

NOTE AUTOGRAFE DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA A UN ESEMPLARE DELLA *GUIDA DEI PERPLESSI*

DIANA DI SEGNI

Introduzione

In alcuni dei codici appartenuti a Giovanni Pico della Mirandola si riscontrano note autografe, grazie alle quali è stato spesso possibile identificare i manoscritti che formavano la biblioteca pichiana¹. Di particolare rilevanza sono le note trasmesse nei codici che contengono il *corpus* di traduzioni dall'ebraico effettuate su richiesta di Pico dai vari collaboratori che lo affiancarono nei suoi studi². Se, da una parte, le annotazioni testimoniano dello scambio che

1 Sulla biblioteca pichiana, cf. KIBRE 1936; CALORI CESIS 1897; MURANO 2018.

2 Sulla biblioteca di traduzioni dall'ebraico composte da Mitridate su richiesta di Pico della Mirandola, cf. BUSI 2006; CAMPANINI 2002; CAMPANINI 2008. Il corpus delle traduzioni ebraico-latine di Mitridate si conserva nei manoscritti: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4273; Vat. ebr. 189-191; Vat. Chigi A.VI.190. Per le traduzioni ad opera di Elia del Medigo, cf. BARTOLA 1993; LICATA 2017; FELLINA 2017; MURANO 2019. Le opere di Averroè tradotte dall'ebraico al latino da Del Medigo per Pico della Mirandola si trovano nei manoscritti Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4549 (con glosse di Pico), che include una sezione dell'Epitome al *De anima*; il *Tractatus de intellectu speculativo*; alcune sezioni del *Commento medio* al *De partibus animalium*; Vat. lat. 4550 (con glosse di Pico), che contiene il *Compendio dei Metereologica*; alcuni passi del *Commento medio* ai *Metereologica*; Vat. lat. 4552 (con glosse di Pico), che trasmette alcune *Quaestiones in Analitica priora*; Vat. lat. 4553, che contiene l'*Expositio de substantia orbis*; Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6508 (con glosse di Pico), che include le *Annotationes* al *Commento Grande* di Averroè alla *Fisica*. Inoltre, Del Medigo tradusse per Pico il *Compendio* alla *Repubblica*, trasmesso nel ms. Siena, Bi-

avveniva tra Pico e i suoi assistenti attorno allo studio di questi testi, dall'altra i dettagli di tale interazione non appaiono sempre del tutto chiari. Infatti, alcune di queste note contengono correzioni testuali, la cui origine risulta difficile da stabilire, tanto quanto problematica appare la valutazione del coinvolgimento attivo di Pico – che di certo ne fu il redattore³. Di pari passo a tale questione, vi è naturalmente la necessità di chiarire fino a che punto le competenze linguistiche di Pico gli avrebbero permesso di affrontare autonomamente un lavoro di revisione testuale delle traduzioni dall'ebraico.

Un caso particolare è rappresentato dalle correzioni trasmesse in un codice contenente la traduzione latina della *Guida dei Perplexi* di Mosè Maimonide – una traduzione che, a differenza dei casi cui ci si riferiva poc' anzi non fu effettuata su richiesta di Pico – bensì si tratta di una copia dell'anonima traduzione medievale, composta tra il 1235 e il 1240 circa, di cui il mirandolese possedeva due esemplari⁴. Infatti, il codice Kassel, Landes- und Murhard-sche Bibliothek, 2 ms. Theol. 67, copiato probabilmente su richiesta di Pico, trasmette numerose revisioni al testo latino e anche una traduzione originale di parte di un capitolo redatte nella tipica scrittura pichiana⁵.

Le correzioni a margine e interlineari si concentrano in maniera particolare nelle parti II e III, segno probabilmente dell'interesse di Pico per il conte-

biblioteca Comunale degli Intronati, G. VII. 32, cf. AVERROÈ 1992.

3 Cf. ad esempio gli interventi di mano di Pico alla traduzione di Mitridate del *Liber de radicibus* nel ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. ebr. 190, foll. 222r-275r. Su Pico e il *Liber*, cf. WIRSZUBSKI 1967. Ringrazio Sebastiano Gentile per aver attirato la mia attenzione su questo testo.

4 Sulla traduzione latina del Maimonide, cf. MAIMONIDES 2019. L'altro esemplare posseduto da Pico è il ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4274; cf. KIBRE 1936, n. 235, 152; n. 694, 213; CALORI CESIS 1897, 54, n. 312; 69, n. 294.

5 Per la descrizione del codice, si veda MAIMONIDES 2019, 94*-97*. D'ora in poi, si farà riferimento al codice con la sigla N. Sulla traduzione originale di parte di *Dux* III, 29, cf. DI SEGNI 2020.

nuto di queste sezioni rispetto alla parte I, maggiormente incentrata sull'interpretazione del linguaggio biblico. Tali correzioni terminano al fol. 222v, ovvero in corrispondenza di *Dux* III, 29. La maggior parte delle correzioni si riscontra intorno ai ff. 38r-v (*Dux* I, 50); 62r-69r (*Dux* I, 69-71); 101v (*Dux* II, 10); 108r (*Dux* II, 14); 131r-132r (*Dux* II, 27-28); 140r-143v (*Dux* II, 31); 149r-154r (*Dux* II, 37-39); 165r (*Dux* II, 46); 170r-222v (*Dux* III, 1-29). Le correzioni corrispondono spesso con la versione ebraica composta da Shmuel Ibn Tibbon, al contrario del testo latino principale che invece si fonda per la maggior parte sulla traduzione ebraica di Al-Ḥarizi⁶. Il lavoro di revisione sembra verosimilmente essere il frutto di un confronto diretto con il testo ebraico, come anche la presenza di alcuni termini ebraici traslitterati conferma.

Il codice presenta diversi tipi di annotazioni, che paiono essere state redatte in momenti differenti. Sebbene le grafie delle note si distinguano per alcune caratteristiche, e soprattutto per la loro leggibilità, non è da escludere che queste siano tutte attribuibili a Pico, il quale, come è ormai noto, si serviva di più scritture⁷. Oltre alle correzioni vere e proprie, redatte con un inchiostro nero e con una scrittura meno leggibile, in margine si trovano anche indicazioni relative all'argomento affrontato nel paragrafo corrispondente, tracciate nella maggior parte dei casi con un inchiostro aranciato e con una scrittura più facilmente leggibile. Le note di colore aranciato furono senz'altro composte prima di quelle di colore nero, poiché in diversi casi queste ultime correggono le prime. Probabilmente, il testo fu inizialmente letto per intero da Pico, visto che le note in inchiostro color arancio sono presenti nella totali-

6 La *Guida dei Perplessi*, composta originariamente in giudeo-arabo tra il 1180 e il 1191, conobbe due traduzioni ebraiche: quella di Shmuel Ibn Tibbon tra il 1198 e il 1204 (con revisioni fino al 1214), e la versione del poeta Yehuda Al-Ḥarizi, composta in una data ignota; cf. ZONTA 2007.

7 Cf. GENTILE 2010, 203-204.

tà del codice, mentre le annotazioni che emendano la traduzione appaiono in maniera discontinua e furono probabilmente il frutto di un lavoro successivo.

Scopo di questo contributo è presentare alcune caratteristiche principali dell'opera di revisione testuale, con particolare riferimento alla fonte ebraica alla quale Pico sembra attingere. Tuttavia, come si vedrà, il testo ebraico non rappresenta sempre l'unico riferimento a ragione delle correzioni, le quali talvolta paiono invece motivate da una scelta deliberata del mirandolese. Allo stesso tempo, il dato paleografico dimostra un coinvolgimento diretto di Pico nel confronto tra traduzione e originale ebraico, e pone quindi di fronte all'interrogativo su quanto ciò possa essere frutto del suo operato autonomo e quanto invece sia dovuto al contributo di un qualche collaboratore.

Le correzioni

Le correzioni apportate all'anonima traduzione latina medievale della *Guida dei perplessi* si caratterizzano per la diversa natura degli interventi e per il metodo adottato. Tanto le note marginali quanto quelle interlineari evidenziano correzioni che interessano aspetti testuali più disparati, come la struttura sintattica della frase oppure uno specifico lessico tecnico. Alcuni di questi interventi sono volti alla revisione di errori puramente materiali, quali la ripetizione o l'omissione di righe, imprecisioni che appaiono con una certa frequenza nel codice kassellense a causa della scarsa qualità del testo trãdito, il quale si presenta in una forma ben piú corrotta rispetto ad altri testimoni della medesima tradizione manoscritta⁸.

Invece, le modifiche di natura sintattica alterano in genere la costruzio-

⁸ Sulla posizione del codice di Kassel all'interno della tradizione manoscritta del *Dux neutrorum*, si veda MAIMONIDES 2019, 114*-120*.

ne della proposizione, senza però modificarne il senso generale, adottando una struttura che talvolta corrisponde maggiormente al testo ebraico nella versione di Ibn Tibbon, mentre talvolta riflette una sintassi più conforme ad un uso classicheggiante del latino, in opposizione a forme medievali contaminate dalla lingua vernacolare. Nel senso di una “latinizzazione” vanno intesi anche quegli interventi mirati soprattutto ai nomi propri presenti nel testo, la cui forma convenzionale latina viene preferita rispetto a formulazioni traslitterate dall’arabo o dall’ebraico; così, ad esempio, “Abribacer maurus” (fol. 84v) e “Abubacre” (fol. 101v) sono sostituiti con “Avempacce”, mentre “Abimacer” (fol. 120v) è modificato in “Alpharabius”.

Ma, naturalmente, sono le correzioni di carattere terminologico quelle che presentano un maggiore interesse per lo studio del dettagliato lavoro compiuto da Pico su questa copia del *Dux neutrorum*. Spesso tali interventi trovano corrispondenza in una lezione differente offerta dalla traduzione di Ibn Tibbon, in opposizione al testo ebraico di Al-Ḥarizi, il quale, come si è detto, rappresenta il fondamento su cui si basa il testo latino principale⁹. Tuttavia, in numerose altre occasioni sembra che la revisione sia avvenuta in maniera indipendente rispetto al testo di Ibn Tibbon, in luoghi ove non si riscontrano divergenze tra le due traduzioni ebraiche – ma certamente questa conclusione deve essere valutata tenendo in considerazione la possibilità che invece la correzione corrispondesse ad una lezione presente nella copia manoscritta del testo ebraico di cui Pico disponeva. Tali interventi terminologici

⁹ La traduzione di Al-Ḥarizi ebbe, nei secoli successivi alla sua composizione, una circolazione abbastanza limitata. Non è dato sapere se Pico fosse a conoscenza dell’esistenza di tale traduzione alternativa, e, qualora ne avesse avuto notizia, con molta probabilità non ne aveva avuto accesso diretto. Ugualmente, non è chiaro se Pico si fosse reso conto che la traduzione del *Dux neutrorum* non dipendesse né dall’originale arabo, né dalla versione di Ibn Tibbon, bensì dal testo, per certi versi meno letterale e meno filosofico, di Al-Ḥarizi.

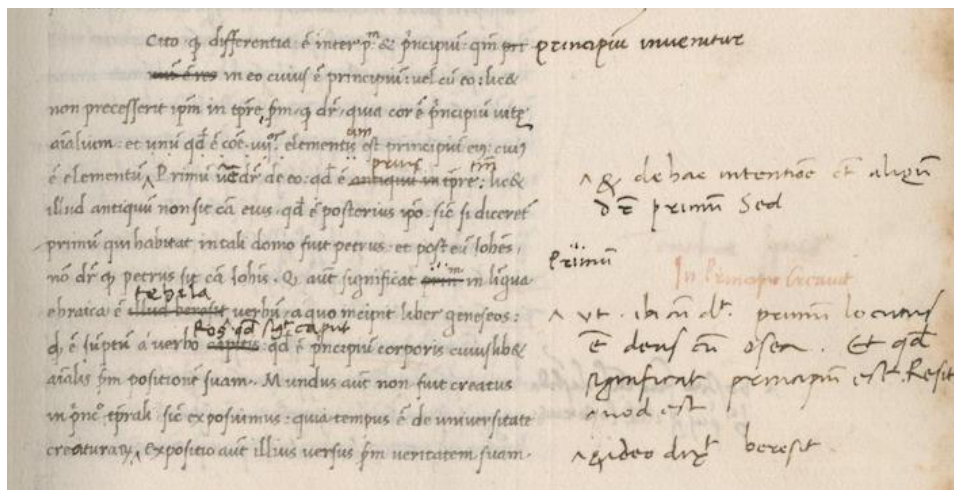
sono volti in generale a sostituire una parola con un termine più pertinente, oppure, come si vedrà, maggiormente consono ad una ben precisa visione adottata dal mirandolese. In taluni casi, si riscontra anche un riferimento diretto al testo ebraico, con la presenza di termini ebraici traslitterati, come ad esempio in un passo tratto da *Dux* II, 31, che nella versione latina medievale risulta abbreviato rispetto all'originale ebraico, e in particolare i riferimenti all'etimologia dei termini ebraici per "primo" e "principio" sono omessi¹⁰:

Quod autem significat principium **in lingua ebraica** est illud **beresit**, verbum a quo incipit liber Geneseos, quod est sumptum a verbo **capitis**.

L'intervento di Pico ripristina la citazione tratta da *Os.* 1, 2, presente nel testo ebraico originale e omessa nella versione latina medievale, e il corrispondente termine ebraico "tehila" relativo al concetto di "primum", in opposizione alla nozione di "principium"; inoltre, introduce il termine "ros", ovvero la traslitterazione della parola ebraica ראס, in riferimento al termine con cui inizia il libro della *Genesi*, a completamento dell'argomentazione relativa alla distinzione tra primo e principio:

Quod autem significat **primum in lingua ebraica** est **tehila**, ut ibi supra dicit: «**Primum locutus est Deus cum Osea**», et quod significat principium est **resit**, quod est verbum, a quo incipit liber Geneseos, quod est sumptum a verbo **ros**, quod significat caput.

10 N, fol. 140r.



Kassel, Landes- und Murhardsche Bibliothek, 2 ms. Theol. 67, fol. 140r

Come si è visto, oltre ai richiami all’originale ebraico, le correzioni reintroducono anche passi omissi o abbreviati dal traduttore latino. Il medesimo fenomeno si osserva, ad esempio, nel caso del riferimento ad un maestro del Talmud menzionato in *Dux* II, 31, che nel testo latino originario era stato definito genericamente come “alius sapiens”, mentre una correzione a margine ne specifica il nome, ovvero “Raby Aubu¹¹” – cioè il talmudista del III secolo Rabbi Abbahu. Il procedimento di abbreviazione del testo ebraico originario è abbastanza ricorrente nell’anonima traduzione latina¹²; così, ad esempio, più in là nel medesimo capitolo, un riferimento ai *Meteorologica*, sostituito dal traduttore latino con un generico: “Intelliges omnia, que probata sunt ex illis”, nella correzione marginale di Pico appare nuovamente esplicitato¹³:

Intelliges omnia, que probata sunt **per demonstrationes in libro meteorologicorum.**

11 N, fol. 140v.

12 Cf. DI SEGNI 2019.

13 N, fol. 142r.

Il fatto che il raffronto dovesse essere probabilmente avvenuto sulla base di un manoscritto contenente la versione ebraica di Ibn Tibbon può essere ipotizzato grazie a quelle correzioni che interessano passi in cui i due testi ebraici chiaramente differiscono. Una delle divergenze più evidenti tra le due traduzioni ebraiche è riscontrabile in *Dux* I, 50, ove un fraintendimento del testo originale arabo aveva generato una versione errata secondo cui Aristotele avrebbe dimostrato la non esistenza dei demoni, mentre stando alla variante corretta la dimostrazione riguardava l'inesistenza degli atomi¹⁴. L'errore era stato inizialmente recepito da entrambe le traduzioni ebraiche, ma in una fase successiva fu emendato nella versione di Ibn Tibbon. Di conseguenza, anche una parte della tradizione manoscritta latina – tra cui il codice di Kassel – presenta la lezione errata “diaboli”, successivamente corretta in “atomi” da un altro ramo della tradizione latina. Pertanto, se prima della correzione apportata da Pico il testo si riferiva ai “diaboli”¹⁵:

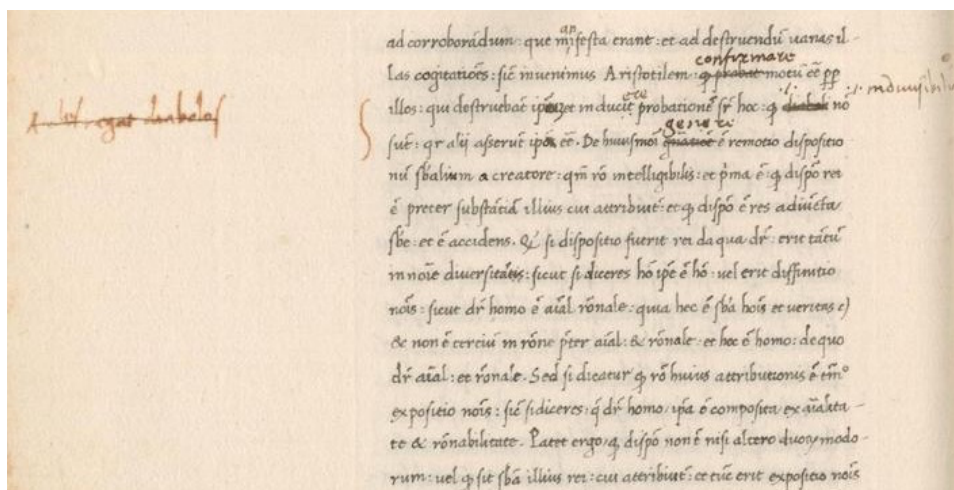
Sicut invenimus Aristotilem, **quod probat** motum esse propter illos, qui **destruebatur** [destruebant *codd.*] ipsum, et **inducit** probationem super hoc, quod **diaboli** non sunt, quia alii asserunt **ipsos** esse. De huiusmodi **generatione** [genere *codd.*] est remotio dispositionum substantialium a Creatore.

Successivamente all'intervento, si riscontra invece la seguente formulazione:

Sicut invenimus Aristotilem **confirmare** motum esse propter illos, qui **destruebant** ipsum, et **inducere** probationes super hoc, quod **indivisibilia** non sunt, quia alii asserunt **ipsa** esse. De huiusmodi **genere** est remotio dispositionum substantialium a Creatore.

14 Su questo celebre errore, si veda SIRAT-DI DONATO 2012, 56-57.

15 N, fol. 38v.



Kassel, Landes- und Murhardsche Bibliothek, 2 ms. Theol. 67, fol. 38v

In margine al testo, si legge inoltre la seguente nota redatta in inchiostro aranciato: “Aristoteles negat diabolo”, cancellata in un secondo momento con un tratto del medesimo inchiostro usato per le correzioni interlineari, e pertanto presumibilmente contestualmente all’intervento volto a trasformare “diaboli” in “indivisibilia”. Tale procedimento lascia presupporre che le note in inchiostro aranciato fossero precedenti alle correzioni compiute sulla base della comparazione con la versione ebraica e, come si è detto, riflettono probabilmente una prima lettura che Pico fece dell’intero testo. In questo specifico caso, accanto all’intervento terminologico che trasforma “diaboli” in “indivisibilia”, si osserva inoltre una modifica della struttura sintattica della proposizione che vede il passaggio da una costruzione con una subordinata dichiarativa introdotta da “quod” – tipica caratteristica del latino tardo e, in particolare, frutto della contaminazione con la lingua vernacolare – in favore di una formulazione più classica con una subordinata infinitiva; probabilmente, tale trasformazione stilistica doveva riflettere il gusto rinascimentale per un latino più classicheggiante rispetto alle tendenze del XIII secolo. Infine, i lemmi “de-

struebatur” e “generatione” sono corruzioni indipendenti e proprie al codice kassellense che, come si è detto, presenta una lezione particolarmente errata rispetto al resto della tradizione. In questo senso, perciò, le correzioni pichiane “destruebant” e “genere” restituiscono al testo la sua forma originaria.

La precedenza delle note marginali in inchiostro aranciato rispetto alle correzioni è evidente anche in corrispondenza di *Dux* I, 69 (fol. 62r), dedicato all’interpretazione del termine רכב, “cavalcare”, reso però in latino come “ascendere”, probabilmente per conformità alla versione della *Vulgata* dei versi biblici citati nel capitolo medesimo. L’intervento pichiano volto a trasformare “ascendere” in “equitare” riflette pertanto una maggiore letteralità nei confronti dell’originale ebraico, tanto della *Guida* quanto del testo biblico. Analogamente al passo sopra menzionato, la nota marginale in inchiostro aranciato “ascendere” è espunta e corretta in “equitare”. Ma, se nel caso di “ascendere” ed “equitare”, entrambe le traduzioni ebraiche erano concordi nel trasmettere la medesima lezione, in *Dux* III, 4 si osserva una divergenza che modifica radicalmente il significato del testo, per cui le due versioni ebraiche sostengono ciascuna il contrario dell’altra. Nel contesto dell’interpretazione suggerita dal *Targum Jonathan* riguardo alle ruote descritte nella visione di Ezechiele (*Ez.* 1), identificate con le sfere celesti, si discute se la medesima spiegazione fosse ritenuta valida dal *Targum* anche per il prosieguito della visione. La traduzione di Ibn Tibbon presenta il termine נמשך, che conferma quindi che il *Targum Jonathan* continua con la propria interpretazione anche nei versetti successivi, e traduce correttamente l’originale arabo טרד, mentre secondo la versione di Al-Ḥarizi, l’opinione è respinta (עזב)¹⁶. Di conse-

16 Per la versione di Ibn Tibbon, cf. MOSHE BEN MAIMON 2000, 380; per la versione araba, cf. MOSHE BEN MAIMON 1931, 304, l. 16; per la versione di Al-Ḥarizi, cf. MOSHE BEN MAIMON 1952-1953, 613, e il manoscritto Paris, Bibliothèque nationale de France, héb. 682 (d’ora

guenza, il testo latino originario, basandosi su Al-Ḥarizi, afferma che l'opinione del *Targum* è respinta¹⁷:

et **dereliquit** opinionem suam et exposuit quod terra est **transio** (**tensio** *codd.*) celi [...] que sunt super **firmamentum**.

L'intervento pichiano si orienta invece alla lezione di Ibn Tibbon, e pertanto sostituisce "dereliquit" con "secutus":

et **secutus** opinionem suam exposuit quod terra est **superficies** celi [...] que sunt super illam **superficiem**.

Invece, la correzione terminologica relativa alla sfera celeste sembra non avere rapporto con una discrepanza tra le traduzioni ebraiche: entrambe le versioni offrono infatti il medesimo termine שׁוּמַיִם ripetuto due volte, e, in maniera analoga, la parola "superficies" viene adottata per entrambe le occorrenze, al posto dei due lemmi scelti dall'anonimo traduttore medievale, ovvero "tensio" - erroneamente trascritto dal codice di Kassel come "transio" - e "firmamentum".

Le imprecisioni della traduzione di Al-Ḥarizi trovano quasi sistematicamente riscontro nel testo latino, e sono talvolta - anche se non metodicamente - evidenziate dagli interventi pichiani. Così accade in *Dux* II, 37, in cui tra le ragioni che determinano la sospensione dell'attività profetica è menzionata la condizione di esilio dovuta alla dominazione da parte di una popolazione idolatra; tale condizione è definita come schiavitù dell'ignoranza. Se la ver-

in avanti BnF 682), fol. 145r.
17 N, fol. 173r.

sione ebraica di Ibn Tibbon aveva reso più fedelmente l'originale arabo "עבד נקנה נעבד לסכלים הזונים" con "עבדא ממלוכא מסתרקא ללגאהליה אלפסקה", la traduzione di Al-Harizi presenta invece "עבד נכבש למס", ovvero definisce la dominazione idolatra come la situazione dello schiavo soggetto alle tasse¹⁸. Per questo motivo, il testo latino originario include un riferimento ai tributi¹⁹:

precipue dum est servus **oppressus** et **tributis** serviens

Tale riferimento è emendato grazie all'intervento di Pico, che reinserisce il riferimento all'ignoranza e all'idolatria:

precipue dum est servus **empiis** et **stultis** serviens **in quibus congregatur privatio veritatis intellective et dominatio omnium appetituum bestialium**

La versione corretta non solo elimina l'errore generato dall'introduzione del riferimento alle tasse, bensì completa anche la seconda parte della frase che nella traduzione latina originaria non era inclusa.

Per quel che riguarda il lessico tecnico cosmologico, gli interventi di Pico evidenziano un'ulteriore discrepanza tra le due versioni ebraiche, e la conseguente imprecisione della traduzione latina. La relazione tra la divinità e le sfere celesti descritta in *Dux* I, 69 si contraddistingue per la funzione strumentale svolta dalle sfere tramite le quali l'intera esistenza è governata da Dio. Il testo originale latino presenta, a più riprese e non unicamente in questo capitolo, un'ambiguità tra le nozioni di "cielo" e "mondo", favorendo nel-

18 Cf. MOSHE BEN MAIMON 1931, 263, l. 21; MOSHE BEN MAIMON 2000, 329; MOSHE BEN MAIMON 1952-1953, 553; BnF 682, fol. 130r.

19 N, fol. 151v.

la maggior parte dei casi il secondo al primo.

In questo caso, però, se nel testo originario arabo (פלך) e nella traduzione di Ibn Tibbon si parla della sfera (גלגל), la versione ebraica di Al-Ḥarizi presenta nel manoscritto BnF 682 la lezione “העול”, probabilmente una corruzione di “העולם” – o per lo meno così interpretata dal traduttore latino, che rende il termine con “mundum”²⁰. Per cui il significato del passo in questione si trasforma e si riferisce alla relazione tra Dio e il mondo, definendo il mondo come lo strumento tramite il quale l’esistente è ordinato²¹:

exposuerunt comparationem Creatoris ad **mundum** et quod est ei instrumentum cum quo **disponit** entia de fallamento.

La correzione pichiana riavvicina il passo al suo significato originario, reintroducendo la nozione di cielo, ed eliminando quella che inizialmente doveva essere una nota marginale (“de fallamento²²”), erroneamente inserita nel testo principale:

exposuerunt comparationem Creatoris ad **celum** et quod est ei instrumentum cum quo **regit** entia.

Come si è visto, le scelte lessicali adottate dalla traduzione ebraica di Al-Ḥarizi talvolta si contraddistinguono per il loro carattere approssimato, contribuendo così a trasmettere un significato poco chiaro che a sua volta si rispec-

20 Cf. MOSHE BEN MAIMON 2000, 149; MOSHE BEN MAIMON 1952-1953, 280 (l’edizione presenta la lezione גלגל – probabilmente una correzione dell’editore alla versione del manoscritto); BnF 682, fol. 64r; MOSHE BEN MAIMON 1931, 119, l. 10.

21 N, fol. 62v.

22 Sul termine “fallamento”, cf. DI SEGNI 2016, 38-42.

chia nella versione latina medievale. Questo si nota, ad esempio, nell'insolita adozione del termine "corroboratio" ad indicare l'eternità e, nel caso specifico di *Dux II*, 27, l'espressione si riferisce all'eternità del trono divino²³:

Sed **corroboratio** illius in hoc, quia Scriptura dicit...

Infatti, precisamente l'idea di eternità è veicolata dal termine ebraico adottato nella versione di Ibn Tibbon, ovvero הנצחות, mentre la traduzione di Al-Ḥarizi presenta חזוק, da cui la scelta di "corroboratio"²⁴. Pertanto, la correzione posteriore che sostituisce "perpetuitas" a "corroboratio" non solo contribuisce a chiarire il senso della frase, altrimenti poco intelligibile, con un termine più preciso e calzante, ma naturalmente porta il testo latino verso il significato trasmesso dal termine originario, così come questo è attestato nella traduzione di Ibn Tibbon:

Sed **perpetuitas** illius sedis in hoc definitur, quia Scriptura dicit...

Ancora, per quel che riguarda la nozione di eternità, in particolare se attribuita al mondo e in opposizione alla creazione *ex nihilo*, nel *Dux neutrorum* abitualmente è usato il termine "antiquitas". Nella maggior parte dei casi, la parola "antiquitas" traduce il termine קדמות, ma in *Dux II*, 31 corrisponde invece a קדמון nella versione di Al-Ḥarizi, mentre il medesimo passo è tradotto con il termine קודם da Ibn Tibbon - entrambi questi termini condividono la radice

23 N, fol. 131r.

24 MOSHE BEN MAIMON 2000, 289; MOSHE BEN MAIMON 1952-1953, 498 (l'edizione adotta la lezione חזיק); BnF 682, fol. 116r.

con il primo²⁵:

Primum videtur de eo quod est **antiquum** in tempore.

Eppure, in questo caso i termini קדמון e קודם sono usati nel loro significato più letterale, ovvero di precedenza piuttosto che di anteriorità nel senso dell'eternità, e pertanto la correzione apportata da Pico ristabilisce il senso originario e più preciso della frase, dal momento che per "primo" si intende ciò che viene prima nel tempo, e non necessariamente ciò che è eterno:

Primum vero dicitur de eo quod est **prius** tempore **tantummodo**.

Tuttavia, non tutti gli interventi pichiani sono motivati da una discrepanza tra le due versioni ebraiche, anzi numerosi sono i casi in cui la correzione non pare giustificata né supportata da una variante ebraica alternativa. Perciò ancora più notevoli risultano questi passi, poiché rivelano il metodo di traduzione di Pico nonché gli interessi celati dietro la preferenza di un termine rispetto ad un altro. Il coinvolgimento diretto della riflessione pichiana compare chiaramente in un passo tratto da *Dux I*, 50, nel quale sono menzionati gli oggetti la cui conoscenza è evidente; tali oggetti sono gli intellegibili primi e gli oggetti dei sensi. Nella versione latina originaria, la proposizione è grammaticalmente formulata in modo che il soggetto del verbo "sentiuntur" sembra essere "intelligibilia prima"²⁶:

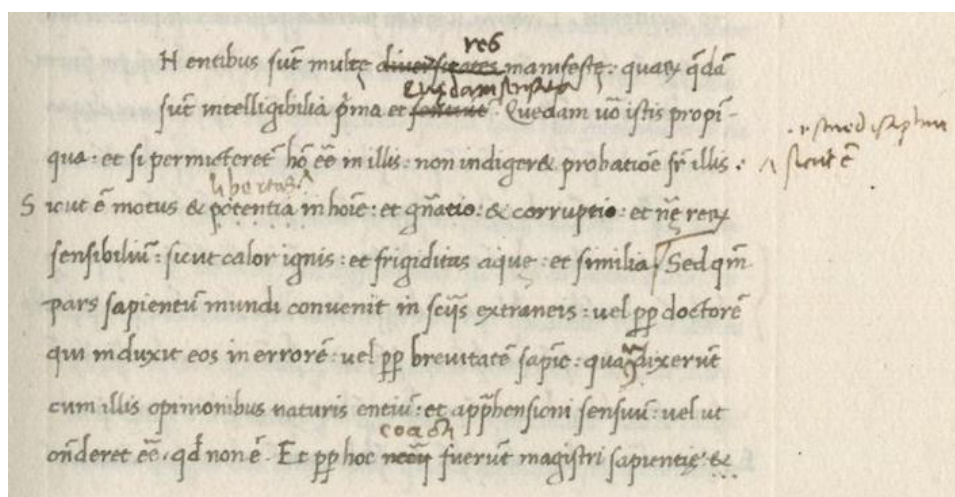
25 N, fol. 140r; MOSHE BEN MAIMON 2000, 305; MOSHE BEN MAIMON 1952-1953, 521; BnF 682, fol. 122r.

26 N, fol. 38r.

In entibus sunt multe **diversitates** manifeste quarum quedam sunt intelligibilia prima et **sentiuntur** [...] sicut est motus et **potentia** in homine.

In questo modo, risulterebbe che gli intelligibili primi sarebbero percepiti dai sensi, mentre il senso della frase dovrebbe essere che agli intellegibili primi si affiancano gli oggetti dei sensi per quel che riguarda la conoscenza evidente. Tale dicotomia è reintrodotta da Pico, il quale reinserisce i due termini tramite la ripetizione di “quedam”, e sostituisce il più generico “diversitates” con un più specifico “res”:

In entibus sunt multe **res** manifeste, quarum quedam sunt intelligibilia prima et **quedam sensata**. [...] sicut est motus et **libertas** in homine.



Kassel, Landes- und Murhardsche Bibliothek, 2 ms. Theol. 67, fol. 38r

Così facendo, all'interno della categoria delle cose la cui conoscenza è manifesta rientrano due classi distinte, ovvero gli intellegibili primi e gli oggetti dei sensi. Ma è soprattutto nell'intervento successivo che l'interpretazione di Pico emerge con chiarezza; tra le cose la cui conoscenza è evidente sono menzio-

nate, nella versione originale, il movimento e la potenza, e quest'ultima è più liberamente tradotta da Pico come "libertas", nonostante entrambe le versioni ebraiche presentino il lemma יכילת²⁷. L'introduzione della nozione di libertà in questo contesto sembra un riferimento alla concezione pichiana della condizione umana che è in grado di autodeterminare l'orientamento delle proprie azioni, tanto verso i beni superiori quanto verso la condizione inferiore. Tale interpretazione risulta pertanto non dipendere dal confronto diretto con il testo ebraico di Ibn Tibbon, bensì piuttosto da una personale elaborazione di Pico riguardo la possibilità dell'autodeterminazione umana. La natura di questo intervento si distanzia quindi dal mero livello della traduzione e si inserisce in un contesto di riflessione sul testo caratterizzato da una spinta all'appropriazione e all'integrazione del pensiero maimonideo nel complesso tanto del discorso sulla dignità umana, quanto, in maniera più ampia, della convergenza dei diversi saperi.

La terminologia aristotelica relativa alle nozioni di anima sensitiva e anima razionale appare non del tutto resa con esattezza nella originaria traduzione latina, e su questa inesattezza si inserisce la correzione di Pico. In *Dux I*, 71, infatti, l'anima sensitiva è definita come "anima viva", riproducendo in maniera letterale, ma distante dal lessico tecnico, il significato della formulazione ebraica נפש חיה²⁸:

Tertia tribuit animam **vivam** cuiuslibet **vivo**. Quarta vero que dat animam rationalem cuiuslibet **loquenti**.

27 MOSHE BEN MAIMON 2000, 95; MOSHE BEN MAIMON 1952-1953, 182; BnF 682, fol. 43v.

28 N, fol. 69r. Cf. MOSHE BEN MAIMON 2000, 162; MOSHE BEN MAIMON 1952-1953, 304; BnF 682, fol. 69v.

All'espressione "anima viva" è sostituita la formulazione tecnica corrispondente alla classificazione aristotelica dell'anima comunemente adottata in latino:

Tertia tribuit animam **sensitivam** cuiuslibet **sentienti**. Quarta vero que dat animam rationalem cuiuslibet **ratiocinanti**.

In secondo luogo, è senz'altro dovuta alla plurivocità del termine ebraico מדבר la confusione tra la facoltà razionale e la facoltà della parola, che ha quindi provocato l'errata traduzione "loquenti". Anche in questo caso, il significato è restaurato dall'intervento posteriore, che attribuisce quindi l'anima razionale alla facoltà razionale, e non alla capacità della parola.

Non unicamente in questo caso il lessico filosofico tecnico relativo alle differenti facoltà risulta problematico per l'anonimo traduttore medievale. Ad esempio, per quel che riguarda la facoltà della divinazione analizzata in *Dux* II, 39, la quale si presenta in differenti gradi a seconda delle capacità dei recipienti. A tale facoltà è spesso fatta corrispondere la definizione di "virtus imaginativa" oppure "virtus extimativa", tuttavia all'inizio del capitolo appare la locuzione "potentia sentiendi rationes et mensurandi eas"²⁹ in riferimento alla divinazione medesima. Questa espressione è una resa abbastanza parafrastica della formula adottata nella traduzione di Al-Ḥarizi, ovvero כה ההרגש, mentre la versione di Ibn Tibbon כה המשער, più fedele all'arabo קוח אולשעור, include un riferimento esplicito alla facoltà dell'immaginazione coinvolta nell'atto divinatorio³⁰. La correzione di Pico elimina la costruzione del

29 N, fol. 153r.

30 MOSHE BEN MAIMON 2000, 332; MOSHE BEN MAIMON 1952-1953, 558; BnF 682, fol. 131r; MOSHE BEN MAIMON 1931, 266, l. 6.

testo latino originario, sostituendola con una più scarna definizione “potentia cogitativa”, che però esclude il riferimento alla facoltà immaginativa presente tanto nell’originale arabo, quanto nella versione di Ibn Tibbon. In questo caso, pertanto, sembra che l’intervento picchiano abbia poco a che fare con il raffronto tra traduzione latina medievale e testo ebraico, e sia piuttosto motivato dalla volontà di trasformare la formulazione perifrastica originaria, piuttosto vaga e imprecisa, in un’espressione più tecnica, interpretando letteralmente la capacità di misurare come la facoltà intellettuale.

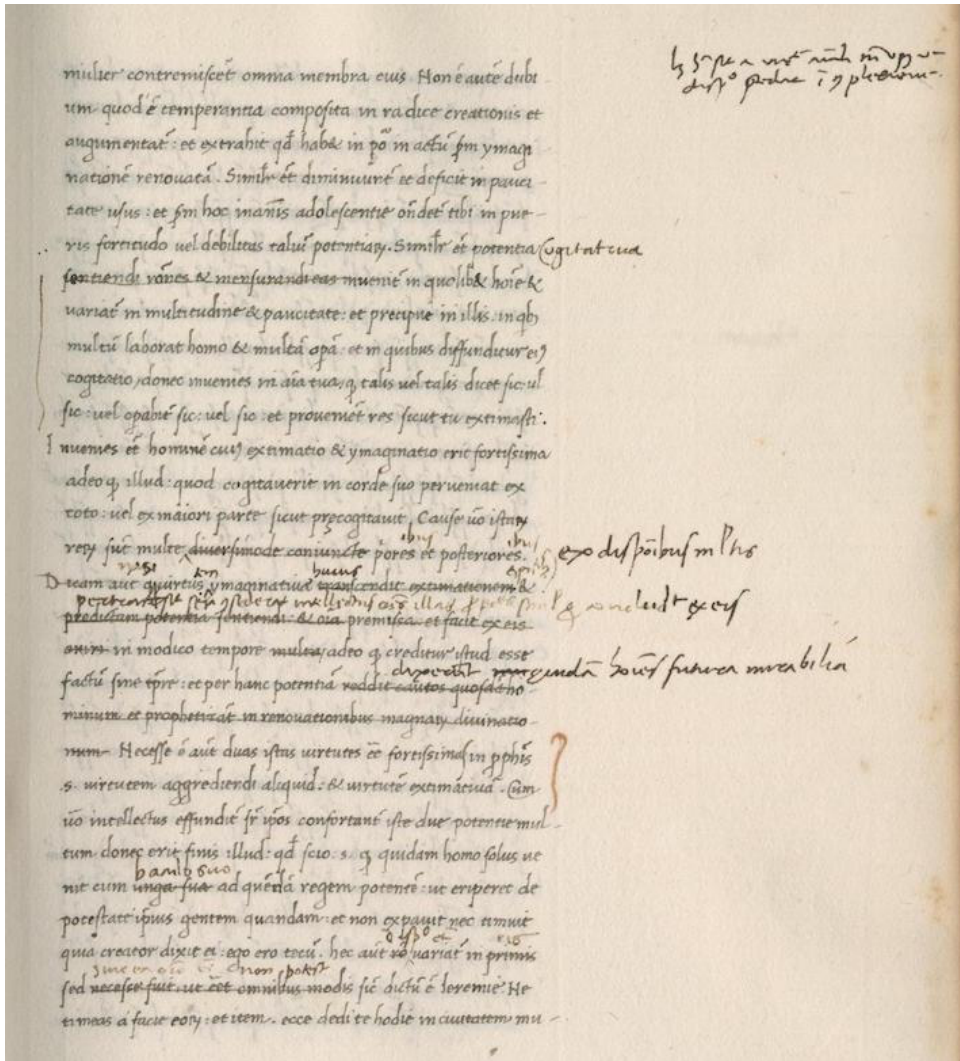
Significative singole correzioni terminologiche si riscontrano in varie altre sezioni del codice. I termini tecnici אמתת e מהות, tradotti variamente nel complesso del *Dux neutrorum* talvolta come “substantia”, “anitas”, “quidditas”, “entitas” e “veritas”, in *Dux II*, 37 (fol. 149v) sono resi rispettivamente אמתת con “veritas” e מהות con “substantia”. L’intervento di Pico in corrispondenza di questo passo modifica “veritas” in “entitas” e “substantia” in “quidditas”. Inoltre, un termine dal ricco spettro semantico quale ענין, usato in *Dux II*, 39 per indicare la condizione di coraggio presente nei profeti – al pari della facoltà della divinazione – nella traduzione originaria era stato reso in maniera generica come “ratio”³¹:

hec autem **ratio** variatur in primis [ipsis *codd.*], sed necesse fuit, ut esset omnibus modis.

La successiva trasformazione in “dispositio” ne enfatizza invece il carattere tecnico di condizione o stato che caratterizza il profeta nel momento in cui l’intelletto esercita la propria emanazione su di lui:

31 N, fol. 153r.

hec autem **dispositio** etiam variatur in eis sed sine ex eis ... non potest.



Kassel, Landes- und Murhardsche Bibliothek, 2 ms. Theol. 67, fol. 153r

Infine, due esempi sono di notevole interesse. Una caratteristica ricorrente della traduzione latina medievale è l'uso dell'aggettivo "spiritualis" per tradurre האלוהי, come ad esempio nel caso dell'espressione "scientia spiritualis" che indica la metafisica; in *Dux* III, 3 (fol. 171r) il lemma "spiritualis", questa volta riferito alla volontà, è invece corretto in "divina", poiché vi è un esplici-

to riferimento alla volontà di Dio. Un'altra peculiarità del lessico dell'anonimo traduttore latino è l'uso del verbo "percipio" con il significato di "svegliare", corrispondente all'ebraico להעיר; tale uso insolito è corretto da Pico al capitolo *Dux* III, 2 (fol. 170r) con il termine più adatto e maggiormente conforme alla fonte ebraica "excitaret".

Conclusione

In conclusione, il dettagliato lavoro di confronto e correzione condotto sulla copia manoscritta kassellense del *Dux neutrorum*, di cui sono stati presentati esempi significativi, si caratterizza in primo luogo per il manifesto riferimento alla fonte ebraica del testo, anche se si rileva un non indifferente numero di interventi che non trova riscontro in una particolare lezione della traduzione ebraica. L'incertezza riguardo la situazione della trasmissione manoscritta di entrambe le versioni ebraiche della *Guida* naturalmente complica la possibilità di giungere a conclusioni certe riguardo la qualità e le caratteristiche dell'esemplare che servì da riferimento per gli interventi sulla traduzione latina.

Di certo, l'opera di revisione non può essere considerata un lavoro sistematico, dal momento che le note marginali e interlineari in inchiostro nero non sono presenti nella totalità del codice - a differenza delle annotazioni tracciate in inchiostro color arancio, redatte in un momento precedente, segno probabilmente che Pico lesse l'intera opera prima di iniziare la comparazione parziale con il testo ebraico. Inoltre, se alcuni interventi si spiegano per via delle discrepanze tra le due traduzioni ebraiche della *Guida*, tuttavia non ogni differenza è evidenziata nell'opera di revisione; allo stesso modo, le numerose imprecisioni presenti nella traduzione latina non sono sistematicamente ri-

levate ed emendate.

Questo metodo di lettura, annotazione e correzione del testo è analogo a quello che si riscontra in altri manoscritti appartenuti a Pico della Mirandola, in particolare quelli che contengono traduzioni dall'ebraico richieste dallo stesso Pico ai suoi collaboratori. Il procedimento di lavoro risulta pertanto costante e simile per casi analoghi – sebbene il *Dux neutrorum* fosse già stato tradotto e non rientri quindi nel *corpus* delle traduzioni approntate su incarico di Pico. A maggior ragione in questo caso, in cui la traduzione non è opera di un suo collaboratore, la presenza di tali interventi testuali solleva interrogativi riguardo la loro origine. Se è possibile ipotizzare che quelle correzioni che non trovano riscontro nel testo ebraico potrebbero essere il frutto di una lettura autonoma da parte di Pico, rimane ancora da chiarire come e in che misura gli altri interventi potrebbero essere stati determinati dal coinvolgimento di un assistente – la cui mano, però, non compare mai nel codice kassellense. Solo una disamina completa delle correzioni autografe di Pico al *corpus* delle traduzioni potrà fornire ulteriori elementi per precisare il legame tra queste e la rispettiva fonte ebraica, rimettendo così in questione l'interrogativo riguardo le reali conoscenze e abilità linguistiche di Pico, come anche le modalità di collaborazione con i suoi assistenti.

DIANA DI SEGNI

UNIVERSITÄT ZU KÖLN

BIBLIOGRAFIA

AVERROÈ 1992 = AVERROÈ, *Parafrasi della "Repubblica" nella traduzione latina di Elia del Medigo*, ed. ANNALISA COVIELLO, PAOLO E. FORNACIARI, Firenze, Olschki 1992.

BARTOLA 1993 = ALBERTO BARTOLA, «Eliyhau del Medigo e Giovanni Pico della Mirandola. La testimonianza dei codici vaticani», *Rinascimento* 33 (1993), 253-278.

BUSI 2006 = GIULIO BUSI, «'Who Does Not Wonder at This Chameleon?' The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola», in ID. (ed.), *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew. The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism*, Torino, Aragno 2006, 167-196.

CALORI CESIS 1897 = FERDINANDO CALORI CESIS, *Giovanni Pico della Mirandola detto la Fenice degli Ingegneri. Cenni biografici con documenti e appendice*, Mirandola, Cagarelli.

CAMPANINI 2002 = SAVERIO CAMPANINI, «Pici Mirandulensis Bibliotheca Cabbalistica Latina. Sulle traduzioni latine di opere cabbalistiche eseguite da Mitridate per Pico della Mirandola», *Materia Giudaica* 8/1 (2002), 90-95.

CAMPANINI 2008 = SAVERIO CAMPANINI, «Guglielmo Raimondo Moncada (alias Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche», in MAURO PERANI (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del convegno internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 49-88.

DI SEGNI 2016 = DIANA DI SEGNI, «Traces of a vernacular language in the Latin translation of Maimonides' *Guide of the Perplexed*», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 83(1) (2016), 21-48.

DI SEGNI 2019 = DIANA DI SEGNI, «Literal and Non-Literal Translation in Maimonides' *Dux neutrorum*», in ALESSANDRO GUETTA, DIANA DI SEGNI (eds.), *Medieval and Early Modern Translations of Maimonides' Guide of the Perplexed*, *Yod* 22 (2019), 13-48.

DI SEGNI 2020 = DIANA DI SEGNI, «Pico della Mirandola, Maimonides and ma-

gic», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 87(1) (2020), 193-209.

FELLINA 2017 = SIMONE FELLINA, «Giovanni Pico della Mirandola e l'insegnamento avveroistico di Elia del Medigo. Note su alcune fonti delle *Conclusiones Nongentae* (1486)», *Schifanoia* 52/53 (2017), 117-144.

GENTILE 2010 = SEBASTIANO GENTILE, «Questioni di autografia nel Quattrocento fiorentino», in GUIDO BALDASSARRI, MATTEO MOTOLESE, PAOLO PROCACCIOLI, EMILIO RUSSO (a cura di), *"Di mano propria". Gli autografi di letterati italiani. Atti del Convegno di Forlì, 24-27 novembre 2008*, Roma, Salerno 2010 (Pubblicazioni del Centro Pio Rajna. Documenti), 185-210.

KIBRE 1936 = PEARL KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, Morningside Heights (NY), Columbia University Press.

LICATA 2017 = GIOVANNI LICATA, «*Magno in secta peripatetica*. Una nuova edizione commentata della lettera di Elia del Medigo a Giovanni Pico della Mirandola (Paris, BnF, ms. lat. 6508)», *Schede Medievali. Rassegna dell'Officina di Studi Medievali* 55 (2017), 103-143.

MAIMONIDES 2019 = MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum vel dubiorum*, ed. DIANA DI SEGNI, Leuven-Paris-Bristol (CT), Peeters (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, Bibliotheca).

MOSHE BEN MAIMON 1931 = MOSHE BEN MAIMON, *Dalālat al-ḥā'irīn*, ed. SALOMON MUNK - ISSACHAR JOEL, Jerusalem, 'Azri'el.

MOSHE BEN MAIMON 1952-1953 = MOSHE BEN MAIMON, *Moreh nevukim*, ed. SIMON B. SCHEYER - SALOMON MUNK, Tel Aviv, Maḥbarot le-sifrut.

MOSHE BEN MAIMON 2000 = MOSHE BEN MAIMON, *Moreh nevukim*, ed. YEHUDAH EVEN-SHMUEL, Jerusalem, Mosad ha-rav Kook.

MURANO 2018 = GIOVANNA MURANO, «La biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola: un primo censimento», *Scriptorium* 72 (2018), 213-250.

MURANO 2019 = GIOVANNA MURANO, «Opere di Elia del Medigo nella biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola», *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 25 (2019), 333-370.

SIRAT-DI DONATO 2012 = COLETTE SIRAT, SILVIA DI DONATO (éd.), *Les brouillons autographes du Dalâlat al-Hâ'irîn* (Guide des égarés), Paris, Vrin (Sic et Non).

WIRSZUBSKI 1967 = CHAIM WIRSZUBSKI, «Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism», in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem by pupils, colleagues and friends*, Jerusalem, Magnes Press, 353-362.

ZONTA 2007 = MAURO ZONTA, «Traduzioni e commenti alla *Guida dei perplessi* nell'Europa del secolo XIII: a proposito di alcuni studi recenti», in GERI CERCHIAI - GIOVANNI ROTA (ed.), *Maimonide e il suo tempo*, Milano, Franco Angeli (Collana di Filosofia, 86), 51-60.