

ALFREDO PERIFANO

LETTERA APERTA

SU UNA RECENTE EDIZIONE DELLA *STRIX* DI
GIOVAN FRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA
CURATA DA IDA LI VIGNI

Banca Dati “Nuovo Rinascimento”
www.nuovorinascimento.org

immesso in rete il 13 febbraio 2014

Gentile Direttore,

qualche mese fa sono venuto a conoscenza della pubblicazione del volume: Giovanfrancesco Pico della Mirandola, *La Strega, ovvero degli inganni dei demoni*, saggio introduttivo, traduzione e note a cura di Ida Li Vigni, Milano, Mimesis, 2012. Nella quarta di copertina, riportata da Amazon.it, leggevo: «Questo volume è la prima traduzione moderna dal latino ed edizione critica dell’opera di un laico rinascimentale, il conte Giovanfrancesco Pico della Mirandola [...]». Due affermazioni in una breve frase che non potevano lasciarmi indifferente, perché io stesso avevo pubblicato, nel 2007, la prima edizione critica del *Dialogus in tres libros divisus: titulus est Strix, sive de ludificatione demonum* di Giovanfrancesco Pico della Mirandola e la prima traduzione ‘moderna’ (in francese)¹ – se per moderna intendiamo a noi contemporanea, essendo il testo del Pico già stato tradotto nel 1555 dall’abate Turino Turini, come sa bene la dottoressa Li Vigni avendo lei stessa ripubblicato tale edizione nel 1988, e senza dimenticare il *volgarizzamento* del 1524 dell’inquisitore Leandro Alberti, riedito da Albano Biondi nel 1989. Procuratomi il suddetto volume, ho cercato inutilmente l’immane “nota al testo” in cui il curatore di un’edizione critica espone i criteri di trascrizione che ha adottato per il suo lavoro. Mancava anche la lista usuale delle abbreviazioni dei riferimenti bibliografici più citati, tra cui quelli delle edizioni dei classici latini e greci che non sono nemmeno menzionate almeno una volta nelle note al testo. Il risultato è che i rinvii rimangono vaghi nella misura in cui non appare mai il riferimento ad una pagina precisa che permetta al lettore di verificare rapidamente il passo. Ma se ciò può apparire meno grave per i classici, anche se ai miei occhi è una mancanza di rispetto per le «sudate carte» di coloro che hanno lavorato su tali testi, ciò diventa ingiustificabile e particolarmente grave per il celebre *Mal-*

¹ JEAN-FRANÇOIS PIC DE LA MIRANDOLE, *La Sorcière. Dialogue en trois livres sur la tromperie de démons. Dialogus in tres libros divisus: Titulus est Strix, sive de ludificatione daemonum* (1523). Texte établi, traduit et commenté par Alfredo Perifano, *De diversis artibus*, Collection de Travaux de l’Académie Internationale d’Histoire des Sciences, Turnhout, Brepols, 2007.

leus Maleficarum che ebbe molte edizioni tra la fine del XV secolo e il XVI. Nella rubrica «altre fonti» della bibliografia sono menzionate le traduzioni italiana, francese e inglese del *Malleus*, ma nessuna edizione latina: ne deduco che nel commento della *Strega* si rinvii alla traduzione italiana, come avviene nel saggio introduttivo. Anche questo non mi sembra che rientri nei canoni di un'edizione 'critica' di un testo latino, come il fatto di ignorare completamente, per lo stabilimento di tale testo, l'altra edizione della *Strix*, pubblicata a Strasburgo nel 1612. Peraltro la dottoressa Li Vigni ringrazia l'amico e collega professor Roberto De Pol per averla aiutata «ad ottenere in tempi velocissimi la versione digitalizzata» della Bayerische Staatsbibliothek, ma non è dato sapere se abbia consultato altre edizioni, sperando ovviamente che almeno una l'abbia avuta tra le mani. In un'edizione 'critica' di un testo a stampa del Cinquecento non è inutile procedere ad un esame comparativo di diversi esemplari della stessa stampa, meglio se conservati in biblioteche diverse, per verificare se esistono varianti interne, come prescrive la cosiddetta *textual bibliography*. Insomma, mi sembra che oltre al fatto che non si tratta della prima edizione e traduzione dell'opera del Pico, non si tratta nemmeno di un'edizione 'critica', secondo i canoni che tale aggettivo implica. Si aggiunge a quanto osservato che la dottoressa Li Vigni non pubblica neanche l'edizione del 1523 della *Strix*, ma pubblica il testo latino da me emendato e stabilito. Si tratta di un evidente plagio, che la citazione, peraltro incompleta, della mia edizione nella rubrica «opere consultate di Giovanfrancesco Pico» della bibliografia, che personalmente ritengo estremamente succinta, non può certo dissimulare. La prova più evidente di quanto dico è la ripresa letterale da parte della dottoressa Li Vigni di varianti testuali da me avanzate senza nessuna precisazione che indichi al lettore che si è in presenza di emendamenti al testo. Queste varianti non si trovano quindi nel testo latino di Giovanfrancesco Pico che la curatrice del volume afferma di aver pubblicato per la prima volta. Nella mia edizione ho emendato il testo latino in due modi: in primo luogo con mie correzioni personali, in secondo luogo utilizzando varianti che appaiono nell'edizione del 1612, di cui la dottoressa Li Vigni sembra ignorare l'esistenza. Tengo a precisare che nel mio lavoro tutte le varianti dell'edizione di Strasburgo sono segnalate in nota. Nel primo caso segnalo il mio intervento sul testo in nota con la dicitura: *Ego*; nel secondo caso preciso sempre in nota la forma testuale adottata seguita da quella che appare nell'edizione del 1523.

Accludo qui un noioso ma necessario riscontro (non esaustivo) destinato a dimostrare quanto detto. Indico con *Sorcière* la mia edizione, con *Strega*, il volume pubblicato dalla dottoressa Li Vigni e infine con *Strix* le edizioni del 1523 e del 1612.

Correzioni personali:

<i>Strix</i> 1523	<i>Strix</i> 1612	<i>Sorcière</i>	<i>Strega</i>
<i>ut</i>	<i>ut</i>	<i>et</i> (p. 62, n. 16)	<i>et</i> (p. 162)
<i>qui</i>	<i>qui</i>	<i>quae</i> (p. 70, n. 70)	<i>quae</i> (p. 184)
<i>laeto</i>	<i>letho</i>	<i>leto</i> (p. 71, n. 76)	<i>leto</i> (p. 190, n. 80)
<i>quicquam</i> ²	<i>quicquam</i>	<i>quam</i> (p. 87, n. 80)	<i>quam</i> (p. 234)
<i>temporibus convenisse</i>	<i>temporibus non fuisse</i>	<i>temporibus non convenisse</i> (p. 102, n. 21)	<i>temporibus non convenisse</i> (p. 268)
<i>ut venereis oblectari queunt</i>	<i>ut veneriis oblectare queant</i>	<i>ut venereis oblectari queant</i> (p. 108, n. 63)	<i>ut venereis oblectari queant</i> (p. 290)
<i>iis in quos illu- debant</i>	<i>iis, quos illude- bant</i>	<i>iis in quos illu- debat</i> (p. 108, n. 69)	<i>iis in quos illu- debat</i> (p. 292)
<i>Procli et Plato- nici</i>	<i>Procli et Plato- nici</i>	<i>et Procli Plato- nici</i> (p. 112, n. 119)	<i>et Procli Plato- nici</i> (p. 302)

Varianti adottate dell'edizione del 1612:

<i>Strix</i> 1523	<i>Strix</i> 1612	<i>Sorcière</i>	<i>Strega</i>
<i>pertractatus</i>	<i>pertractus</i>	<i>pertractus</i> (p. 67, n. 50)	<i>pertractus</i> (p. 174)
<i>dignata</i>	<i>dignate</i>	<i>dignate</i> (p. 72, n. 83)	<i>dignate</i> (p. 190)
<i>et</i>	<i>vel</i>	<i>vel</i> (p. 67, n. 55)	<i>vel</i> (p. 174)
<i>aliis</i>	<i>alii</i>	<i>alii</i> (p. 78, n. 25)	<i>alii</i> (p. 208)

² Corretto negli *errata* in *quidemque*.

<i>nosce</i>	<i>nosse</i>	<i>nosse</i> (p. 84, n. 58)	<i>nosse</i> (p. 226)
<i>quæsita</i>	<i>quæsitis</i>	<i>quæsitis</i> (p. 84, n. 61)	<i>quæsitis</i> (p. 226)
<i>Scythiam</i>	<i>Scythiam</i>	<i>Scythiam</i> (p. 84, n. 62)	<i>Scythiam</i> (p. 228)
<i>eorum</i>	<i>earum</i>	<i>earum</i> (p. 85, n. 63)	<i>earum</i> (p. 228)
<i>ossis</i>	<i>ossibus</i>	<i>ossibus</i> (p. 87, n. 79)	<i>ossibus</i> (p. 234)
<i>parteis</i>	<i>partes</i>	<i>partes</i> (p. 88, n. 86)	<i>partes</i> (p. 236)
<i>instituebar</i>	<i>instituebat</i>	<i>instituebat</i> (p. 92, n. 110)	<i>instituebat</i> (p. 250)
<i>nosce</i>	<i>nosse</i>	<i>nosse</i> (p. 97, n. 139)	<i>nosse</i> (p. 260)
<i>quicquam oboritur ex malis</i>	<i>quicquam boni oboritur ex malis</i>	<i>quicquam boni oboritur ex malis</i> (p. 100, n. 8)	<i>quicquam boni oboritur ex malis</i> (p. 264)
<i>rapiuntur</i>	<i>raperentur</i>	<i>raperentur</i> (p. 104, n. 38)	<i>raperentur</i> (p. 278)
<i>levor</i>	<i>livor</i>	<i>livor</i> (p. 106, n. 53)	<i>livor</i> (p. 288)
<i>rethia</i>	<i>retia</i>	<i>retia</i> (p. 110, n. 86)	<i>retia</i> (p. 296)
<i>cerusa</i>	<i>cerussa</i>	<i>cerussa</i> (p. 110, n. 94)	<i>cerussa</i> (p. 298)
<i>quam</i>	<i>quem</i>	<i>quem</i> (p. 110, n. 97)	<i>quem</i> (p. 300)
<i>solicitatum</i>	<i>sollicitatum</i>	<i>sollicitatum</i> (p. 111, n. 107)	<i>sollicitatum</i> (p. 300)
<i>rhete</i>	<i>rete</i>	<i>rete</i> (p. 111, n. 109)	<i>rete</i> (p. 300)
<i>Quanquam ut pauci comparatione</i>	<i>Quamquam ut pauci sunt comparatione</i>	<i>Quamquam ut pauci sunt comparatione</i> (p. 111, n. 111)	<i>Quamquam ut pauci sunt comparatione</i> (p. 300)
<i>Non equidem</i>	<i>Non vi equidem</i>	<i>Non vi equidem</i> (p. 113, n. 126)	<i>Non vi equidem</i> (p. 306)
<i>confessum</i>	<i>confessa</i>	<i>confessa</i> (p. 116, n. 151)	<i>confessa</i> (p. 314)
<i>præstantii</i>	<i>præstantis</i>	<i>præstantis</i>	<i>præstantis</i>

		(p. 118, n. 166)	(p. 316)
<i>præterque</i>	<i>præterquam</i>	<i>præterquam</i> (p. 118, n. 170)	<i>præterquam</i> (p. 318)

Nelle due edizioni della *Strix* del 1523 et del 1612 c'è un lungo passo nel quale il discorso di Fronimo integra anche quello di Apistio, che sparisce quindi come interlocutore. Ho ripristinato l'intervento di Apistio restituendo così senso allo scambio tra i due personaggi; Li Vigni ripete (*Sorcière*, p. 65, n. 35 = *Strega*, p. 172). Stessa cosa per un intervento attribuito a Fronimo al posto di Apistio (*Sorcière*, p. 81, n. 38; *Strega*, p. 216).

Aggiungo un fatto curioso: alcune parole, che nella *Sorcière* sono divise in sillabe a fine rigo per rispettare la giustezza, appaiono divise anche nella *Strega* senza che questo sia giustificato da necessità tipografiche, risultando in questo modo parole autonome dal senso incomprensibile. Per esempio: *Sorcière*, p. 96: *Hispaniense; plures* = *Strega*, p. 258: *Hispaniense, plu res*; *Sorcière* p. 97: *gradiantur* = *Strega*, p. 260: *gra diantur*. Altri esempi di refusi di questo tipo alla p. 307, n. 90. Alcuni refusi in latino stranamente non influiscono sulla traduzione in italiano. In effetti la traduzione italiana non segue il testo latino della *Strega*, ma quello della *Sorcière* e della *Strix*. Per esempio: *Strega*, p. 220: «**Observatum** identidem ipsius ante ora simulacrum [...]» viene tradotto «Gli accadeva che un simulacro gli **apparisse davanti**»; cioè la dottoressa Li Vigni scrive *Observatum*, ma traduce il corretto *Obversatum* della *Sorcière* (p. 82) e della *Strix*; *Strega*, p. 158: «[...] **eum** sese occasio præstat [...]» tradotto: «**quando** si presenta l'occasione», che traduce «**cum** sese occasio præstat», secondo la versione latina della *Sorcière* (p. 61) e della *Strix*.

Inoltre alla pagina 65 della *Sorcière* ho dimenticato di segnalare una mia correzione: «*Ita enim videbatur eis nocturnus corvus, quem* (al posto di *qui* nella *Strix*) *aut intuebantur: [...]*» La *Strega*, p. 172, riproduce il **quem**.

Tutte le mie integrazioni al testo, che segnalo tra parentesi angolari <>, sono sistematicamente riprese nella *Strega*, anche quelle che propongo per le citazioni in greco (cfr. per esempio la *Sorcière*, p. 112 = *Strega*, p. 302; *Sorcière*, p. 65 = *Strega*, p. 170). Peraltro le citazioni in greco che appaiono nella *Strix* sono a volte riportate in modo non corretto e spesso difficilmente decifrabile; le ho quindi sistematicamente riviste/riscritte basandomi sulle edizioni di autori greci precedenti all'edizione del 1523, verificandole poi con le edizioni critiche correnti. Le revisioni della *Strega* sono identiche.

Last but not least. Ogni filologo conosce l'importanza della punteggiatura per capire e ben tradurre un testo antico. Essa è parte integrante del lavoro di stabilimento del testo. Ho completamente rivisto, nella mia edizione, la punteggiatura della *Strix*, che, tra l'altro, abbondava nell'impiego dei due punti e non utilizzava mai le virgolette per le citazioni. La *Strega* riproduce sempre ed esattamente la punteggiatura proposta da me.

Quanto detto mi sembra sufficiente per affermare che la dottoressa Li Vigni non ha solamente "consultato" la mia edizione, ma ha riprodotto il testo latino da me stabilito. A partire da questa constatazione non posso non notare la contiguità tra le mie note al testo e quelle fornite dalla dottoressa Li Vigni. Non si tratta di rilevare qui quelle note che seguono le indicazioni nei *marginalia* dell'edizione del 1523, anche se, come ho già detto, la dottoressa Li Vigni non indica le edizioni di riferimento sulle quali avrebbe riscontrato i passi citati dal Pico; si tratta non solo di autori e testi che Pico non indica, ma dell'argomentazione logica che il commento fornisce ricollegando il testo di Pico ad autori antichi, medievali e/o a lui contemporanei. Non si tratta di esercizio di erudizione ma del tentativo di ricostruire le basi dell'elaborazione intellettuale che ha presieduto al lavoro del Mirandolano. Da questo punto di vista è impossibile non rilevare che le note della dottoressa Li Vigni spesso seguono l'ordine di citazione degli autori e dei passi che appaiono nel mio commento. Di seguito alcune note che ritengo tradotte dal francese ed altre parafrasate. Tutti gli autori e tutte le opere da me citate rinviano ad un'edizione precisa ed indicata nella rubrica «abbreviazioni» o nel mio commento.

Note tradotte (in corsivo le mie osservazioni nella colonna della *Strega*):

<i>Sorcière</i>	<i>Strega</i>
Il s'agit du couvent dominicain près de l'Église de S. Maria dei Miracoli, citée plus haut, dont la construction avait commencée en 1522. (p. 127, n. 1)	Si tratta del convento domenicano nei pressi della chiesa di Santa Maria dei Miracoli, la cui costruzione era cominciata nel 1522 [...]. (p. 149, n. 1)
Il s'agit de Gygès roi de Lydie. La légende de la bague qui le rend invisible est racontée par PLATON, <i>République</i> , II, 3, 359b-360a. Cicéron la	Si tratta del re di Lidia Gige, la cui leggenda dell'anello che lo rende invisibile è narrata in Platone, <i>Repubblica</i> , II, 3, 359-360a ed è poi ripresa

<p>reprend de Platon, comme le dit lui-même, <i>De officiis</i>, III, 38-39. [...] (p. 135, n. 34)</p>	<p>da Cicerone nel <i>De officiis</i>, III, 38-39. (p. 163, n. 36)</p> <p><i>Si noti il refuso 359 al posto di 359b.</i></p>
<p>Déméter donna à Triptolème un char traîné par des dragons ailés avec lequel il parcourait le monde en semant des grains de blé, voir APOLLODORE, <i>Biblioteca</i>, I, 5, 2 (32); HYGIN, <i>Fabularum liber</i>, CXLVII [...]. (p. 140, n. 52)</p>	<p>Cfr. Apollodoro, <i>Biblioteca</i>, I, 5, 2 (32) et Iginio, <i>Fabularum liber</i>, CXLVII, dove viene narrato di come Demetra donò a Triptolemo un carro trainato da draghi alati con il quale egli sorvolava il mondo per seminarvi il grano. (p. 171, n. 52)</p>
<p>Pico se réfère ici à l'ouvrage de Philostrate <i>Heroicus</i>. (p. 145, n. 77)</p>	<p>Pico fa riferimento all'<i>Heroicus</i> di Filostrato. (p. 179, 74)</p>
<p>PLUTARQUE, <i>De def. or.</i>, 5 [412] et 45 [434d-e], décrit les rêves du Lydien au sanctuaire d'Amphiaros et de l'envoyé du gouverneur de Cilicie près de l'oracle de Mopsos. HÉRODOTE, <i>Hist.</i>, VIII, 134, et PAUSANIAS, I, 34, 5 rappellent également le rituel de dormir au temple d'Amphiaros pour obtenir des oracles. (p. 148, n. 97)</p>	<p>Cf. Plutarco, <i>De defectu oraculorum</i>, 5 [412] e 45 [434d-e] che narra del sogno di Lidia [<i>sic</i>] nel santuario di Amfiarao e dell'inviato del governatore du [<i>sic</i>] Cilicia presso l'oracolo di Mopso. Ma anche Erodoto, <i>Historiae</i>, VIII, 134 e Pausania, <i>Periegesis</i>, I, 34, 5 parlano della consuetudine di dormire nel tempio di Amfiarao per ottenere vaticinii. (p. 185, n. 92)</p> <p><i>Se la dottoressa Li Vigni avesse consultato il De defectu oraculorum avrebbe certamente capito il "du Lydien" della mia nota francese in quanto nel testo di Plutarco non appare nessuna "Lidia", ma l'autore racconta del "Lidio" inviato all'oracolo di Anfiarao (cfr. <i>Iside e Osiride e Dialoghi delfici</i>, a cura di Vincenzo Cilento, Bompiani, 2002, p. 285). Da notare l'ortografia di «Amfiarao» (due volte) al posto dell'italiano Anfiarao.</i></p>

<p>DIODORE, <i>Bibliotheca</i>, XVII, L, 6, raconte les processions ayant lieu au sanctuaire d'Ammon où des statues, couvertes d'ornements, émettaient des bruits ou des voix mystérieuses, décryptées ensuite par les prêtres; JAMBLIQUE, <i>Myst. Aeg.</i>, III, 28. AUGUSTIN, <i>De civ. Dei</i>, III, 11 [...]. En rappelant les platoniciens, PIERIAS, <i>De strigimagarum</i>, I, I, chap. VIII, punctum quartum, p. 60, avait évoqué lui aussi les statues parlantes: [...] <i>vel quod operibus magorum factae imagines loquantur responsa dantes, aut etiam se moveant: horum autem omnium causa secundum Platonicos assignabitur, si per daemones fieri dicantur.</i> (p. 149, n. 102)</p>	<p>Ne parlano Diodoro, in <i>Biblioteca</i>, XVII, L, 6 che racconta del tempio di Ammone in cui le statue emettevano bruscii e voci misteriose ch [sic] poi venivano interpretati dai sacerdoti, Giamblico, in <i>De mysteriis Aegyptorum</i>, III, 28, ma anche Agostino, in <i>De civitate Dei</i>, III, 11. Anche Prierias, in polemica con i platonici, nel <i>De strigimagarum</i>, I, I, chap. VIII, punctum quartum, parla di statue che parlano e camminano ad opera dei demoni. (p. 187, n. 97)</p>
<p>HÉRODOTE, <i>Hist.</i>, II, 55, raconte le mythe des deux colombes noires qui, envoyées par les prêtres de Thèbes en Egypte, se seraient rendues l'une à Dodone et l'autre en Libye. La première, en parlant avec une voix humaine, aurait poussé les habitants à consacrer un oracle à Zeus. (<i>ibid.</i>, n. 103)</p>	<p>In Erodoto, II, 55 troviamo il mito di due colombe nere che, inviate dai sacerdoti tebani in Egitto, si stabilirono una a Dodona e l'altra in Libia. La prima parlava con voce umana e questo spinse gli abitanti a erigere un tempio-oracolo dedicato a Zeus. (<i>ibid.</i>, n. 98)</p>
<p>Sur les oracles donnés sous l'impulsion d'une fureur soudaine, voir <i>De praenotione</i>, IV, 9, p. 502 où Pico, entre autres, en souligne le caractère démoniaque: <i>Hos aliquando dicunt arrepticios, alii phanaticos, alii pythones pythios, alii vates, quandoquidem et maligno arripiuntur spiritu et Pythio Apolline, hoc est, daemone eo cognomine gaudente replebantur, et in phanis dare solebant responsa</i></p>	<p>Nel <i>De rerum praenotione</i>, IV, 9, p. 502 Pico sottolinea la natura demoniaca di questi furori improvvisi: «Hos aliquando dicunt arrepticios, alii phanaticos, alii pythones pythios, alii vates, quandoquidem et maligno arripiuntur spiritu et Pythio Apolline, hoc est, daemone eo cognomine gaudente replebantur, et in phanis dare solebant responsa [sic] emota et alienata mente, quale illud de Phemonoe apud</p>

<i>emota et alienata mente, quale illud de Phemonoe apud Lucanum in quinto Pharsaliæ.</i> (p. 150, n. 106)	Lucanum in quinto Pharsaliæ. (p. 187, n. 101)
[...] Pic mentionne les trois catégories de nymphes citées dans le <i>De praenotione</i> , IV, 9, p. 489; elles sont une manifestation ancienne des démons. (p. 158, n. 1)	Pico riporta queste tre categorie di ninfe anche nel <i>De rerum praenotione</i> , IV, 9, p. 489 quale prova della presenza nel mondo antico dei demoni. (p. 201, n. 2)
CÆSAR, <i>Bellum Gallicum</i> , VII, 37. Litaviccus (variantes: Litavictus et Litavius) fut l'instigateur de la révolte des Gaulois contre César. (p. 162, n. 13)	Giulio Cesare, <i>Bellum Gallicum</i> , VII, 37. Litaviccus (varianti: Litavictus et Litavius) è l'istigatore della rivolta dei Galli contro Cesare. (p. 211, n. 12)
PLINE, <i>Nat. hist.</i> , X, 51. Pline parle en réalité de la poétesse Glauce de Chio, qui vécut sous le règne de Ptolémée Philadelphie, voir I. II, note 34 de notre édition du texte latin. (p. 164, n. 22)	Pico legge erroneamente il passo pliniano in cui si fa riferimento a Glaucio [<i>sic</i>] di Chio, la poetessa vissuta al tempo di Tolomeo Filadelfo. (p. 215, n. 23)
<i>anseritia</i>] <i>ansericia</i> . Un néologisme de Pic semble-t-il. (<i>ibid.</i> , p. 81, n. 40)	<i>Anseritia</i> potrebbe essere un neologismo inventato da Pico. (p. 217, n. 32)
La vie de Saint Ambroise, rédigée par Paul de Milan, attribuée parfois à Paulin de Nole [...]. (p. 166, n. 35)	Pico fa riferimento alla vita di Sant'Ambrogio composta da Paolo da Milano, ma talvolta attribuita a Paolino di Nola. (p. 219, n. 36)
<i>Malleus</i> , 1.3, p. 25a; Girolamo VISCONTI, <i>Lamiarum</i> , f. B ⁶ v.-B ⁷ r. Sur cette question, voir THOMAS D'AQUIN, <i>Sum. Theol., Prima pars</i> , q. 51, 3, 6. (p. 203, n. 49)	Cfr. <i>Malleus</i> , 1.3 e Girolamo Visconti, <i>Lamiarum</i> , f. B ⁶ v.-B ⁷ r. Si veda a proposito Tommaso d'Aquino, <i>Summa Theologica</i> [<i>sic</i>], <i>Prima pars</i> , q. 51, 3, 6. (p. 293, n. 54)
Il se peut que Pic ait entendu cette histoire à l'occasion de ses séjours en Allemagne où il rencontra l'empereur	È probabile che Pico abbia avuto modo di sentire questo racconto durante il suo soggiorno in Germania e forse

Maximilien [...]. (p. 213, n. 102)	proprio alla corte dell'imperatore Massimiliano. (p. 313, n. 99)
------------------------------------	--

Esempi di note parafrasate (in corsivo le mie osservazioni nella colonna riquadro della *Strega*). A eccezione di quelli utili alla comprensione del riscontro, ho soppresso nella citazione delle mie note i riferimenti bibliografici:

<i>Sorcière</i>	<i>Strega</i>
SÉNÈQUE, <i>Herc. Fur.</i> , 688. Je traduis <i>strigis</i> par “strige” au lieu de “chouette” comme dans l’édition citée [la traduzione francese], pour respecter l’enchaînement des citations donné par Pic. (p. 128, n. 5)	<p>Ovidio, <i>Metamorfosi</i>, VII, 629. In questo verso e nei seguenti utilizzo, per rispettare l’intenzione pichiana, il termine <i>strega</i> anche laddove l’originale utilizza <i>barbagianni</i> o <i>civetta</i>. (p. 151, n. 4)</p> <p>Seneca, <i>Herculens furens</i>, 688 dove in luogo di ‘<i>strega</i>’ si trova ‘<i>civetta</i>’. (<i>ibid.</i>, n. 6)</p> <p><i>Queste note iniziali sono significative della leggerezza, per impiegare un eufemismo, della dottoressa Li Vigni che riprende senza capire ciò che è detto nella nota della Sorcière: nell’originale, cioè nelle opere di Ovidio e Seneca, appare la parola «strix» declinata secondo i casi; «l’originale» dunque non utilizza «barbagianni o civetta», sono le traduzioni moderne (ma non è dato sapere quali abbia usato la curatrice) che traducono così il termine «strix».</i></p>
Pic rapproche de façon implicite le terme de <i>striga</i> (du verbe <i>stringo</i>), qui désigne une “rangée d’herbes coupées” (voir GAFFIOT, <i>Dictionnaire, op. cit.</i> , a. v.) de son homonyme <i>striga</i> , forme tardive de <i>strix</i> , voir PÉ-	In questo passo Pico riconduce il termine <i>strega</i> a <i>striga</i> , vocabolo che designa un rimedio composto da erbe, suggerendo così il legame fra streghe e guaritrici, come testimoniano i processi. Va ricordato anche che in ita-

<p>TRONE, 63, 4. Cette étymologie à partir de <i>striga</i> s'explique par les remèdes à base d'herbes que les sorcières avaient l'habitude de confectionner. En italien, on parle encore de nos jours d'<i>erba strega</i> qui désigne diverses herbes dont le lycopode. [...]. Le <i>Malleus</i>, 1.9, p. 58c-d et 2.1.2., p. 95d, évoque trois types de sorcières "guérisseuses": celles qui procurent des lésions, sans être capables de les guérir; celles qui soignent sans être à l'origine des lésions et celles qui les procurent et les soignent. Ces pouvoirs sont le résultat du pacte explicite entre sorcières et démons. (p. 130, n. 14)</p>	<p>liano abbiamo 'erba strega' per designare diverse erbe della famiglia delle Licopodiacee. Quanto ai tipi di streghe i manuali, e prima di tutto il <i>Malleus</i>, ne individuano tre: le streghe che procurano malattie, ma non sanno guarirle; le guaritrici vere e proprie, che curano senza essere causa della malattia; coloro che curano le malattie da loro stesse procurate.</p> <p><i>Una sorta di riassunto troppo stringato che unisce l'ignoranza della questione trattata e l'incomprensione della nota della Sorcière in quanto 'striga' non designa 'un rimedio composto da erbe', ma una "rangée d'herbes coupées". La curatrice avrebbe trovato la stessa definizione consultando un dizionario latino-italiano, vedi per esempio il Dizionario della lingua latina Castiglioni-Mariotti, s.v. 'filare, mucchi di grano, erbe etc. messi in fila [...]', a meno che la dottoressa Li Vigni non sia a conoscenza di fonti che potrebbero giustificare la sua interpretazione, fonti che in ogni caso non cita.</i></p>
<p>Je n'ai pas trouvé la source de cette anecdote. BIONDI, <i>La strega</i>, note 29, p. 205, pense qu'il pourrait s'agir de Girolamo Manfredi (†1492?) astrologue à la cour des Ordelaffi de Forlì et il cite à ce propos les <i>Disputationes in astrologiam</i>, II, chap. 9, de son oncle Giovanni Pico. [...] il en parle presque dans les mêmes termes, dans le <i>De rerum praenotione libri novem pro veritate religionis contra superstitiosas vanitates</i>, IV, 9, p. 493 [...] in <i>Opera</i>, II. On remarquera qu'ici c'est Hector qui est évoqué et non pas</p>	<p>Non si trova la fonte di questo aneddoto, Biondi suggerisce che si tratti di Girolamo Manfredi (morto forse nel 1492), astrologo alla corte di Ordelaaffio di Forlì e cita le <i>Disputationes in astrologiam</i>, II, chap. 9, di Giovanni Pico. Gianfrancesco riporta la storia nel <i>De rerum praenotione</i>, IV, 9, p. 493, in <i>Opera</i>, II dove sostituisce Ulisse con Ettore e non compare il cerchio, elemento diabolico adatto alla <i>Strix</i>. (p. 167, n. 43)</p> <p><i>Questo riferimento a «Ordelaaffio da</i></p>

<p>Ulysse comme dans la <i>Strix</i>. Comme on peut le constater, Pico ajoute, dans la <i>Strix</i>, quelques éléments «diaboliques», comme celui du cercle, absents dans le <i>De praenotione</i>. (p. 137, n. 43)</p>	<p><i>Forli» mostra chiaramente che la curatrice non domina la materia di cui tratta e che la sua nota è il frutto di una lettura erronea della nota della Sorcière poiché tale personaggio non esiste: si tratta della famiglia degli Ordelaffi.</i></p>
<p><i>Questa è una lunga nota storico-filologica che vuole spiegare le mie ipotesi; ne trascivo qui solo alcuni passi.</i></p> <p>Pic semble évoquer ici le <i>De mirabilibus auscultationibus</i>, 147, où il est dit que le parfum des roses est mortel pour les scarabées. “Âne” au lieu de “scarabée” peut s’expliquer sans doute par la proximité des deux mots en grec, et ce bien que le mot le plus courant en grec pour “âne” soit “ὄνος”. En effet, le mot grec qui dans le <i>De mirabilibus auscultationibus</i> est traduit par scarabées est: “κάνθαρος”. Dans son <i>Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots</i>, Paris, Klincksieck, 1999, p. 141, Pierre CHANTRAINE signale au mot <i>κάνθαρος</i> (scarabée) “Un rapprochement avec le nom de l’âne <i>κάνθων</i> [...]”. [...] À cette proximité philologique des mots “âne” et “scarabée” s’ajoute aussi une proximité d’ordre physique comme le rappelle Sextus Empiricus, <i>Hyp. Pyr.</i>, I, 14 [41] (les scarabées s’engendrent à partir des ânes), que Pic mentionne dans son <i>Examen</i>, I, II, 22, p. 855 (<i>ex asinis item nascuntur scarabei</i>). Dans l’édition <i>princeps</i> d’Aristote (1495-1498), parue en six volumes, chez Alde Manuce, III, 4r., f. 419r., on lit “κάνθαρος”, comme dans les édi-</p>	<p>Pico traduce, o forse travisa volontariamente, il passo del <i>De mirabilibus auscultationibus</i>, 147 in cui Aristotele dice che il profumo delle rose è mortale per gli scarabei, forse per la somiglianza in greco fra i due termini o forse anche sulla base della credenza che gli scarabei nascano dagli asini, come dichiara Sesto Empirico nel <i>Pyrrhoneæ Hypotyposes</i>, I, 14 [41], citato da Pico nell’<i>Examen</i> I, II, 22, p. 885. A riprova dell’uso strumentale di questa lettura va ricordato che, in effetti, Pico tace del fatto che in Luciano non le rose ma i rododendri sono nefasti per l’asino. Quanto al legame mortale scarabei-rose cfr. Eliano, <i>Animalium natura</i>, 38 [sic] e IV 17 dove l’autore dichiara che gli scarabei muoiono per l’odore di un unguento profumato e che quando muoiono sono ricoperti di petali di rose. (p. 175, n. 62)</p> <p><i>Anche questa nota della Strega si presenta come una sorta di riassunto della nota della Sorcière, ma senza i riferimenti filologici necessari, di conseguenza essa non spiega nulla. Nella parte finale, la frase «gli sca-</i></p>

tions modernes. Pic étant un excellent connaisseur du grec, on peut émettre plusieurs hypothèses: mauvaise lecture, possession d'un manuscrit fautif au bien d'autres. Mais, il se peut aussi que Pic ait apporté une correction à partir de cette étrange relation mortelle, ou tout au moins nuisible, entre la rose et l'âne que l'on trouvait dans les textes anciens; ce qui expliquerait la mention de la part de Pic de Lucien et d'Apulée tout de suite après celle d'Aristote. Chez Apulée, *L'âne*, VII, 13-14, la rose a le pouvoir de transformer (donc en quelque sorte de "tuer") l'âne: Lucius retrouve sa forme humaine en dévorant une couronne de roses. Chez Lucien aussi, *Lucius*, 42 [39], 54, la rose a le pouvoir de redonner sa forme humaine à son héros. Pic aurait pu interpréter, volontairement, cette allégorie de la rose au premier degré, trouvant une sorte de confirmation chez Aristote. Ce faisant, il oublie toutefois ou ne tient pas compte que pour Lucien, *Lucius*, 42 [39], 17, ce n'est pas la rose qui est néfaste pour l'âne mais le laurier-rose: Lucius, transformé en âne, est volé par des bandits. Pendant le voyage, il voit un jardin potager avec des roses qu'il veut manger en espérant ainsi redevenir humain, mais il s'aperçoit qu'il ne s'agit pas de vraies roses mais de *καυθόρρονς* (laurier-rose ou rhododendron), fleurs mortelles pour l'âne et le cheval. Pline, *Nat. hist.*, XVI, 79, assimile ce *rhododaphnen* au laurier-rose et au rhododendron, tout en soulignant que ses fleurs ressemblent à celles de la rose. Il affirme que cette plante est venimeuse pour les bêtes de somme et d'autres:

rabei muoiono per l'odore di un unguento profumato e che quando muoiono sono ricoperti di petali di rose» in luogo di «muoiono se sono ricoperti di petali di rose», costituisce un contro senso imbarazzante che spinge a domandarsi se la curatrice, non capendo forse bene il francese, abbia almeno consultato la traduzione italiana di Eliano. La risposta a questa domanda è purtroppo negativa poiché la dottoressa Li Vigni riprende il refuso della Sorcière (Élien, IV, 17 in luogo di Élien, IV, 18). A titolo di esempio, la traduzione di Francesco Maspero (BUR) dice: «e se spargi dei petali di rosa sopra gli scarabei, li farai morire». Ci si potrebbe anche domandare cosa voglia mai dire «A riprova dell'uso strumentale di questa lettura [...]»: «strumentale» a cosa?

<p><i>Rhododendron, ut nomine apparet, a Græcis venit. Alii nerium vocarunt, alii rhododaphnen, sempiternum fronde, rosæ similitudine, caulibus fruticosum. Iumentis caprisque et ovibus venenum est, idem homini contra serpentium venena remedio.</i> Mais Plin rapporte aussi cette histoire du parfum de rose mortel pour les scarabées, <i>Nat. hist.</i>, XI, 279. Élien, <i>Nat. Anim.</i>, I, 38, raconte que le parfum, sans préciser de rose, est mortel pour les scarabées; même concept en VI, 46: les scarabées succombent à l'odeur d'un onguent parfumé; en IV, 17, affirme qu'ils meurent s'ils sont couverts des pétales de rose. (p. 142, n. 63)</p>	
<p>Le traité de Synésios, <i>De somniis</i>, fut édité dans la traduction latine de Marsile Ficin en 1497, à Venise, par Alde Manuce, avec d'autres traductions du chanoine médicéen [...]. En 1518, sortit le texte grec avec le traité sur le rêve d'Artémidore. (p. 143, n. 68)</p>	<p>Sinesio, <i>De somniis</i>. La prima traduzione latina fu opera di Marsilio Ficino e fu stampata a Venezia da Aldo Manuzio nel 1497 insieme ad altre traduzioni di opere mediche; nel 1518 fu pubblicato il testo greco insieme all'opera sui sogni di Artemidoro. (p. 175, n. 66)</p> <p><i>Quali sono dunque queste altre «traduzioni di opere mediche»? Forse la denominazione «chanoine médicéen», impiegata per la prima volta da Raymond Marcel e ben conosciuta dagli specialisti di Marsilio Ficino, ha fuorviato la dottoressa Li Vigni. Difatti, come indica chiaramente il titolo che segue, l'edizione del 1497 non comprende alcuna traduzione di opere mediche: Jamblichus De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus in Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone. Proclus De sacrificio et magia. Porphyrius De divinis atque daemonibus.</i></p>

	<p>Synesius Platonicus de somniis. Pselus de dæmonibus. Expositio Prisciani et Marsilii in Theophrastum de sensu, phantasia et intellectu. Alcinoi Platonici philosophi liber de doctrina Platonis. Speusippi Platonis discipuli liber de Platonis difinitionibus. Pythagorae philosophi aurea verba. Symbola Pithagorae philosophi. Xenocratis philosophi platonici liber de morte. Marsilii Ficini liber de voluptate.</p>
<p>Pour les oracles de Pasiphaé, voir CICÉRON, <i>De div.</i>, I, 96; PLUTARQUE, <i>Vie de Cléomène</i>, 7, 3, [807f]; PAUSANIAS, III, 26; STRABON, <i>Geo.</i>, VI, 3, 9; <i>Asclepius</i>, § 205, p. 99 [...]. (p. 148, n. 98)</p>	<p>Ne parlano Cicerone, <i>De divinatione</i>, I, 96, Plutarco, <i>Vita di Cleomene</i>, 7, 3 [807f], Pausania, <i>Periegesis</i>, III, 26 e Strabone, <i>Geografia</i>, VI, 3, 9 e <i>Asclepius</i>, § 205. (p. 185, n. 93)</p>
<p>STRABON, <i>Geo.</i>, VI, 3, 9; <i>Asclepius</i>, § 205, p. 99 [...]. (<i>ibid.</i>, n. 99)</p>	<p>Cfr. Strabone, VI, 3, 9 e <i>Asclepius</i>, § 205. Podalirio era medico come il padre Esculapio. (<i>ibid.</i>, n. 94)</p>
<p>Les temples consacrés à Esculape où l'on recevait des remèdes en songe sont nombreux [...]. Pic avait déjà abordé la question de la vanité des oracles anciens dans le <i>De praenotione</i>, IV, 9, p. 489-504 [...] où il cite notamment les oracles prophétiques donnés en songe aux temples d'Esculape et de Pasiphaé. Dans le chapitre VII du livre VI "Adversus superstitionis somnia", Pic opère la distinction entre les vrais songes prophétiques de source biblique (Moïse, p. 626) et les songes faux des païens, inspirés par le Démon [...]. (<i>ibid.</i>, n. 100)</p>	<p>Merita di ricordare che Pico affronta il problema della falsità degli oracoli, facendo riferimento ai templi di Esculapio e di Pasife, nel <i>De rerum praenotione</i>, IV, 9, p. 489-504, e riprende il problema nella stessa opera, attaccando Sinesio, nel cap. VI [sic], <i>Adversus superstitionis somnia</i> del I. VI, e distinguendo i sogni profetici veri attestati dalla Bibbia dai sogni falsi degli incolti [sic], ispirati da Satana. (<i>ibid.</i>, n. 95)</p> <p><i>Nelle note 93 e 94 appare improvvisamente un riferimento bibliografico: 'Asclepius' che la dottoressa Li Vigni non ha mai menzionato precedentemente in extenso e dunque risulta difficile capire a cosa corrisponda. In realtà, la dottoressa Li Vigni riprende</i></p>

	<p>la mia citazione nella quale Asclepius è l'abbreviazione del libro di E. and L. Edelstein, Asclepius a collection and interpretation of the testimonies, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1945, e come tale segnalata a p. 41 della Sorcière.</p>
<p>PHILOSTRATE, <i>Vie</i>, IV, 11-12. Apollonius qui évoque et questionne l'ombre d'Achille est rappelé par Pic dans le <i>De praenotione</i>, VII, 10, qui est entièrement consacré à la réfutation de la magie d'Apollonius de Tyane: "Adversus Magica Apollonii Tyanei", p. 667-674 (ici p. 672). (p. 153, n. 125)</p>	<p>Filostrato <i>Vita</i>, IV, 11-12. L'apparizione dell'ombra di Achille ad Apollonio è riportata da Pico nel <i>De rerum praenotione</i> VII, 10, laddove confuta la magia di Apollonio di Tiana (<i>Adversus Magica Apollonii Tyanei</i>), p. 667-674. (p. 193, n. 119)</p>
<p>HOMÈRE, <i>Hym.</i>, VII, 57, <i>À Dionysos</i>. C'est par cette expression que Dionysos rappelle les amours de sa mère Sémélé avec Zeus. Voir aussi "ἐν φιλότητι μιγῆσα", dans <i>Hym.</i>, IV, 4, <i>À Hermès</i>. Aux vers 1-19, l'on raconte la naissance de Mercure, fruit des amours de Zeus et de la nymphe Maia, p. 295 et p. 179. Pic mentionne les trois catégories de nymphes citées dans le <i>De praenotione</i>, IV, 9, p. 489; elles sont une manifestation ancienne de démons. (p. 158, n. 1)</p>	<p>Omero, <i>Inni omerici</i>, VII, 57, dove Dionisio usa questa locuzione per ricordare l'amore fra la madre Semele e Zeus e <i>Inni omerici</i>, IV, 4, <i>A Hermes</i>, in cui ricompare in riferimento agli amori di Zeus con la ninfa Maia, dai quali nacque Mercurio. Anche nell'<i>Iliade</i>, III, 445 e VI, 25 si trova la locuzione 'philotéti migheisa', 'congiunta o mischiata in amore' per indicare il rapporto sessuale. (p. 201, n. 1)</p> <p>Pico riporta queste tre categorie di ninfe anche nel <i>De rerum praenotione</i> IV, 9, p. 489 quale prova della presenza nel mondo antico dei demoni. (<i>ibid.</i>, n. 2)</p> <p><i>Per quanto riguarda l'espressione «philotéti migheisa», l'autrice della Strega aggiunge un riferimento bibliografico all'Iliade rispetto alla nota della Sorcière, cosa meritevole se non si trattasse di un errore per difetto. Infatti questa espressione non appare nei passi dell'Iliade da lei citati,</i></p>

	<p>dove è presente solo la parola <i>φιλόνητι</i>. Ancora una volta la dottoressa Li Vigni mostra di citare di seconda mano, senza procedere ad alcuna verifica. Si tratta in effetti di un riferimento bibliografico dato da A. Biondi (Strega, Marsilio, 1989, p. 209, n. 1), il quale però non menziona gli <i>Inni d'Omero</i>.</p>
<p>Il est évident que pour Pic cette <i>amicitia</i> est la conséquence du pacte entre le diable et la sorcière. Cette sorte de liaison amoureuse, qui sera soulignée plus loin par Dicastes (<i>prætereaque fingunt se captos ipsarum amore, quo nihil gratius miseris mulierculis</i>) permet au premier d'intervenir sur l'imagination de la seconde. Pic résume ici ce qui est dit à ce propos dans le <i>Malleus</i>, 1. 7, p. 48d-49a: <i>Quia ut Philosophus in praefato libro dicit, quod aliquis in passione existens ex modica similitudine movetur sicut amans ex modica similitudine amati, et sic etiam odium habenti. Ideo demones qui peractus hominum experiuntur quibus passionibus magis subduntur, illos ad huiusmodi amorem vel odium inordinatum instigant eo fortius in eorum imaginationem et efficacius imprimendo hoc quod intendunt, quanto etiam id facilius possunt [...].</i> (p. 166, 36)</p> <p>Le <i>Malleus</i>, 2.1.4, p. 110d-111a, rappelle que le démon est visible par la sorcière puisqu'il y a un pacte explicite entre eux. En revanche, il reste invisible aux autres [...]. (p. 175, n. 67)</p>	<p>L'amicizia è ovviamente un riferimento al patto che la strega ha suggellato con Satana; a causa di questo legame amoroso il Demonio riesce ad agire sull'immaginazione della strega che lo 'vede'. È possibile che Pico abbia ripreso un passo del <i>Malleus</i>, 1.7, dove la teoria della forza dell'immaginazione è applicata alla demonologia. Sempre nel <i>Malleus</i>, 2.1.4 si afferma, in relazione ai rapporti carnali tra le streghe e i demoni, che il diavolo è visibile solo dalla strega e non da altri in forza del patto stretto tra loro. (p. 219, n. 37)</p>
<p>Dans les <i>Météorologiques</i>, 373b, Aristote parle d'un homme, sans préciser</p>	<p>In realtà Pico non sta citando Aristotele, ma Sesto Empirico, <i>Schizzi Pir-</i></p>

<p>qu'il était de Thasos, à la vue faible, qui croyait qu'une image le précédait continuellement et le regardait en face. C'est Sextus Empiricus, <i>Hyp. Pyr.</i>, I, 84, qui ajoute qu'il s'agit de quelqu'un de Thasos. Ce que dit Pic est une traduction très proche de ce passage de Sextus Empiricus et pour ses fins, il y ajoute: <i>quod aliorum obtutibus hominum minime patuisset</i>. Il faut remarquer que rien de diabolique n'apparaît ni chez Aristote – qui fait cet exemple à propos de l'air ambiant faisant fonction de miroir, notamment quand celui-ci est condensé –, ni chez Sextus Empiricus – qui le cite à propos de différentes réactions des êtres humains selon les constitutions qui sont propres à chaque individu. Pic prend cet exemple de l'homme de Thasos et le relie à Aristéas et à Hermotime pour appuyer sa démonstration sur les manifestations diaboliques. De fait, dans une construction conceptuelle assez hardie, il conjugue les argumentations d'ordre physique d'Aristote et de Sextus Empiricus et celles d'ordre religieux des païens (les récits sur Aristéas et Hermotime) avec la démonologie qui attribue au démon – lequel ne peut enfreindre les lois de la nature, sauf concession divine – à la fois un corps composé essentiellement d'air condensé, ce qui lui permet de prendre plusieurs formes, et la faculté d'intervenir sur l'imagination des êtres humains [...]. (p. 167, 40)</p>	<p><i>roniani</i>, I, 84, e lo fa in maniera non solo approssimativa ma anche interpolatrice, caricando di valenze demoniache due vicende che non hanno, nelle fonti antiche, nulla di magico. In Aristotele e in Sesto Empirico, infatti, i due casi sono sviluppati in base ad argomentazioni di natura fisica, mentre Pico li legge sulle basi delle teorie demonologiche del tempo in cui si attribuisce ai demoni la capacità sia di rivestire diverse forme avendo assunto un corpo costituito di aria condensata, sia di intervenire sull'immaginazione degli uomini. (p. 221, 42)</p> <p><i>La dottoressa Li Vigni afferma che si tratta di Sesto Empirico senza dare però nessuna spiegazione delle ragioni che la inducono a confutare l'attribuzione di Pico ad Aristotele. Inoltre la sua allusione ad una 'argomentazione di natura fisica' senza ulteriori precisazioni non permette di comprendere ciò che segue. Insomma, la dottoressa Li Vigni fornisce un riassunto approssimativo della mia nota restando vaga (per necessità?).</i></p>
<p>Dans son <i>De strigibus</i> ou <i>Quaestio de strigibus</i> (chap. 1, p. 3), Bartolomeo Spina raconte que, selon des témoignages, la "Dame du jeu", suivie par la multitude de ses adeptes, se rendait</p>	<p>La fonte è sicuramente Bartolomeo Spina che nel suo <i>Quaestio de strigibus</i>, c. I, racconta che, secondo alcune testimonianze, la Dama del gioco, con i suoi accoliti, si recava sulle</p>

<p>près du fleuve Jourdain pour en toucher les eaux, ce qui lui aurait permis de devenir la Maîtresse du monde [...]. (p. 171, n. 50)</p>	<p>sponde del Giordano per bagnarsi e diventare così la Signora del mondo [...]. (p. 227, n. 53)</p>
<p>HOMÈRE, <i>Od.</i>, XII, 395-96. Cette légende est rappelée par Girolamo VISCONTI, <i>Lamiarum</i>, f. A5r., qui mentionne le pouvoir attribué à la <i>domina ludi</i> de faire ressusciter ce qui reste de l'animal mangé. Il ajoute: <i>Sed hoc est manifeste falsum</i> [...]. (p. 173, n. 57)</p>	<p>Omero, <i>Odissea</i>, XII, 395-396. Uno dei primi a parlare del presunto potere della <i>domina ludi</i> di resuscitare le bestie mangiate ridando la vita ai loro resti è Girolamo Visconti nel <i>Lamiarum</i>, il quale però nega che questo possa essere vero. (p. 233, n. 60)</p> <p><i>Nessun riferimento riguardo alla localizzazione del passo del Visconti.</i></p>
<p>OVIDE, <i>Met.</i>, IV, 615-16 [...]. Dans ce passage, Pic pose comme manifestations diaboliques, en les liant de façon étroite, les prophéties et le vol dans les airs [...]. (<i>ibid.</i>, n. 60)</p>	<p>Ovidio, <i>Metamorfosi</i>, IV, 615-616. Affiancando esempi di profezia e di volo aereo Pico ribadisce la natura demoniaca di entrambe le manifestazioni. (<i>ibid.</i>, n. 63)</p>
<p>[...] Le <i>Malleus</i>, 2.1.4, p. 111c affirme plus modestement que le plaisir que ces femmes prennent lors de leurs accouplements avec les démons n'est pas inférieur à celui qu'elles prennent avec les hommes. (p. 175, n. 70)</p>	<p>[...] Più contenuti rispetto a Pico gli autori del <i>Malleus</i> che si limitano a sostenere che il piacere provato dalle streghe è come quello che provano con gli uomini (2.1.4). (p. 235, n. 68)</p>
<p>Sur ces qualités de "charmeur" du Démon, Pic avait été plus éloquent dans le <i>De praenotione</i>, VII, 5, p. 640 [segue citazione del passo]. (p. 177, n. 71)</p>	<p>Sulla natura degli amplexi con i demoni e sul fascino di questi Pico si dilunga nel <i>De rerum praenotione</i>, VII, 5, p. 640 [segue citazione del passo come nella <i>Sorcière</i>]. (p. 237, n. 70)</p>
<p>Dans son <i>Oratio adversus Graecos</i>, P. G., VI, 15, col. 839, Tatién, que Pic cite dans son <i>De Praenotione</i>, IX, 1, p. 685 et <i>passim</i>, affirme que les démons ont une constitution spirituelle, comme le feu et l'air [...]. (p. 177, n. 78)</p>	<p>Nel <i>De rerum Praenotione</i>, IX, 1, p. 685 Pico cita Taziano il Siriano, il quale nella <i>Oratio adversus Graecos</i> aveva dichiarato che i demoni hanno una costituzione spirituale simile al fuoco e all'aria. (p. 241, n. 77)</p>

<p>Bartolomeo Spina, <i>De strigibus</i>, chap. 17, p. 49-50, rapporte le témoignage, recueilli en 1519, d'un certain Sozzino Benzi (Bentius), médecin à Ferrare. Celui-ci, après avoir entendu le récit d'un des paysans qui travaillaient pour lui, lequel rapportait à son tour ce que lui avait raconté un compatriote lui aussi originaire de Mirandole, interrogea le témoin direct des événements. Ce dernier lui avait parlé d'une assemblée nocturne se déroulant dans la plaine de Mirandole à laquelle avaient participé environ six mille personnes, telle était son estimation, qui mangeaient autour de tables richement garnies. Outre ce genre de plaisir: <i>plures etiam lascivire licentius, quam fas sit eloqui</i>. Au chap. 13, p. 36-37, Bartolomeo Spina affirme que chaque année, dans le seul diocèse de Côme, plus d'un millier de sorcières étaient jugées et plus d'une centaine exécutées [...]. (p. 178, n. 83)</p>	<p>Stando a Bartolomo [<i>sic</i>] Spina i sabba di Mirandola erano assai frequentati. Nel <i>De strigibus</i>, cap. 17 egli infatti, dopo aver ascoltato un medico di Ferrara, Sozzino Benzi, circa quando [<i>sic</i>] aveva appreso da un compaesano relativamente a quanto avveniva a Mirandola, interroga un testimone oculare il quale confessa che all'ultima assemblea tenutasi nella piana di Mirandola avevano partecipato circa seimila persone le quali avevano lautamente banchettato e si erano date ai piaceri carnali. (p. 243, n. 83)</p> <p>Sempre Bartolomo [<i>sic</i>] Spina, a proposito della diocesi di Como, afferma che ogni anno più di mille streghe partecipavano al gioco e più di un centinaio erano state bruciate (<i>De strigibus</i>, cap. 13). (<i>ibid.</i>, n. 86)</p>
<p>[...] Tertullien, <i>Apol.</i>, XXII, 11 dénonce les tromperies du Démon qui d'abord nuit et ensuite fait semblant de guérir [...]. (p. 180, n. 84)</p>	<p>Tertulliano nell' <i>Apologeticum</i>, XXII, denunciando i vari inganni dei demoni, afferma che essi, dopo aver provocato malattie, fingono di guarirle. (p. 247, n. 87)</p>
<p>La référence est ici assez générale. Parmi les sources déjà utilisées par Pic, la révélation de remèdes en songe est rappelée par CICÉRON, <i>De div.</i>, II, 123; OVIDE, <i>Met.</i>, XV, 650-653; PHILOSTRATE, <i>Vie</i>, IV, 11; JAMBLIQUE, <i>Myst. Eg.</i>, III, 3. STRABON, <i>Geo.</i>, XV, 2, 7, raconte qu'on montra en songe à Alexandre une racine à utiliser comme antidote au poison des flèches barbares [...]. (p. 180, n. 86)</p>	<p>Probabili fonti di Pico sono Cicerone, <i>De divinatione</i>, II, 123; Ovidio, <i>Metamorfosi</i>, XV, 650-653; Filostrato, <i>Vita</i>, IV, 11; Giamblico, <i>De mysteriis Aegyptiacis</i>, III, 3. In Strabone <i>Geografia</i>, XV, 2, 7 troviamo raccontato che Alessandro avrebbe visto in sogno una radice da utilizzare come antidoto contro le frecce avvelenate dei barbari. (p. 247, n. 89)</p>

<p>PLUTARQUE, <i>Vie d'Alexandre</i>, 37, 4 [686d] parle de dix mille paires de mules et cinq mille chameaux. Quinte-Curce cite trente mille mules [...]. (p. 180, n. 88)</p>	<p>Plutarco, <i>Vita di Alessandro</i>, 37, 4, [686d]. Quinto Curzio, nelle <i>Historiae Alexandri Magni</i>, VIII, 7, 34-37 parla invece di trentamila muli. (<i>ibid.</i>, n. 91)</p>
<p>HÉRODOTE, <i>Hist.</i>, VI, 127 [...] Smyndiridès et Sardanapale sont cités également par Maxime de Tyr dans ses <i>Dissertationes</i>, le premier en III, 9, le second en I, 5 et III, 3. Maxime de Tyr est mentionné par Pic dans le livre III de la <i>Strix</i>. (p. 181, n. 89)</p> <p>Il s'agit probablement de Straton, roi des Sidoniens, dont les richesses sont mentionnées par Élien, dans <i>Var. Hist.</i>, VII, 2. (<i>ibid.</i>, n. 90)</p>	<p>Erodoto, <i>Historiae</i>, VI, 127. Sardanapalo e Smyndiride [<i>sic</i>] sono menzionati anche nelle <i>Dissertationes</i> (rispettivamente I, 5 e III, 3 e III, 9) di Massimo di Tiro, autore citato da Pico anche nel libro III della <i>Strix</i>. Quanto a Straton potrebbe essere il re di Sidone, delle cui immense ricchezze parla Eliano in <i>Variae Historiae</i>, VII, 2. (<i>ibid.</i>, n. 92)</p> <p><i>Da notare l'ortografia di 'Smyndiride': la traduzione in italiano del nome greco è Smindiride. Cfr., a titolo d'esempio, l'edizione italiana a cura di Fulvio Barberis: ERODOTO, Le Storie, Libri V-VI-VII, Milano, Garzanti, 1990.</i></p>
<p>[...] Il se différencie ici du <i>Malleus</i>, 2.1.16, p. 147d qui, dans une perspective de symétrie culturelle entre les rites diaboliques et les rites chrétiens, affirme que le diable préfère le nombre trois, comme forme de négation de la Trinité. Toutefois, dans le <i>Malleus</i>, 1.4, p. 28d, parmi les différentes étymologies du mot "diable", est évoquée celle dérivée de l'union des mots <i>dya</i>, deux, et <i>bolus</i> [...] pour indiquer que le démon tue le corps et l'âme: <i>Est enim usus scripture et locutionis quem libet immundum spiritum nominare diabolum a dya quod est duo et bolus quod est morsellus; quia duo occidit scilicet corpus et animam.</i> (p. 182, n. 92)</p>	<p>Diversa la posizione del <i>Malleus</i>, 2.1.16 dove si dichiara, con l'intento di sottolineare come il patto diabolico comporti per simmetria il ribaltamento del rito cristiano, che il numero preferito dal diavolo è il tre in quanto forma di negazione della Trinità. La natura binaria di Satana è però sostenuta nello stesso testo, 1.4 in relazione alla doppia etimologia «isidoriana» del termine diavolo dal <i>dya</i> (due) e <i>bolus</i> (colpi di dado) (laddove il termine originariamente deriva dal greco <i>dia-ballo</i>, nel senso di ingannare, mettere discordia, essere avversario, da cui Avversario) per indicare che il diavolo uccide tanto il corpo quanto lo spirito: «Est enim usus scripture et</p>

	locutionis quem libet immundum spiritum nominare diabolum a dya quod est duo et bolus quod est morsellus; quia duo occidit scilicet corpus et animam. (p. 251, n. 95)
<p>PLUTARQUE, <i>De animae procreatione in Timaeo</i>, 1012e. Édition consultée, Franco FERRARI, Laura BALDI, <i>Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo</i>, Napoli, M. D'Auria Editore, 2002. Dans ce passage, s'appuyant sur l'autorité de Zarata (voir ici note 94), le maître de Pythagore, Plutarque rappelle la supériorité de la monade par rapport à la dyade [...]. (<i>ibid.</i>)</p>	<p>Plutarco, <i>De anima</i> [<i>sic</i>] <i>procreatione in Timaeo</i>, 1012e, dove Plutarco sostiene la superiorità della monade rispetto alla diade. (p. 251, n. 98)</p>
<p>Pic rappelle ici la double étymologie du mot "démon": PLATON, <i>Cratyle</i>, 398b [...] voir également LACTANCE, <i>Div. Inst.</i>, II, 14, 6, qui lie la "science" des démons à leur connaissance des choses à venir, et AUGUSTIN, <i>De civ. Dei</i>, IX, 20. Pour la crainte [...], voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, <i>Praeparatio evangelica</i>, IV, 5, 4: [...] <i>pour ce qui est des démons, s'il faut que nous expliquions l'étymologie du mot, elle n'est pas à rechercher, comme le pensent les Grecs, dans le fait qu'ils sont habiles (daëmonas) et savants, mais dans le terme deïmanein, ce qui veut dire qu'ils sont sujets et objets de crainte</i> [...]. Je cite d'après la traduction parue dans EUSÈBE DE CÉSARÉE, <i>La Préparation évangélique</i>, I. IV-V, 1-17, introduction, traduction et annotation par Odile ZINK, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979, Sources Chrétiennes, n° 262, p. 117. (p. 183, n. 95)</p>	<p>Le fonti pichiane per la doppia etimologia della parola 'demone' sono per la scienza Platone, <i>Cratilo</i>, 398b, Lattanzio, <i>Divinae institutiones</i>, II, 14, 6 e Agostino, <i>De civitate Dei</i>, IX, 20 e per il timore Eusebio di Cesarea, <i>Praeparatio evangelica</i>, IV, 5, 4, il quale afferma che l'etimologia del termine demone non va fatta risalire, secondo la spiegazione dei greci, al fatto che i demoni sono 'abili e sapienti', ma al fatto che 'sono soggetti e oggetti di timore'. (p. 253, n. 100)</p>
<p>JUSTIN, <i>Apol.</i>, 28.1 [...]. C'est Augustin qui, dans son commentaire au</p>	<p>Giustino, <i>Apologia</i>, 28.1. Agostino, nel commento al <i>Salmo</i> 71, dice:</p>

<p>Psaume 71, dit: <i>Nullus melius quam diabolus hic calumniator agnoscitur</i>, P.L., XXXVI, col. 905. (<i>ibid.</i>, n. 101)</p>	<p>'<i>Nullus melius quam diabolus hic calumniator agnoscitur</i>' (in P.L. XXXVI, col. 905). (p. 253, n. 101)</p>
<p>Voir G. VISCONTI, <i>Lamiarum</i>, f. A3r.: <i>Quarto tales confitentur obtulisse aliquando verum corpus Christi: quando namque illud in ecclesia summunt fingunt os abstergere: et ipsum ex ore extrahunt: et post in tali ludo vel ipsum pedibus conculcant vel demoni offerunt</i>. (p. 184, n. 97)</p>	<p>Anche in Girolamo Visconti si legge. «Quarto tales confitentur obtulisse aliquando verum corpus Cristhi [<i>sic</i>]: quando namque illud in ecclesia summunt fingunt os astergere [<i>sic</i>]: et ipsum ex ore extrahunt: et post in tali ludo vel ipsum pedibus conculcant vel demoni offerunt». (p. 255, n. 103)</p>
<p>Le <i>Malleus</i>, 3.1.15, actus X, p. 211d, décrit l'habitude des sorcières de couvrir des "maléfiques" dans leurs vêtements sous instruction du démon, d'où l'obligation de les déshabiller. Elles pouvaient également cacher ces "maléfiques" <i>in pilis corporis et interdum in locis secretissimis non nominandis</i>, <i>Malleus</i>, 3.1.15, actus XI, p. 214c, d'où le conseil de les raser [...]. (<i>ibid.</i>, n. 98)</p>	<p>Nel <i>Malleus</i>, 3.1.15, <i>actus X</i> si afferma che le streghe hanno l'abitudine, per ordine dei demoni, di cucire 'malefici' nelle vesti o di nascondarli nelle parti intime o fra i peli (3. 1. 15 <i>actus XI</i>), da cui la consuetudine di denudare e rasare le imputate alla ricerca di possibili amuleti per la taciturnità. (<i>ibid.</i>, n. 104)</p>
<p>J'ai conservé ici le terme latin [<i>realiter</i>] pour marquer le fait que Dicastès veut désigner ici une particularité technique du langage scholastique. (p. 185, n. 99)</p>	<p>Pico usa <i>realiter</i>, secondo l'accezione tecnica del linguaggio scolastico. (p. 257, n. 105)</p>
<p>La question soulevée ici par Pic ne concerne pas l'évocation des âmes des morts, mais bien des phénomènes de résurrection. Parmi les sources déjà utilisées par Pic, APULÉE, <i>L'âne</i>, II, 28; LUCAIN, <i>Bellum civile</i>, VI, 686 et <i>sqq.</i>; PLINE, <i>Nat. hist.</i>, VII, 178-179. [...] Pour Platon, Pic évoque ici la résurrection d'Er in <i>Resp.</i>, X, 614b. (<i>ibid.</i>, p. 101)</p>	<p>Platone, <i>Respublica</i>, X, 614b, dove si parla della resurrezione di Er. Si tratta non di evocazione dei morti, ma proprio di casi di resurrezione, anche se nel mondo classico sono rarissimi. Possibili fonti picchiane Lucano, <i>Bellum civile</i>, VI, 686 et <i>sqq.</i>; Apuleio, <i>Metamorfosi</i>, II, 28. (p. 257, n. 106)</p>

<p>L'expression employée par Dicastes, l'inquisiteur, renvoie à Job, III, 11; Jérémie, XX, 14; Mathieu, XXVI, 24. Sur la question évoquée ici, voir l'<i>Expositio super Job ad litteram</i>, III et XI, de Thomas d'Aquin. (p. 189, n. 1)</p>	<p>Cfr. Giobbe, III, 11; Geremia, XX, 14; Matteo, XXVI, 24, ma anche Tommaso D'Aquino, <i>Expositio super Job ad litteram</i>, III e XI. (p. 263, n. 3)</p>
<p>PHILON D'ALEXANDRIE, <i>De Josepho</i>, voir l'édition avec traduction française de Jean LAPORTE, in Roger ARNALDEZ, Jean POUILLOUX, <i>Les oeuvres de Philon d'Alexandrie</i>, Paris, Édition du Cerf, 1964, vol. 21, 14-15, p. 48-49. La référence biblique est <i>Gen.</i>, 37, 2-34. (p. 191, n. 4)</p>	<p>Cfr. Filone di Alessandria, <i>De Josepho</i>. Il riferimento biblico è in <i>Genesi</i>, 37, 2-34. (p. 265, n. 4)</p> <p><i>Anche qui nessun riferimento preciso per la citazione del passo del De Josepho.</i></p>
<p>Dans cette défense du 'style parisien', c'est-à-dire du traité organisé par questions et réponses utilisé par les scolastiques de l'Université de Paris, on peut reconnaître cette exigence de précision que Pic évoque dans sa dédicace à Mainardo en parlant de cet "ordre qui convient pour connaître la nature des choses"; précision à laquelle avait aussi fait recours son oncle Jean Pic [...]. Dans sa <i>Quaestio de vanitate astrologiae</i>, rédigée entre 1504 et 1510, Jean-François souligne son choix de traiter le sujet en style parisien, pour mieux réfuter les argumentations de ses adversaires [...]. (p. 192, n. 8)</p>	<p>In altre sue opere, ad esempio nell'<i>Examen vanitatis doctrinae gentium</i> (IV, 10), Pico fa riferimento allo stile filosofico parigino, 'Parisiensi stilo per quaestiuncula'. In particolare questa difesa della trattazione per questioni e risposte utilizzata dai filosofi scolastici dell'università di Parigi, per altro comune allo zio Giovanni, compare nella dedica di Pico a Mainardo laddove sostiene la necessità di esporre con precisione per 'conoscere la natura delle cose' e nella <i>Quaestio de vanitate astrologiae</i> (1504-1510) dove dichiara di aver scelto lo stile parigino perché più adatto a confutare le argomentazioni dei suoi avversari. (p. 269, n. 9)</p>
<p>Il s'agit d'Innocent VIII et de Maximilien, empereur depuis 1508, roi des Romains à l'époque de l'édition du <i>Malleus</i>. [...] Dans le <i>De praenotione</i>, VII, 4, p. 641, Pic rapporte les témoignages de Maximilien lui-même et de son conseiller Mattheus Lang concernant l'apparition d'un fantôme</p>	<p>Il riferimento è a Innocenzo III e a Massimiliano I d'Asburgo, imperatore a partire dal 1508 e re dei Romani all'epoca della prima edizione del <i>Malleus</i>. [...] Quanto ai rapporti fra Pico e Massimiliano, avvenuti durante l'esilio del primo in Germania, si veda il <i>De rerum praenotione</i>, VII, 4,</p>

<p>de femme qui répondait aux questions qu'on lui posait [...]. (p. 194, n. 13)</p>	<p>p. 641 dove Pico riporta la testimonianza di Massimiliano e del suo consigliere Mattheus Lang su un fantasma femminile [<i>sic</i>] che rispondeva alle questioni che le venivano poste. (p. 271, n. 14)</p>
<p><i>Éthique à Eudème</i> 1214a 24; 1247a 27-28; <i>Éthique à Nicomaque</i> 1122b 21; 1141b 7; 1169b 8; <i>Politique</i> 1322b 31; <i>Rhétorique</i> 1398a 15; 1399b 23; 1419a 9-10. Dans ce passage, on pourrait voir une réfutation des thèses dont se fait l'écho le <i>De incantationibus</i> de Pomponazzi qui niait la présence de démons dans la cosmologie aristotélicienne et expliquait tout prodige par la seule influence des astres. Le <i>De incantationibus</i> fut édité pour la première fois en 1556, mais sa rédaction est de 1520. Les thèses soutenues par Pomponazzi dans son <i>Tractatus de immortalitate animae</i>, publié en 1516, mais aussi dans le <i>De incantationibus</i> furent dénoncées par les inquisiteurs Prierias, Spina et Armellini, dont on a déjà souligné les rapports avec Pic, voir Paola ZAMBELLI, <i>L'ambigua, op. cit.</i>, p. 220-226. Paola Zambelli, (p. 210) émet l'hypothèse, fort convaincante, qu'avec le <i>De incantationibus</i> Pomponazzi voulait réfuter non seulement les positions d'un certain aristotélisme dominicain incarné, entre autres, par les inquisiteurs Prierias, Spina, Alberti, Armellini, mais également celles d'une <i>sfera culturale più elevata e non aristotelica</i> représentées par Pic, dont Pomponazzi connaissait le <i>De praenotione</i>. En outre, en mentionnant Aristote, Pic se reliait implicitement à ce courant de</p>	<p><i>Etica Eudemia</i>, 1214a 24; 1247a 27-28; <i>Etica Nicomachea</i>, 1122b 2 [<i>sic</i>]; 1141b 7 e 1169b 8; <i>Politica</i>, 1322b 31; <i>Retorica</i>, 1399b 23; 1419a 9-10. Riprendendo la tesi di Paola Zambelli, <i>L'ambigua natura della magia</i>, che a proposito del <i>De incantationibus</i> di Pomponazzi sottolinea come quest'opera contesti non solo l'aristotelismo di inquisitori come Prierias, Spina, Alberti, Armellini, ma altresì le posizioni di un'élite laica non aristotelica di cui Pico è un significativo rappresentante, è possibile ipotizzare che Pico entri nella polemica avviata da Pomponazzi già nel 1516 con il trattato <i>Tractatus de immortalitate animae</i> e ripresa nel <i>De incantationibus</i> (edito nel 1556 ma composto nel 1520) relativamente alla natura dei prodigi, schierandosi dietro lo schermo di Aristotele con i teologi e gli inquisitori del suo tempo che si avvalevano delle opere dello Stagirita per spiegare i poteri dei demoni. Pomponazzi, attirandosi le ire di Prierias e di Spina soprattutto, negava la presenza dei demoni nella cosmologia aristotelica e spiegava i prodigi esclusivamente con l'influenza degli astri. (p. 273, n. 16)</p>

<p>théologiens qui s'appuyaient sur les ouvrages du Stagirite pour expliquer les pouvoirs des démons [...]. (p. 195, n. 17)</p>	
<p>Voir AUGUSTIN, <i>De civ. Dei</i>, IX, 18-19. Le rapprochement suggéré par Pico entre Platon et les néoplatoniciens d'un côté, et Aristote de l'autre s'inscrit dans un cadre conceptuel qui apparente la démonologie à la démonolâtrie [...]. (<i>ibid.</i>, n. 18)</p>	<p>Cfr. Agostino, <i>De civitate Dei</i>, IX, 18-19. Il passo è estremamente importante dal momento che, attraverso la combinazione fra Platone e i neoplatonici da un lato e Aristotele dall'altro, si introduce la similitudine fra demonologia e demonolatria, fondamentale per sostenere le accuse contro la natura malvagia della magia e, per riflesso, della stregoneria. (p. 275, n. 17)</p>
<p><i>Ps.</i>, 95, 5. Cette citation se trouve également dans le <i>De praenotione</i>, VII, 4, p. 641. (<i>ibid.</i>, n. 19)</p>	<p><i>Ps.</i>, 95, 5: «quotiamo [<i>sic</i>] omnes dii gentium daemonia». Pico riporta la stessa citazione nel <i>De rerum praenotione</i>, VII, 4, p. 461 [<i>sic</i>]. (<i>ibid.</i>, n. 18)</p>
<p>L'assimilation de devins, diseurs de songes, astrologues, sorciers etc., justifie cette lecture des Écritures, <i>Deut.</i>, 18, 9-12 [...]; <i>Deut.</i>, 18, 20 [...]. En <i>Lev.</i>, 19, 31 [...]. Cette condamnation biblique des astrologues est rappelée par Pico dans le <i>De praenotione</i>, IV, 9, p. 502. (p. 196, n. 22)</p>	<p>L'assimilazione forzata fra divinatori, interpreti dei sogni, astrologi, etc. trova il suo punto di forza, anche se si tratta di una lettura funzionale alla generale condanna che Pico fa delle arti divinatorie, in <i>Deuteronomio</i>, 18, 9-12 e <i>Levitico</i>, 19, 31. Cfr Pico, <i>De reum praenotione</i>, IV, 9, p. 502. (<i>ibid.</i>, n. 23)</p>
<p><i>Corpus Iuris Canonici</i> [...] instruxit Æmilius Friedberg, I, <i>Causa XXIV</i>, et tout particulièrement le chapitre XXXIX, col. 1001, <i>Quot sint sectae hereticorum</i>, qui commence en mentionnant Simon le magicien et son élève Ménandre. L'intention de Pico est de souligner le rapport entre hérésie et sorcellerie. Plusieurs chapitres de la <i>Causa XXVI</i>, <i>quest.</i> III et IV,</p>	<p><i>Corpus Iuris Canonici</i> [...] instruxit Æmilius Friedberg, I, <i>Causa XXIV</i>, cap. XXXIX, col. 1001 per il riferimento a Simon Mago; <i>Causa XXVI</i>, <i>quest.</i> III et IV, per il tema della divinazione come arte ispirata dai demoni. Nell'economia del dialogo è un'ulteriore affermazione dell'identità di eresia e stregoneria. (p. 275, n. 24)</p>

<p>sont consacrés à la divination en tant qu'art inspiré par le démon [...]. (<i>ibid.</i>, n. 24)</p>	
<p>[...] Pic consacre le chapitre V du livre VII du <i>De praenotione</i> ("Quæ magiæ, et quo ordine particulariter confutandæ: Item contra Procli Platonici magiam"), à réfuter la magie de Proclus, en en soulignant la filiation démoniaque. Il y mentionne Jamblique et Porphyre également. Pic définit Porphyre <i>stultissimus</i>, voir ici note 93. (<i>ibid.</i>, n. 27)</p>	<p>Pico svolge la stessa polemica sulla natura demoniaca della magia nel <i>De rerum praenotione</i>, l. VII, cap. V 'Quæ magiæ, et quo ordine particulariter confutandæ: Item contra Procli Platonici magiam' dove oltre a Proclo, ricorda Giamblico e lo 'stultissimus' Porfirio, ovvero i filosofi della teurgia tardo antica riproposti da Marsilio Ficino e le cui opere conobbero diverse edizioni a stampa a partire dalla fine del Quattrocento. (p. 277, n. 28)</p>
<p>[...] Aux pages 31-32, Hansen cite également un passage d'une lettre de Jules II adressée à Georgius de Casali, inquisiteur de Piacenza et Cremona (1502-1511) et de 1511 de Brescia et Cremona: [...] <i>certam sectam facientes fidem [...] abnegantes, sanctam crucem pedibus conculcantes et opprobia super eam perpetrantes, ecclesiasticis et præsertim eucharistiæ sacramentis abutentes, diabolum in suum dominum et patronum assumentes eique obedientiam et reverentiam exhibentes et suis incantationibus, carminibus, sortilegiis aliisque nefandis superstitionibus homines, animalia et fructus terræ multipliciter lædentes aliaque quamplurima nefanda excessus et crimina eodem diabolo instigante committentes</i>. Cette lettre devait être bien connue car elle est mentionnée par Bartolomeo Spina, <i>De strigibus</i>, chap. III, p. 9: <i>Unde Innocentius VIII scribens Inquisitoribus Germaniæ, necnon Iulius II scribens In-</i></p>	<p>Giulio II è il papa che aiutò Pico a riconquistare Mirandola nel 1511. L'Hansen in <i>Quellen ...</i>, cita un passo della lettera (ben nota a Bartolomeo Spina che la cita nel <i>De strigibus</i>, c. III) inviata da Giulio II a Giorgio di Casale, inquisitore di Piacenza e Cremona nel 1502-1511 e inquisitore di brescia e Cremona nel 1511: «certam sectam facientes fidem [...] abnegantes, sanctam crucem pedibus <u>conculcante set</u> [<i>sic</i>] opprobia super eam perpetrantes, ecclesiasticis et præsertim eucharistiæ sacramentis abutentes, diabolum in suum dominum et patronum assumentes eique obedientiam et reverentiam exhibentes et suis incantationibus, carminibus, sortilegiis aliisque nefandis superstitionibus homines, animalia et fructus terræ multipliciter lædentes aliaque quamplurima nefanda excessus et crimina eodem diabolo instigante committentes [...]». (p. 283, n. 35)</p>

<p><i>quistori Bergomensis, sic sanxerunt, ut hæc quæ sequuntur Innocentii eiusdem præferunt verba.</i> Rappelons que Jules II avait aidé Pic à récupérer son domaine en 1511. (p. 198, n. 34)</p>	
<p>Cette maxime attribuée à Aristote se trouve déjà dans le <i>Formicarius</i>, l. V, chap. 9, p. 397, de Johann Nider: <i>Id enim quod multis videtur non potest omnino falsum esse, secundum philosophum in De somno et vigilia, in fine, et in VII Ethicorum</i>, et, dans les mêmes termes, dans le <i>Malleus</i>, l. 3, p. 24a. À la différence de ces textes cités, Pic mentionne le Stagirite sans donner des références précises. En effet, cette maxime, avec l'indication des deux ouvrages d'Aristote mentionnés ci-dessus, apparaît dans le <i>Commentum in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi</i>, II, distinct. VIII, quæst. 1, art. IV, quæstiuncula 5, solutio 2, de Thomas d'Aquin: <i>Sed quia contrarium a multis dicitur, et quod multis videtur non potest omnino falsum esse, secundum Philosophum</i> (in <i>7 Eth.</i>, cap. 14 et in fine <i>de Somn. et Vig.</i>) [...]. (p. 199, n. 35)</p>	<p>Pico non specifica in quale opera di Aristotele si trovi questa frase che invece viene così riferita nel <i>Formicarius</i> del Nider a due opere: 'Id enim quod multis videtur non potest omnino falsum esse, secundum philosophum in De somno et vigilia, in fine, et in VII Ethicorum'. La fonte potrebbe essere Tommaso d'Aquino che nel <i>Commentum in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi</i>, II, VIII, quæst. 1, art. IV, quæstiuncula 5, solutio 2 dice: 'Sed quia contrarium a multis dicitur, et quod multis videtur non potest omnino falsum esse, secundum Philosophum (in <i>7 Eth.</i>, cap. 14 et in fine <i>de Somn. et Vig.</i>)'. (<i>ibid.</i>, n. 36)</p>
<p>HOMÈRE, <i>Hym.</i>, <i>Hymne à Aphrodite</i>, (I), 81-82. Je modifie très légèrement la traduction de J. Humbert. Dans cette hymne et dans la tradition mythologique classique, Vénus se présente à Anchise comme la fille du roi de Phrygie, Otrée (voir les vers 110-113 de ce même hymne). Admète est en revanche la fille d'Euristhée. Elle n'est mentionnée qu'une seule fois dans les <i>Hymnes</i> d'Homère, dans l'<i>Hymne à Déméter</i>, (I), 421, avec</p>	<p>Omero, <i>Inno ad Afrodite</i>, (I), 81-82. In realtà in questo inno Afrodite si presenta ad Anchise nelle sembianze della figlia del re Otreo, mentre Admeta, figlia di Euristeo, compare nell'<i>Inno a Demetera</i>, (I), 421. Il nome Admeta nasce da un equivoco di traduzione, essendo nel testo greco utilizzato il sostantivo <i>admete</i>, ovvero «intatta», trascritto da Pico correttamente nella frase in greco, ma riportato nel testo latino con la 'a' maiusco-</p>

<p>une multitude d'autres personnages mythologiques. Dans l'<i>Hymne à Aphrodite</i>, ἄδμήτη est un simple substantif qui veut dire "vierge" et non pas un nom propre comme semble l'indiquer le A majuscule du texte latin de Pic (mais en minuscule dans la citation grecque). Alberti et Turini traduisent "Admeta", en l'interprétant donc comme un nom propre. (p. 201, n. 42)</p>	<p>la. Nello stesso equivoco cadono i due volgarizzatori, Alberti e Turini. (p. 289, n. 45)</p>
<p>[...] Pic s'inspire sans doute ici du <i>dæmon quispiam sub nomine Venus</i> d'Augustin, <i>De civ. Dei</i>, XXI, 6. Tertullien lui aussi évoque le démon Vénus, voir <i>De spect.</i>, X, 6: <i>Sed Veneri et Libero convenit. Duo ista dæmonia conspirata et coniurata inter se sunt ebrietatis et libidinis</i>. Nider, <i>Formicarius</i>, II, 4, p. 124, raconte qu'une sorcière, après s'être huilée d'onguent, rêvait de Dame Vénus (Domina Venere) [...]. (<i>ibid.</i>, n. 43)</p>	<p>Sul demone Venere cfr. Agostino, <i>De civitate Dei</i>, XXI, 6: 'dæmon quispiam sub nomine Venus' e Tertulliano, <i>De spectaculis</i>, X, 6: 'Sed Veneri et Libero convenit. Duo ista dæmonia conspirata et coniurata inter se sunt ebrietatis et libidinis'. Anche nei processi compare talvolta la Dama Venere, e nel <i>Formicarius</i>, II, 4, Nider riporta il caso di una strega che, untasi con l'unguento, si trasforma nella Domina Venere. (p. 291, n. 46)</p> <p><i>La parte finale di questa nota mostra ancora una volta che la curatrice della Strega cita senza verificare e anche senza capire la fonte della sua citazione, nel caso specifico la mia nota. Nel quarto capitolo del secondo libro, Nider non dice assolutamente che la strega in questione: "si trasforma nella Domina Venere" ma che la strega sogna di Domina Venere. Ecco il testo latino del Formicarius (II, 4) di Nider: "At illa cubellam in qua pasta formari solet supra scampnum positam intravit et sedere ibi cepit, applicatisque verbis maleficis et unguento reclinato capite obdormivit. Statimque opere demonis sompnia de domina Venere et de aliis supersticio-</i></p>

	<p>nibus tam forcia habuit, ut in iubilo quoddam voce submissa clamitaret.” <i>Cito dall’edizione, indicata nella mia Sorcière, di Cathérine Chène in L’imaginaire du sabbat, Lausanne, 1999. Il capitolo 4 del secondo libro inizia alla p. 128, come indicato nella mia nota qui a fronte; il passo si trova alla p. 136. Come spesso accade la dottoressa Li Vigni non fornisce alcuna indicazione bibliografica sull’edizione che avrebbe utilizzato.</i></p>
<p>En suivant une certaine théologie médiévale, le <i>Malleus</i>, l. 4, p. 28c soutenait en revanche que même les démons estimaient honteux la sodomie et tout acte contre nature [...]. Nider, dans le chap. V, du l. V de son <i>Formicarius</i> rappelait l’ancienne ‘noblesse’ du Démon pour expliquer l’horreur que ce dernier nourrit pour la sodomie. Mais au chapitre X, de ce même livre V, p. 401, partant d’une constatation d’ordre physique et non théologique – les démons ne sont constitués ni de chair ni d’os –, Nider en déduit que les démons ne sont pas soumis à la concupiscence. Toutefois, il soutient que si les démons avaient des pulsions sexuelles, rien ne les empêcherait de pratiquer la sodomie, notamment avec des hommes, ce qui n’a jamais été constaté, et il remercie Dieu d’avoir préservé l’humanité de cette turpitude: [...] <i>quia spiritus carnem et ossa non habet, neque generationis instrumenta, per quæ sola et voluptas concupiscibilis, et generatio carnalis explentur. Præterea, ut verbis utar Uuillelmi, si concupiscentiam libidinosam habent, cum pessimi sint, utique a sodomitico vitio se non</i></p>	<p><i>Le note 56 e 62 p. 295 e 297 che seguono riassumono, in un ordine differente, la nota 57 p. 204 della Sorcière.</i></p> <p>Il riferimento è a Orfeo, che qualche riga sotto viene citato da Fronimo. La fonte è Ovidio, <i>Metamorfosi</i>, X, 83-85, già citato da Pico nel <i>De rerum praenotione</i>, IV, 4. La condanna di sodomia e pederastia rientra nella generale condanna della cultura classica, ritenuta causa del degrado morale e violentemente espressa dal Savonarola nelle sue prediche. Peraltro nell’ambiente medico l’omosessualità era diffusa e tollerata come provano i ben noti amori di Poliziano, Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola. I bersagli ‘moderni’ di Pico sono comunque sicuramente il Poliziano dell’<i>Orfeo</i> (o <i>Fabula di Orfeo</i>) e Marsilio Ficino, il filosofo della <i>prisca teologia</i> ritenuta da Pico una forma di pericoloso paganesimo. È interessante osservare come Pico nel corso del dialogo, allorché si fa riferimento alle testimonianze, non presenti alcun caso di rapporto omosessuale fra demoni e uomini, ma solo relazio-</p>

*continerent in viros, quod tamen nullibi reperimus: benedictus autem altissimus, qui virilem speciem in hominibus a flagitio eorum usque hodie sic servavit. [...] Pic constate en revanche l'existence de ces unions homosexuelles démons/hommes, mais il semble les reléguer à une époque révolue dans la mesure où les exemples sur lesquels il s'appuie sont tirés de la tradition antique (Jupiter/Ganymède, Branchos/Apollon) et non de l'époque moderne. Toutefois, quelques lignes plus loin, il affirme par la bouche de Dicastes: *omni tempore omni aetate quæpiam contingere*. Il souligne ainsi un acte que les démons peuvent commettre, non pas à cause d'une pulsion sexuelle, mais dans l'intention de plonger l'humanité encore plus profondément dans le péché, voir l. I, note 93. [...] Comme le passage entier le montre, en énumérant les peuples païens idolâtres, Pic associe l'homosexualité à la mauvaise religion comme il l'avait déjà fait dans le *De praeotione*, IV, 4, p. 471-2. À cette occasion, en évoquant la pédérastie d'Orphée, il accuse de ce péché un intellectuel de son époque, *ibid.*, p. 472-3, probablement Marsile Ficino comme l'a suggéré Paola ZAMBELLI, *L'ambigua*, op. cit., p. 199, c'est-à-dire le philosophe de la *prisca theologia* que Pic apparentait au paganisme. C'est l'avènement du christianisme, comme l'affirme Phronimus, qui va faire condamner ce genre de mœurs en distinguant le bien du mal [...]. (p. 204, n. 57)*

ni carnali fra maschi e demoni succubi. Il tema dell'omosessualità in Pico va chiaramente condotto alla denuncia degli effetti immorali della malvagia religione pagana, cosa che aveva già fatto nel *De rerum praeotione*, IV, 4, pp. 471-473 dove, parlando della pederastia di Orfeo attribuisce questo peccato a un intellettuale, di cui non fa il nome, del suo tempo, ma che Paola Zambelli identifica in Marsilio Ficino. Peraltro nel *De rerum praeotione* Pico affianca i vizi di idolatria e pederastia. (p. 295, n. 56)

Sulla relazione omosessualità-sodomia demoni teologi e demonologi sembrano concordare nel dichiarare che in realtà i demoni, vista la loro origine 'nobile' aborriscono questo peccato e tutti gli atti contro natura. Cfr. *Malleus*, l. 4. Del pari nel *Formicarius*, l. V, cap. V si dichiara la repulsione dei demoni per questi tipi di peccato e nel cap. X si precisa meglio la questione: non possedendo un corpo fatto di carne e di ossa i demoni non sono vittime della concupiscenza; tuttavia, potendo provare impulsi sessuali potrebbero anche volgersi all'omosessualità, anche se a detta del Nider questo non è mai stato testimoniato. La posizione del Pico è leggermente difforme [*sic*]: egli è convinto che nell'Antichità i demoni abbiano effettivamente avuto rapporti carnali sodomitici, ma che questo non accade nei tempi moderni. Afferma anche che comunque se questo è accaduto o può ancora accadere non è per impulso sessuale, vista la natura dei demoni, ma per la loro malvagità che li spinge a far sprofondare nel baratro

	<p>del peccato gli uomini. (p. 297, n. 62)</p> <p><i>Da notare un grave contro senso nella frase seguente: “non possedendo un corpo fatto di carne e di ossa i demoni non sono vittime della concupiscenza; tuttavia, potendo provare impulsi sessuali potrebbero anche volgersi all’omosessualità, anche se a detta del Nider questo non è mai stato testimoniato.” Come possono i demoni non essere vittime della concupiscenza e sentire delle pulsioni sessuali? Il testo del Nider, citato nella Sorcière, dice: si concupiscentiam libidinosam haberent, e cioè ‘se i demoni avessero delle pulsioni sessuali’, potrebbero praticare la sodomia, ma ciò non è mai stato verificato, dice Nider. Cfr. la mia nota con il testo del Nider.</i></p>
<p>La vie de S. Antoine écrite par Athanase était très répandue. Toutefois, la première édition, en latin, est de 1572 et complète celle des oeuvres d’Athanase de 1566 [...]. Sans exclure une connaissance directe d’Athanase de la part de Pic, qui le mentionne d’ailleurs dans le <i>De praenotione</i>, IV, 9, p. 497, il semblerait que Pic cite plutôt de deuxième main et notamment à partir de <i>La Légende Dorée</i>, I, 21, <i>De sancto Antonio</i>, p. 155-160. Cette hypothèse me semble confirmée par les citations suivantes concernant S. François et S. Benoît [...]. (p. 206, n. 62)</p>	<p>Il riferimento di Pico alla <i>Vita di sant’Antonio</i> scritta da Atanasio è certamente attinto da altra fonte, visto che la prima edizione in latino di questa opera risale al 1572; più probabile che la fonte sia Jacopo da Varagine, <i>Leggenda aurea</i>, I, 21. (p. 299, n. 66)</p> <p><i>Ci si può domandare da dove venga la certezza della dottoressa Li Vigni che Pico non abbia consultato per esempio un manoscritto, eventualmente anche in greco, dell’opera di Atanasio.</i></p>
<p>ORPHÉE, <i>Hymne à Aphrodite</i>, 55, 10 [...]. Par ce propos, on voit bien la tentative de Pic de relier la Vénus visible et invisible de la tradition reli-</p>	<p>ORFEO, <i>Inno ad Afrodite</i>, 55, 10. La visibilità e invisibilità del ‘demone’ Venere rimanda al passo del <i>Malleus</i>, 1.7 dove si parla delle manifestazioni</p>

<p>gieuse païenne au <i>dæmon quispiam sub nomine Venus</i> (voir ici note 43). Ce faisant, il opère la liaison entre cette tradition païenne et ce que dit le <i>Malleus</i>, 1.7, p. 47a-c, à propos des manifestations visibles et invisibles du Démon. Celui-ci ne peut s'imposer à la volonté de l'homme mais peut agir sur lui par persuasion, notamment de deux façons: visible et invisible [...]. (p. 208, n. 73)</p>	<p>visibili e non visibili dei demoni che non possono imporsi alla volontà umana, ma la possono traviare ingannandola con manifestazioni appunto esterne o interne. (p. 303, n. 75)</p>
<p>La citation est tirée de l'<i>Hymne à Aphrodite</i>, 55, 10, mentionné ci-dessus. La seule occurrence de "visible" et "invisible" dans un autre des <i>Hymnes orphiques</i>, apparaît dans l'<i>hymne</i> 51, 7, mais les deux adjectifs sont attribués aux Nymphes. Ici Pic cite probablement de mémoire en confondant les deux textes. (<i>ibid.</i>, n. 74)</p>	<p>In realtà la frase che compare in questo secondo inno, l'Inno 51, è riferita non a Venere ma alle Ninfe. Il che prova come spesso Pico citi a memoria. (<i>ibid.</i>, n. 76)</p>
<p>Cette citation n'est pas tirée d'Orphée, mais de Proclus, <i>Hym.</i>, II, 4-5 (<i>Hymne à Aphrodite</i>) [...]. (<i>ibid.</i>, n. 75)</p>	<p>In realtà non si tratta di un inno di Orfeo ma dell'<i>Inno ad Afrodite</i> di Proclo (<i>Inni</i>, II, 4-5). (<i>ibid.</i>, n. 77)</p>
<p>Parmi les sources déjà utilisées par Pic, voir pour Orphée, PHILOSTRATE, <i>Her.</i>, 28, 8. Pour Trophonios, PHILOSTRATE, <i>Vie</i>, VIII, 19. (p. 209, n. 90)</p>	<p>Le possibili fonti dovrebbero essere due opere di Filostrato: <i>Heroicus</i>, 28, 8 per Orfeo et <i>Vitae</i>, VIII, 19 per Trifonio. (p. 305, n. 88)</p> <p><i>La dottoressa Li Vigni ha sempre citato l'opera di Filostrato col titolo di 'Vita', qui invece abbiamo 'Vitae' (latino?).</i></p>
<p>Pic évoque ce genre de divination dans le <i>De praenotione</i>, VII, 7, p. 660 et y relate également, à titre d'exemple, un épisode qui avait eu lieu à Mirandola: <i>Solet dæmon vel minis</i> [sic] <i>cautos, vel minis</i> [sic] <i>secretorum a-</i></p>	<p>Cfr. Pico, <i>De rerum praenotione</i>, VII, 7, p. 660, dove riporta un episodio accaduto a Mirandola: 'Solet dæmon vel minis <u>cautos</u>, vel minis <u>secretorum</u> [sic] avidos aggredi, quibus, scilicet, facilius imponit hinc ad formina</p>

*vidos aggredi, quibus, scilicet, facilius imponit hinc ad foeminas sæpe commeat apparetque modo afficit, et in ecstasim ponit, modo revelat occulta: unde et Cassandra et Phemonoë et innumeræ vates, et ipsa Medæa atque Canidia, plures quoque veneficæ aliæ nostra etiam tempestate repertæ, quibus dæmon assisteret, et ex ventre illorum vel coxa responsa redderet insanis: fingit quandoque se amore captum, et hodie in castro in quo hæc scribimus duo sunt nequam spiritus, domos duas identidem vexantes, ut affirmant incolæ, quorum alter uxorem molestat unius eorum qui mihi ad itinera famulantur, is asservit sæpe numero ab ea visum induto corpore, spiritum se autem non vidisse, sed suo incommodo frequenter sensisse, inversis vasis domus, direpta suppellectile, iactatisque lapidibus, pari pacto, quanquam tum amorem non fingerent, ad cupidos, et lucri, et futurorum, sacerdotes, olim ibant in lucis, in templis, in antris, fantes oracula, in quorum cultu insanores philosophorum frequentes fuere, et prae omnibus stultissimus ille Porphyrius, temporibus nostris, qui dæmonum responsis concredunt sese vel ignari principes sunt, vel tyranni rudiores. [...] Dans la tradition antique, pour ne citer que les auteurs déjà mentionnés par Pico, Callimaque, *Hymnes*, 64, chante Apollon qui avait prophétisé du ventre de sa mère. Pour la cuisse, Jamblique, *De vita Pyth.*, 28, (135), évoque la cuisse d'or de Pythagore qui était considéré comme l'incarnation d'Apollon et avait le pouvoir de prophétiser [...]. (p. 210, n. 93)*

[sic] sæpe commeat apparetque modo afficit, et in ecstasi [sic] ponit, modo revelat occulta: unde et Cassandra et Phemonoë et innumeræ vates, et ipsa Medæa atque Canidia, plures quoque veneficæ aliæ nostra etiam tempestate repertæ, quibus dæmon assisteret, et ex ventre illorum vel coxa responsa redderet insanis: fingit quandoque se amore captum, et hodie in castro in quo hæc scribimus duo sunt nequam spiritus, domos duas identidem vexantes, ut affirmant incolæ, quorum alter uxorem molesta [sic] unius eorum qui mihi ad itinera famulantur, is asservit sæpe numero ab ea visum induto corpore, spiritum se autem non vidisse, sed suo incommodo frequenter sensisse, inversis vasis domus, direpta suppellectile, iactatisque lapidibus [sic], pari pacto, quanquam tum amorem non fingerent, ad cupidos, et lucri, et futuro rum [sic], sacerdotes, olim ibant in lucis, in templis, in antris, fantes oracula, in quorum cultu insanores philosophorum frequentes fuere, et prae omnibus stultissimus ille Porphyrius, temporibus nostris, qui dæmonum responsis concredunt sese vel ignari principes sunt, vel tyranni rudiores.' Per le fonti antiche note a Pico si possono ricordare Callimaco, *Inni*, 64, dove Apollo profetizza dal ventre materno; e Giamblico, *De vita Pythagora*, 28, in cui si ricorda la coscia d'oro di Pitagora che avrebbe avuto la capacità di vaticinare. (p. 307, n. 90)

<p>BIONDI, <i>Strega</i>, p. 216, note 40, attribue à Pic une erreur qu'en fait il n'a pas commise: Patrocle serait le fils de Thétis. Ce n'est pas Pic, mais Alberti, son traducteur, qui a dû lire <i>Thetidae</i> au lieu de <i>Thetidem</i>. (p. 212, n. 99)</p>	<p>L'Alberti sbaglia a tradurre, attribuendo a Teti la maternità di Patroclo: 'Patroclo figliuolo di Thete'. (p. 311, n. 96)</p>
<p>Réminiscence peut-être de MARTIAL, <i>Epigr.</i>, X, 30, v. 19 <i>sqq.</i> (p. 212, n. 101)</p>	<p>Una probabile fonte potrebbe essere Marziale, <i>Epigrammi</i>, X, 30, v. 19 e sgg. (<i>ibid.</i>, p. 98)</p>

Dopo questa lunga disamina, non posso certo soffermarmi sulle oltre cento pagine che precedono l'edizione della dottoressa Li Vigni, benché alla sola lettura molte cose mi appaiano più che familiari. Dirò solo che nel paragrafo intitolato *Il genere letterario* del secondo capitolo, si parla della scelta della forma dialogica da parte di Pico. Nell'introduzione alla mia edizione, nel paragrafo intitolato *L'événement et la forme littéraire*, analizzo appunto le ragioni che a mio parere avevano potuto spingere Pico ad avventurarsi nella scrittura di un genere che non aveva mai praticato precedentemente e che resterà esercizio unico nella sua produzione letteraria. A mia conoscenza, nessuno studioso di Pico aveva prima attirato l'attenzione su questo aspetto della *Strix* collegandolo, come ho fatto io, alla particolare situazione di Mirandola e ai processi che si stavano svolgendo in loco.

In conclusione, questo maldestro plagio del mio lavoro, al di là degli aspetti giuridici che esso pone e che saranno eventualmente discussi nelle sedi appropriate, sollecita una riflessione sul danno culturale che simili operazioni producono, ovvero sulla falsità di dati, inesatti e ambigui, che sono messi in circolazione. Difatti qualsiasi testo che copia un altro, negando e mascherando più o meno abilmente tale origine, inganna a sua volta tutti coloro che in buona fede lo riterranno 'originale'. La falsa 'novità' della contraffazione altera il senso storico del processo scientifico, fatto di una catena successiva di studi che costituiscono le tappe filologiche di un testo/edizione/commento e della sua fortuna critica. Catena tanto più preziosa perché pone in rilievo le diverse ottiche interpretative e permette ulteriori approfondimenti secondo un continuo sviluppo. Il plagio inevitabilmente non solo disattende tutto ciò (e non potrebbe essere altrimenti), ma ne sterilizza la vitalità e la ricchezza.