore, colpisce l'attento, a tratti quasi ridondante, uso degli aggettivi e pronomi che si riferiscono ai due protagonisti, anche questo assunto dal modello properziano: riferita al poeta vi è una ricca sequenza di possessivi (sia al singolare, *meus*, 5 volte; sia al plurale maiestatis, *noster*, 10 volte) e di pronomi personali di prima persona variamente declinati (7 volte). Riferiti invece a Pleona, otto volte il pronome personale di seconda persona, sei volte l'uso del pronominale *solus* («tu sola»), due volte l'uso del numerale *unus* («unica») ed una volta il possessivo *tuus*.

Ma Pico appare capace interprete della lezione properziana anche nell'attento utilizzo dell'ironia, che promana nei versi del poeta antico dall'accostamento ad effetto di versi dal contenuto solenne ed altisonante e di altri versi dal contenuto invece più confidenziale;⁴⁷ così anche nel carne del Mirandolano ai passi carichi di enfatica *gravitas* si alternano immagini dal contenuto ora più dimesso, ora più realistico (cfr. vv. 5-6; 19-22), quand'anche mediate dalla lezione di poeti umanisti quali Tito Vespasiano Strozzi degli *Eroticon libri*.⁴⁸ Come pure è evidente il richiamo alla lezione di altri autori classici oltre a Properzio - Ovidio in particolare -, anche della classicità argentea - come l'Avieno degli *Aratea*⁴⁹ -.

Il Pico dei *Carmina*, in definitiva, riserva significative sorprese; di certo dall'analisi dei suoi componimenti emerge il profilo di un umanista che attende ad uno scrupoloso magistero poetico, che tuttavia già prima della stagione dell'*Oratio* abbandonerà, o comunque ridurrà drasticamente a favore di un maggiore impegno nella riflessione filosofica.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Per il v. 2, cfr. STROZZI, *Eroticon libri*, 3, 4, 94; per il vv. 5-6, cfr. *Eroticon libri*, 5, 2, 53 s.; per il v. 16, cfr. *Eroticon libri*, 4, 3, 2.

⁴⁹ Per i vv. 19-21, cfr. AVIENO, *Aratea*, 345 sgg.

Appendice

Manoscritti

A = Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Acquisti e doni 288.

Am = Milano, Biblioteca Ambrosiana, Archivio Falcò Pio di Savoia, Sezione I, n. 493 (vecchia numerazione 459) / 9.

An = Antwerpen, Museum Plantin-Moretus, library, M. 229, vol. I.

B = London, British Museum, ms. Additional 19050.

C = Chantilly, Musée Condé, cod. 102 (1938).

Ch = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Chigi I IV 148.

E = Modena, Biblioteca Estense-Universitaria, Est. ital. 1797 (= α.0.10.15).

Es = Modena, Biblioteca Estense-Universitaria, Codici Campori, append., n. 1141 (cass. 105), c. 141.

F = Ferrara, Biblioteca Comunale Ariostea, classe. I, n. 396.

G = Firenze, Archivio di Stato, Cod. Gianni, cod. 47.

H = Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, cod. 37.24 Aug.

I = Jesi, Biblioteca Comunale Planettiana, ms. 394.

L = Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 90 sup. 37.

M = München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Lat. Monac. 485.

Ma = Firenze, Biblioteca Marucelliana, cod. A 184.

N = Münster, Universitätsbibliothek, cod. Nordkirchen 29.

Na = Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, cod. Pal. 52.

Np = Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. XIII H 65.

O = Oxford, Bodleian Library, cod. Rawlinson C 209 (Western ms. 12071).

P = Paris, Bibliothèque Nationale de France, cod. lat. 7858.

Pal = Parma, Biblioteca Palatina, cod. Parm. 1198.

R = Firenze, Biblioteca Riccardiana, cod. 2726.

T = Treviso, Biblioteca Comunale, cod. 41.

V = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. lat. 5225 (vol. IV).

Vat = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. lat. 2836.

W = Washington, The Folger Shakespeare Library, ms V a 123.

Carmi

<i>Incipit</i>	<i>Metro</i>	<i>Edizioni antiche e principali edd. moderne</i>	<i>Mss.</i>
Alme Deus summa qui maiestate verendus	esametri	<i>Opera omnia*</i> ; G. BOTTIGLIONI, <i>La lirica</i> , cit.	An B C Ch H I Ma Na O P R
Laetor io Tyrrena tibi Florentia, laetor (nota come «Elegia in lode di G. Benivieni»)	distici elegiaci	G. BENIVIENI, <i>Opere</i> (edd. 1519, 1522, 1524); G. PICO, <i>Opera</i>	A G Np
Ingentes parvo versas sub pectore fastus (noto come «In Pygmeum»): <i>spurio</i> (cfr. p. 100)	distici elegiaci	G. BOTTIGLIONI, <i>La lirica</i> , cit.	L
Saepe tuas versu tentavi scribere laudes (noto come «Tetrastichon ad Angelum Politianum»)	distici elegiaci	G: BOTTIGLIONI, <i>La lirica</i> , cit.	L
Ergo sollicito moriar confecta dolore	distici elegiaci	P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	W E
Quid tibi saevitiae mecum est mea vita? Quid istam	distici elegiaci	P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	W
Carmina Phoebee dictant tibi culta sorores	distici elegiaci	P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.; <i>Poeti Estensi del Rinascimento</i> , cit.	F
Tres uno servias, tres uno in corpore perdis	distici elegiaci	P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.,	Vat
Si qua meis, ut lector erunt, errata libellis	distici elegiaci	G. PICO, <i>Carmina latina</i> ; P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	V N M E

Quid me nequitiae damnas? quid dicis inertem	distici elegiaci	G. PICO, <i>Carmina latina</i> ; P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	V N M
Ut furit Ogygii resonans trietrica Bacchi	distici elegiaci	G. PICO, <i>Carmina latina</i> ; P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	V N M
Nox est grata viris et nox est grata puellis	distici elegiaci	G. PICO, <i>Carmina latina</i> ; P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	V N M
Nunc Cancri octipedis brachia Cynthius	asclepiadei minori	G. BOTTIGLIONI, <i>La lirica</i> , cit.; G. PICO, <i>Carmina latina</i> ; P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	V N M L
Iam veluti e specula video, tua quale per aequor	distici elegiaci	G. PICO, <i>Carmina latina</i> ; P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	V N M
O pater, aeterno qui saecula volvis ab aevo	sistema archilocheo primo	G. PICO, <i>Carmina latina</i> ; P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	V N M
Castra licet teneant pictis fulgentia signis	distici elegiaci	G. PICO, <i>Carmina latina</i> ; P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	V N M
O quisquis teneros, iuvenis, sectari amores	distici elegiaci	G. PICO, <i>Carmina latina</i> ; P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	V N M E

Me vatem, si sum, fecit me Pleona: plectrum	distici elegiaci	G. PICO, <i>Carmina latina</i> ; P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	V N M
Me fecit vatem, si sum, Phillis mea, plectrum	distici elegiaci	P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.	I
Caesaris Euride Constanti filia furim	esametri	P. O. KRISTELLER, <i>Sources</i> , cit.; A. CALCIOLARI, <i>Il Commento ai Salmi</i> , cit.	Pal Es
Cur sic assiduo corrumpis lumina fetu	distici elegiaci	P. O. KRISTELLER, <i>The Latin poems</i> , cit.	T V
Siste gradum quicumque venis, breve perlege carmen	distici elegiaci	V. CAPPI, <i>Un brevissimo testo</i> , cit.	Am

* Si fa riferimento alle seguenti edizioni: Bologna, Faelli, 1496; Bologna, 1496 (ma Lione post 1496); Venezia, 1498; Strasburgo, 1504; Reggio Emilia, 1506; Parigi, 1517; Venezia, 1519; Basilea, 1557; Venezia, 1557; Basilea, 1572; Basilea, 1601. Per una disamina delle edizioni si rinvia a LEONARDO QUAQUARELLI - ZITA ZANARDI, *Pichiana. Bibliografia delle edizioni e degli studi*, Firenze, Olschki, 2005.

Indice dei nomi

- Alberti, Leon Battista 55
Alberto Magno, 26
Alcibiade 27, 40
Aldrovandi, Ulisse 62
Alemanno, Yohanán 51, 52
Alfonso, Esperanza 51
Alighieri, Dante 25, 85
Andreatta, Michela 51
Andreolli, Bruno 12, 98-99
Angelini, Annarita 20
Angelo Michele Piemontese 51-52
Anselmi, Gian Mario 22, 56, 60
Apollonio di Tiana 60, 77-78
Apuleio, Lucio 58-59, 63, 90-91
Aquino (d')Tommaso 26, 45, 47, 80-81
Aristotele 26, 29, 40, 44, 53, 78-79, 84
Asclepio Ateniese 62-63, 79, 81, 96
Avieno, Rufo Festo 108
- Bacchelli, Franco 12, 30, 45, 75
Bagelardi, Paolo 73
Barbaro, Daniele 26
Barbaro, Ermolao 13, 20, 25-40, 102
Barberi Squarotti, Giorgio 86
Bardi, Giovanni 42
Bartola, Alberto 89
Bausi, Francesco 25-26, 28, 47, 57, 71, 77, 80
Béhar, Pierre 39
Benassi, Stefano 73
Benivieni, Girolamo 13-14, 89, 110
- Beroaldo, Filippo 17, 21, 28, 55-61, 63, 71-75, 77-78
Besomi, Ottavio 39
Bettinzoli, Attilio 90
Bianchini, Bartolomeo 62
Bloom, Harold 59
Blum, Paul Richard 50, 80
Bocchi, Achille 17, 63
Boezio, Anicio Manlio Severino 29
Bolisani, Ettore 75, 79
Bolognini, Ludovico 21, 61
Bondoni, Simonetta 51
Borghesi, Francesco 22, 47, 50, 65, 77, 90
Bori, Pier Cesare 47, 49, 62-63, 65-66, 80
Bottiglioni, Gino 89, 110-111
Branca, Vittore 25, 29, 96
Bratti, Ingrano 99-100
Breen, Quirinus 27
Brieskorn, Norbert 50
Bucci, Oddo 45
Budé, Guillaume 30
Busi, Giulio 40, 50-51
Butler, Shane 26
Buzzetta, Flavia 51
Buzzetti, Dino 44
- Calcagnini, Celio 63-64
Calcidio 34
Calciolari, Alberto 20, 96, 98, 101-102, 112
Calori Cesis, Ferdinando 105

Campanini, Saverio 51
 Camporeale, Salvatore 39
 Campori, Giuseppe 100-101, 109
 Cappi, Vilmo 95, 112
 Capreolo, Elia 78
 Carlstedt, Anna 71
 Catullo, Gaio Valerio 60
 Cella da Novara, Giorgio 75
 Ceretti, Felice 101
 Chiarotti, Ubaldo 98
 Chines, Loredana 20-21, 56, 62
 Cicerone, Marco Tullio 28-30, 35, 38-39
 Cittadini, Antonio 30, 39
 Codro vd. Urceo, Antonio
 Claudiano, Claudio 103, 105
 Clough, Cecil H. 95
 Collenuccio, Pandolfo 56, 61
 Colocci, Angelo 102
 Copenhaver, Brian P. 39
 Copernico, Niccolò 62
 Corazzol, Giacomo 51-53
 Coroleu, Alejandro 72
 Coudert, Allison P. 51
 Cullhed, Anders 71
 Cusano, Nicola 49

 Dall'Olio, Guido 75
 Damschen, Gregor 50
 De Angelis, Paolo 82
 De Lubac, Henry 27
 De Maria, Sandro 61
 De Pace, Anna 46
 Decter, Jonathan 51
 Delcorno Branca, Daniela 60
 Democrito 57

 Di Paolo, Vincenzo 89, 91
 Domenichi, Lodovico 92
 Donati, Girolamo 102
 Du Cange, Charles du Fresne 76
 Duns Scoto, Giovanni 26, 47-48, 81

 Ebgi, Raphael 30, 40, 44-45
 Egidio Romano 81
 Empedocle 57
 Enrico di Gand 81
 Erasmo da Rotterdam 31, 45, 72
 Ermogene 34

 Faietti, Marzia 61
 Fassina, Damiano 71
 Fedeli, Paolo 104, 107
 Ficino, Marsilio 11, 13, 37, 43, 52-53,
 73, 77, 90
 Filostrato, Flavio 60, 77
 Fiorina, Ugo 95
 Fornaciari, Paolo Edoardo 76
 Franzén, Carin 71
 Frugoni, Chiara 41-42
 Fugger, Sigmund Friedrich 92
 Fürstenberg, Ferdinando von 92

 Garfagnini, Gian Carlo 43, 85
 Garin, Eugenio 12, 25, 27, 29, 37, 43-46,
 48, 55-56, 74, 77, 83, 86, 89-90, 101
 Garzoni, Giovanni 17
 Gatti, Daniela 99
 Gavasseti, Pietro 74
 Gellio, Aulo 57-58
 Gemisto, Giorgio (Pletone) 53
 Gentile, Sebastiano 60, 77

Gersonide 51
 Ghirardini, Lino 99
 Gillgren, Peter 71
 Giombi, Samuele 55, 64, 72
 Giovanni Francesco II Pico, 101-102
 Giatilla, Yosef 51
 Giraldi Cinzio, Giovan Battista 97
 Giraldi, Lilio Gregorio 91, 97
 Giunta, Filippo 89
 Glaucone 26
 Goldbrunner, Hermann 93
 Gorgia 28-29
 Grant, William Leonard 93
 Gratianus a S. Teresia 72, 74
 Greci, Roberto 99
 Gregori, Gregorio de' 89
 Grévin, Benoît 52
 Guerra, Marta 60

 Hankins, James 39, 43
 Hayyim ben Binyamin, Eliyyah (da Genazzano) 51-52
 Herder, Johann Gottfried 67

 Innocenzo VIII <papa> 14, 75

 Jurgan, Susanne 51

 Kaegi, Dominic 50
 Kibre, Pearl 75, 105
 Kilcher, Andreas B. 50
 Klopsch, Paul 93
 Kohlhammer, Stuttgart 50
 Kristeller, Paul Oskar 80-81, 91-94, 96-99, 107, 110-112

 Landi, Costanzo 92
 Landino, Cristoforo 103
 Lattes, Samy 102
 Lee Piepho, Edward 71-72
 Lelli, Fabrizio 51
 Leonardi, Claudio 45
 Lianori, Lianoro 61
 Lippi, Lorenzo 98
 Lorenzetti, Ambrogio 41, 43
 Lucano, Marco Anneo 103
 Lucrezio, Tito Caro 103
 Ludwig, Walter 91
 Lundström, Kerstin 71

 Magin, Alessandro 42
 Magnani, Andrea 55, 61
 Malagola, Carlo 64
 Malena, Adelisa 75
 Malvezzi de' Medici (famiglia) 64
 Mangini, Alessandro 42
 Manilio, Marco 79
 Mansuelli, Guido Achille 61
 Mantovani, Alessandra 17
 Mantovani, Gino 101
 Manuzio, Aldo 13
 Manuzio, Paolo 92
 Maracchi Bigiarelli, Berta 95
 Marangoni, Michela 28
 Marescotti, Agamennone 61
 Marchesini, Roberto 65, 67
 Marchignoli, Saverio 80
 Mariotti, Scevola 96, 99, 102
 Marrone, Daniela 73
 Marsico, Clementina 71
 Martelli, Mario 28, 84-85

Martini, Annett 51
 Marzio Galeotto 56
 Medici, Cosimo de' 43, 92, 94
 Medici, Lorenzo de' 25-26, 39, 87
 Misinta, Bernardino 78
 Mitridate, Flavio 14, 51-52
 Montecchi, Giorgio 101
 More, Thomas 49
 Mulsow, Martin 50

Nauta, Lodi 39
 Nef, Annliese 52
 Nevio, Gneo 57
 Nietzsche, Friedrich 67
 Nivre, Wägghäll 71
 Nizolio, Mario 30

Oberhuber, Konrad 61
 Ordella, Pino III 61
 Ortalli, Gherardo 99
 Ovidio, Publio Nasone 103-105, 108

Palmieri, Giovanni Battista 62
 Paltrinieri, Giacinto 100-101
 Pandolfi, Claudia 91
 Panizza, Letizia 28-29
 Paolini, Lorenzo 100
 Paolo Diacono 58, 75
 Papio, Michael 50, 65
 Pasquali, Gianfranco 100
 Pasquazi, Silvio 92
 Pastore Stocchi, Manlio 28
 Pellegrini, Marco 43-44, 46
 Perani, Mauro 52
 Perosa, Alessandro 55, 96, 98

Petrarca, Francesco 25, 55, 57, 59, 85
 Petrella, Giancarlo 91
 Petronio 63
 Pico della Mirandola, Caterina 95
 Pico della Mirandola, Galeotto I 97
 Pico della Mirandola, Giovan Francesco 55, 75
 Pico della Mirandola, Lucrezia 61
 Pini, Antonio Ivan 100
 Pio, Alberto III 97
 Pio, Giovan Battista, 58, 63
 Pio, Leonello 95
 Pitagora 35-36, 50, 57
 Platone 13, 26-29, 35, 40, 43-44, 53, 57, 84, 90
 Plauto, Tito Maccio 58, 63
 Plinio, Gaio Secondo 29, 58-60, 63, 79
 Poliziano, Angelo 11, 13-14, 21, 26, 28-29, 39, 55-56, 58, 60-62, 73, 77, 83, 89-91, 97
 Polnitz (von), Gotz Freiherr 92
 Pontani, Filippomaria 89-90
 Pratovecchio, Bartolomeo da 98
 Proclo 53
 Procopio 61
 Properzio, Sesto Aurelio 103-104, 107-108
 Prosperi, Adriano 55, 75
 Purnell, Frederick 43

Quaquarelli, Leonardo 55, 112

Raimondi, Ezio 17, 21-22, 55, 62-63, 73
 Ramée, Pierre de la 30
 Ranuzzi, Girolamo 61
 Raspanti, Antonino 101

Recanati, Menahem 51-52
 Regoliosi, Mariangela 39
 Rhodes, Dennis E. 95
 Ricci, Bernardo 28
 Riedenauer, Markus 50
 Rinaldi, Rinaldo 86
 Rinuccini, Alamanno 60, 77
 Riva, Massimo 20, 50, 65
 Rizzo, Silvia 76
 Rossi, Mino de' 21, 58, 61
 Rossi, Paolo 100
 Rotondi Secchi Tarugi, Luisa 73, 78
 Rudolph, Enno 50
 Ruini, Roberto 42-43
 Sardi, Alessandro 91
 Sarraco, Battista 91
 Sarti, Alessandro 55, 61
 Savonarola, Girolamo 13-14, 45, 87
 Scaramella, Pierroberto 75
 Sellberg, Erland 71
 Seneca, Lucio Anneo 31, 59
 Severi, Andrea 20-21, 56, 59-60, 62, 71, 73, 77
 Schiera, Pierangelo 42
 Schmitt, Charles B. 39, 102
 Shoulson, Jeffrey S. 51
 Signaroli, Simone 78
 Silio Italico 103
 Sinibaldi, Falcone 75, 102
 Sisto IV <papa> 26, 39
 Socrate 26, 28, 34, 50, 90
 Solino, Gaio Giulio 58, 60
 Soranzo, Matteo 71, 80
 Sottili, Agostino 93
 Sozzi, Lionello 78
 Spaggiari, Angelo 101
 Spagnoli, Battista (Mantovano) 21, 55-56, 71-75, 78-81, 83-86
 Speroni, Sperone 38
 Speyer, Wolfgang 89-95, 103
 Spitzmuller, Henry 93
 Stazio, Publio Papinio 103
 Strozzi, Tito Vespasiano 13, 103, 108
 Suffeno 60
 Susini, Giancarlo 61
 Swift Riginos, Alice 90
 Tarugi, Giovannangiola 86
 Temistio 26, 29
 Teodoreto di Cirro 61
 Teofrasto 29
 Tibullo, Albio 103
 Tifernate, Gregorio 73
 Tixiere, Emanuelle 52
 Toro, Marianna 101
 Toussaint, Stéphane 42, 47
 Trinkaus, Charles 85
 Trismegisto, Ermete 79
 Urceo, Antonio 14, 17, 21, 55, 60-64, 73
 Valcke, Louis 85-86
 Valla, Lorenzo 30, 37-39, 60, 80
 Vasari, Giorgio 58
 Vasina, Augusto 100
 Vasoli, Cesare 39, 43-44
 Veronesi, Giovanni 100
 Vigo, Alejandro G. 50
 Virgilio, Publio Marone 72, 103
 Viti, Paolo 43, 60, 77, 90, 96

Vitruvio Pollione, Marco 59

Vives, Jean Luis 38

Wirszubski, Chaïm 40

Zambelli, Paola 82

Zanardi, Zita 55, 112

Zanella, Gabriele 100

Zimmerman, Benedictus 72

Zoppino, Niccolò 89



Collana della Biblioteca "Ezio Raimondi"
Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica
Università di Bologna

I "Petali" si propongono di ampliare l'eco degli eventi organizzati nella Biblioteca "Ezio Raimondi" del Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica dell'Università di Bologna, pubblicandone i resoconti.

Volumi editi:

1. *Conservazione preventiva. Gestire e formare per la tutela del patrimonio librario antico*, a cura di E. Antetomaso, F. Rossi, P. Tinti, 2007
2. *Andrea Zanzotto. Un poeta nel tempo*, a cura di F. Carbognin, 2008
3. *Critici del Novecento*, a cura di N. Billi e F. Rossi, 2011
4. *Le voci dei poeti. Parole, performance, suoni*, a cura di E. Minarelli, con un *Dialogo aperto sulla poesia* di A. Guglielmi, N. Lorenzini, E. Minarelli, E. Sanguineti, 2011
5. *Dialogando sulla poesia*, a cura di L. Miretti, con un'intervista a P. Valesio, 2013
6. *Riflessioni sulla Letteratura nell'età globale*, a cura di S. Vita, 2013
7. *AlmaDante. Seminario dantesco 2013*, a cura di G. Ledda e F. Zanini, 2014
8. *Martino Capucci. Etica di uno studioso, umanità di un maestro*, a cura di A. Battistini, F. Marri, 2014
9. *Ezio Raimondi. In occasione dell'intitolazione della Biblioteca di Dipartimento a Ezio Raimondi*, a cura di A. Di Franco, 2017
10. *Narrare la medicina*, a cura di G.M. Anselmi e P. Fughelli, 2017

ISBN 978-88-98010714



I numeri della collana sono disponibili on-line in ALMA-DL AMS Acta:
<<http://amsacta.unibo.it/view/series/Petali.html>>

