

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Kommentar zu einem
Lied der Liebe

Italienisch–deutsch

Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen

herausgegeben von

THORSTEN BÜRKLIN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 533

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1552-9

ISBN eBook: 978-3-7873-2362-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2001. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Thorsten Bürklin	VII
--	-----

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Kommentar zu einem Lied der Liebe

Ein Lied der Liebe, verfaßt von Girolamo Benivieni	1
Erstes Buch	23
Zweites Buch	63
Drittes Buch	127
Einzelkommentar	149
Anmerkungen des Herausgebers	237
Bibliographie	255

EINLEITUNG*

*Giovanni Pico: Erdenbürger.
Das erotische Streben nach Welt*

I.

Der Blick auf die Welt war facettenreich gegliedert, Leben und Denken zu Lebzeiten Picos von Widersprüchen geprägt: Dem hoffnungsfröhlichen Gestalten einer dem launischen Zufall anheimgegebenen Welt gesellte sich ein letztlich vergebliches, weil immer endliches Sich-Einrichten in einer dem individuellen Tatendrang und Geiste sich dennoch erschließenden Wirklichkeit; selbstgewisses Zweifeln angesichts des stets gefährdeten Daseins verband sich dem höhnischen Bestehen auf schnell wieder vergangener Stärke; wissenschaftliches Interesse an der erscheinenden Wirklichkeit, das Zelebrieren eines Gefühle, Nöte, Freuden, Leidenschaften usw. (aus-)lebenden Subjektes waren die Gegenseite der sorgenvollen Abkehr in eine extramundane Gewissheit stabiler, ewiger Gesetze aus Angst gar vor weltlichem Machtmißbrauch. In diesem Spannungsbogen sich gegenwärtig hervorbringender Gegensätze entwickelte die frühe Moderne ihre Geschichten, Themen und Interessen. Das Paradoxon scheinbarer Widersprüche verhinderte dabei gerade nicht die Formation immer wiederkehrender gesellschaftlicher Praktiken und philosophischer *tópoi*. Stattdessen wurde deren Bildung noch auf dem Grunde des auszuhaltenden Gegensatzes und zuweilen in ein und derselben Person zur höchsten Prägnanz und Aussagekraft gesteigert, so labil das Sprechen, Handeln und Hervorbringen durch die Infragestellung ehemals gültiger Normen, politischer Eliten usw. des langsam erlöschenden Mittelalters auch immer geworden war.

* Per Rosetta (1941–2000), la mia maestra di italiano.

Schon früh findet etwa die selbstverliebte Lyrik Petrarcas Platz neben dem ernsthaften Bestreben desselben Autors, die Autorität des Kirchenvaters Augustinus – über alle Selbstzweifel hinweg und angesichts einer zuallerletzt mit tiefer Überzeugung bekräftigten, weltzugewandten Leidenschaftlichkeit – in einem fiktiven Dialog zu erneuern.¹ Humanistische Ideale und das skrupellose, mit allen Mitteln beförderte Durchsetzen partikularer Interessen zeigen sich zur gleichen Zeit als Handlungsmaximen und Charaktermerkmale ein und derselben Person. Unter vielen denke man nur an Cola di Rienzi oder Francesco Sforza und dessen Familie.² Eschatologische Todessehnsucht und Weltflucht bewegen das Denken ebenso wie die Elogen an die Würde des Menschen, denen sich neben Giannozzo Manetti³ gerade auch Giovanni Pico della Mirandola in seiner *Oratio de hominis dignitate* anschließt.

Der *fundus* wiederum, aus dem Pico selbst schöpft, ist weit gefächert und besteht – auf den ersten Blick – aus miteinander nahezu unvereinbaren Versatzstücken. Exemplarisch ist die Zusammenstellung der 900 Thesen aus dem Jahre 1486, die Pico in Rom öffentlich diskutieren lassen wollte. Neben scholastischen werden arabische Autoren angeführt und kritisch behandelt. Danach reihen sich Thesen zu den als peripatetisch eingestuften Denkern, dann zu den Platonikern, Pythagoreern, chaldäischen Theologen, über das dem Mercurius oder Hermes Trismegistos zugeschriebene Schriftenkorpus und endlich zur Lehre der Kabbala. Diesen ersten 400 Thesen schließt sich ein zweiter Teil an, der keinesfalls jene angeführten Autoren und Lehrmeinungen vorteilnehmend gegeneinander auszuspielen

¹ Secretum. A cura di E. Fenzi, Milano 1992, wo Petrarcha ganz am Schluß feststellt: »Sed desiderium frenare non valeo.«

² Vgl. J. Burkhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, Stuttgart 1976.

³ De dignitate et excellentia hominis. Über die Würde und Erhabenheit des Menschen. Übers. v. H. Leppin, Hamburg 1990.

versucht, sondern – *secundum opinionem propriam*⁴ und damit ebenso einer dem Werk Picos allgemein zugrundeliegenden Absicht gemäß – im Gegenteil davon überzeugen will, daß die bei deren Lektüre anzutreffenden widersprüchlichen und aus-einanderstrebenden Inhalte und Denkweisen zwar verschiedene Modi einer Wahrheit, als solche aber dennoch gültige Äußerungen derselben seien.

Die Ablehnung mehrerer Thesen und die anschließende Verfolgung durch die päpstliche Inquisition, derenthalben Pico zeitweilig nach Frankreich flüchten mußte – wo er dann doch bis zu seiner Rückkehr unter dem Schutze des Lorenzo de' Medici im Gefängnis saß –, verwundern nicht angesichts der hohen religiösen und zur damaligen Zeit somit auch politischen Brisanz einiger seiner philosophischen Folgerungen. Auf Ablehnung und Widerspruch mußte aber wohl auch die anmaßende Kühnheit des während der Verfassung der Thesen gerade mal 23 Jahre alten Philosophen gestoßen sein. Dabei war das Begehr, die Widersprüche und Brüche der beginnenden Moderne einzusammeln und versöhnend einander näherzubringen, doch nichts anderes als der Widerschein der Zerrissenheit vieler einzelner Biographien und des darin sich zeigenden individuellen Handelns. Picos Vorhaben wird daher verständlich als ein für die damalige Zeit zwar gewagter und dennoch exemplarischer Versuch, das so oft Auseinanderstrebende und Unversöhnliche durch das eigene Tun und Hervorbringen dem Denken und Handeln lesbar und zugänglich zu erhalten. Das Bemühen, die im Umkreis des scholastischen Denkens verloren gegangenen bzw. gekappten Denkfäden der Tradition wieder versöhnend aufzunehmen und zu einen, hat daher das Interesse und die Bewunderung bis auf den heutigen Tag auf seiner Seite.

Noch zwei weitere Schriften verfaßte Pico im Jahre 1486 während seiner Aufenthalte in Florenz, Perugia und Fratta: die

⁴ Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486. A cura di A. Biondi, Firenze 1995, S. 62, Überschrift zum zweiten Teil.

Oratio de hominis dignitate genannte Einleitung zu den 900 Thesen sowie den vorliegenden *Commento sopra una canzone de amore*. Während die *Oratio* aber zu einem lichtgestaltigen Emblem der beginnenden Moderne und des Humanismus avancierte – Eugenio Garin nannte diesen Traktat das ›Manifest der Renaissance⁵ – war dem Kommentar ein bescheideneres Schicksal bestimmt.

Dabei waren Kommentar und *Conclusiones*, was die Intentionen Picos betrifft, sehr ähnlich angelegt. Parallel hatte er an beiden Schriften gearbeitet. Mit beiden wollte er die unterschiedlichen Strömungen der Tradition miteinander versöhnen und zu einem fruchtbaren Dialog untereinander zusammenführen. Wo die Thesen breiteren Einblick in seine Auffassung der philosophischen Schulen vermitteln, zeigt der Kommentar zusätzlich Ansichten eines literarisch-humanistischen Wissens um alte Mythen und Göttergeschichten und deutet diese im Sinne seines philosophischen Verständnisses aus, das sich – der Natur seiner Absichten gemäß – irgendwo zwischen christlicher Lehre und chaldäischer Theologie, Aristotelismus und Platonismus, kabbalistischem Interesse und Magie lokalisieren lässt. Und wo jene pünktlich Schritt für Schritt die für Pico wichtigsten Momente des philosophischen Wissens bündeln, referiert er im Falle des *Commento* ›freier‹, da hier nicht die inhaltliche Koinzidenz des formal, geographisch und organisatorisch aufgesplitteten Denkens zu beweisen war, sondern um den Anlaß der Kanzone Girolamo Benivienis herum die eigene konziliatorische Intention wenigstens in Ansätzen modelliert werden soll.

Dabei wird Pico im Kommentar durchaus polemisch. Zu mehreren Gelegenheiten greift er Ficino namentlich wegen dessen Platoninterpretationen an. An anderer Stelle – ohne Namen zu nennen – rügt er neuplatonisch-plotinische Haltungen

⁵ In der Einleitung zu G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno. E scritti vari a cura di E. Garin*, Firenze 1942, S. 23.

zur Frage, ob Gott Geist sei oder aber Quell und Ursprung allen Geistes,⁶ usw. Die Mißgunst der römischen Kurie, die Attacken gegen Marsilio Ficino und, in dessen Person, gegen den platonisch-humanistisch interessierten Kreis am Florentiner Hofe des Lorenzo de' Medici waren einer Publikation des Werkes daher keinesfalls förderlich.

Zu Lebzeiten des früh verstorbenen Autors kam es denn auch zu keiner Drucklegung der Schrift.⁷ Lediglich Handschriften kursierten in mehr oder weniger treuen Versionen des Originals. Benivieni, Freund Picos und Autor der Kanzone, verhinderte seinerseits über den Tod des Philosophen hinaus, wegen religiös motivierter Skrupel, die Veröffentlichung des Kommentars.

Benivieni gehörte dem Kreis um Ficino an. Die Inspiration zu seiner Kanzone fand er in jenem Umfeld, den unmittelbaren Anlaß vielleicht in einem Poem Guido Cavalcantis aus dem Du-gento: *Donna me prega [...]*.⁸ Wenigstens unterzieht Pico beide Kanzonen gleich zu Beginn des eigentlichen Gedichtkommentars einem direkten Vergleich.⁹ Ficino seinerseits widmet Cavalcanti in *De amore*, seinem Kommentar zum platonischen Gast-

⁶ Gleich zu Anfang des Kommentars im 1. Kapitel des ersten Buches.

⁷ Zu Leben und Werk Picos über die bereits erwähnte Einleitung E. Garins zu G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*. Heptaplus. De ente et uno. E scritti vari, S. 1–59 hinaus s. S. Jayne in der Einleitung des *Commentary on a Canzone of Benivieni* by G. Pico della Mirandola. Translated by S. Jayne, New York, Berne, Frankfurt a.M. 1984, S. 1–73; A. Buck in der Einleitung zu G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate – Über die Würde des Menschen*. Lat. / dtsch., übers. v. N. Baumgarten, hrsg. u. eingel. v. A. Buck, Hamburg 1990, S. VII–XXVII. – Des weiteren sei auf die in diesem Band angeführte Sekundärliteratur verwiesen.

⁸ In *Le rime – Die Gedichte*. Ital./dtsch., nach einer Interlinearübers. v. G. Gabor in dtsch. Reime gebracht v. E.-J. Dreyer, Mainz 1991, XXVII b, S. 66–71; Mich bittet eine Frau ...

⁹ Einzelkommentar, Erste Strophe.

mahl, ein kleines Kapitel: *Conclusio supradictorum et opinio Guidonis Cavalcantis Philosophi*.¹⁰ Vielleicht war die Verbindung zu Ficino daher ein weiterer Grund dafür, daß Benivieni den Kommentar zu seinen Stanzen nicht in Druck geben lassen wollte. Und als es im Jahre 1519 durch Biagio Buonaccorsi – einem weiteren Freund Picos und zugleich Verwandten Marsilio Ficinos – endlich doch zur Veröffentlichung des Büchleins kommt, fehlen schließlich alle an die Adresse Ficinos gerichteten kritischen Bemerkungen der Originalfassung.¹¹

Aber auch nach der Drucklegung fand der Kommentar keine große Verbreitung. Die ersten beiden Übertragungen – eine französische aus dem 16. sowie eine englische aus dem 17. Jahrhundert – blieben unvollständig. Kurioserweise wurde im Jahre 1711 dann eine lateinische Version auf der Grundlage des unvollständigen englischen Textes erstellt. Neuerdings sind schließlich zwei komplette französische Versionen dazugekommen. Das 20. Jahrhundert hat zudem drei weitere englische Übertragungen – nun ebenfalls vollständig – hervorgebracht. Eine deutsche Fassung gab es bisher noch nicht.¹² Literatur über Pico erwähnt den *Commento* nur selten, eher beiläufig.

›Äußeren‹ Widerständen hinzu traten jedoch der Konzeption des Kommentars inhärente Schwierigkeiten. Die *Conclusiones* ihrerseits überzeugten durch die streng geordnete Ausbreitung eines weit gefächerten Wissens und eines zugleich synthetisie-

¹⁰ Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Lat. / dtsch., übers. v. K. P. Hasse, hrsg. u. eing. v. P. R. Blum, Hamburg 21984, *Oratio septima, Caput I.*

¹¹ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno. E scritti vari*, S. 10–18 u. 56–59, wo die Geschichte der Handschriften und der Drucklegung beschrieben ist. – Durch den Vergleich der Handschriften hat Garin die polemischen Kommentare zum Denken Ficinos wieder in den Text einfügen können. Seine kritische Edition des *Commento* war Grundlage der vorliegenden Übersetzung, ebd., S. 443–581.

¹² S. dazu die Bibliographie.

EIN LIED DER LIEBE
VERFASST VON GIROLAMO BENIVIENI,
FLORENTINER BÜRGER,
GEMÄSS DEM GEISTE UND DER ANSICHT
DER PLATONIKER

Stanza I

Amor, dalle cui man sospes'el freno
Del mio cor pende, e nel cui sacro regno
Nutrir non ebbe a sdegno
La fiamma che per lui già in quel fu accesa,
Muove la lingua mia, sforza l'ingegno,
A dir di lui quel che l'ardente seno
Chiude, ma il cor vien meno
E la lingua repugna a tanta impresa.
Nè quel ch'è in me può dir nè far difesa,
E pur convien ch'el mio concetto esprima;
Forza contra maggior forza non vale.
Ma perchè al pigro ingegno amor quell'ale
Promesso ha, con le qual nel cor mio in prima
Discese, benchè in cima,
Credo per mai partir dalle sue piume,
Fa nido, quanto el lume
Del suo vivo splendor sia al cor mio scorta
Spero aprir quel di lui che ascoso or porta.

Stanze I

Amor, von dessen erhobenen Händen die Zügel
Meines Herzens hängen, und in dessen heiligem Reiche
Er nicht verachtete zu nähren
Die Flamme, die durch ihn bereits in jenem entzündet war,
Er bewegt meine Zunge, zwingt den Geist
Von ihm zu sagen, jenes, was der brennende Busen
Verschließt, aber der Mut versagt,
Und die Zunge widerstrebt solch großem Unternehmen.
Weder kann sie jenes, was in mir ist, sagen, noch sich verteidigen,
Und dennoch soll sie meine Auffassung zum Ausdruck bringen,
Gewalt vermag nichts gegen größere Gewalt.
Weil aber Amor dem trägen Geiste jene Flügel
Versprochen hat, mit welchen er zuerst in mein Herz
Hinabstieg, obgleich zuoberst,
Ich glaube, um niemals sein Gefieder zu verlassen,
Er sich ein Nest bereitet, sosehr das Licht
Seines lebendigen Glanzes Geleit sei meinem Herzen
Hoffe ich jenes von ihm offenzulegen, was es jetzt verborgen in
[sich trägt.

LIBRO PRIMO

CAPITOLO PRIMO

*Che ogni cosa creata ha lo essere in tre modi:
causale, formale e participato.*

Pongono e' Platonici per loro dogma principale ogni cosa creata avere l'essere suo in tre modi, e' quali, benchè da diversi diversamente sieno nominati, tuttavia ad uno medesimo senso concorrono tutti e possensi da noi ora così nominare: essere causale, essere formale, essere participato. La quale distinzione per più noti termini non si può significare, ma fia per esempio manifestissima. Nel sole, secondo e' filosofi, non è calore, però che il calore è qualità elementare e non di natura celeste; tuttavia el sole è causa e fonte d'ogni calore. El foco è caldo ed è caldo per la sua natura e per la sua forma propria. Un legno non è da sè caldo, ma ben può dal foco essere riscaldato, partecipando da lui la predetta qualità. Dunque questa cosa chiamata calore ha nel sole essere causale, nel foco essere formale, nel legno o altra simile materia essere participato.

Di questi tre modi d'essere el più nobile e el più perfetto è l'essere causale, e però e' Platonici ogni perfezione che in Dio essere si concede vogliono essere in lui secondo questo modo di essere; e per questo diranno che Dio, *non est ens*, ma è *causa omnium entium*. Similmente, che Iddio non è intelletto, ma che lui è fonte e principio d'ogni intelletto; e' quali detti, per non

ERSTES BUCH

1. KAPITEL

*Daß jede erschaffene Sache das Sein auf drei Weisen hat:
kausal, formal und teilhabend.*

Als ihr hauptsächliches Dogma stellen die Platoniker fest, daß jede erschaffene Sache das eigene Sein auf drei Weisen hat, die, obwohl sie von Verschiedenen unterschiedlich benannt werden, trotzdem alle in derselben Bedeutung zusammenfallen. Und einstweilen kann man sie unsererseits so benennen: kausales Sein, formales Sein und teilhabendes Sein; welche Unterscheidung man nicht durch weitere bekannte Begriffe bestimmen kann, aber durch ein Beispiel äußerst deutlich werden soll. In der Sonne ist den Philosophen gemäß keine Wärme, da die Wärme eine elementare Qualität und nicht von himmlischer Natur ist; dennoch ist die Sonne Ursache und Quelle aller Wärme.⁵ Das Feuer ist warm und es ist warm aufgrund seiner Natur sowie aufgrund seiner eigentümlichen Form. Ein Stück Holz ist nicht von sich aus warm, kann aber gut vom Feuer erwärmt werden, indem es durch dieses an der erwähnten Qualität teilhat. Diese Sache also, die Wärme genannt wird, hat in der Sonne kausales Sein, im Feuer formales Sein, im Holz oder einer anderen ähnlichen Materie teilhabendes Sein.

Unter diesen drei Weisen des Seins ist das edelste und vollkommenste das kausale Sein. Und deshalb meinen die Platoniker, daß alle Vollkommenheit, der man zugesteht, daß sie in Gott ist, dieser Weise des Seins gemäß in ihm sei, und deswegen werden sie sagen, daß Gott kein Sein, er aber der Grund allen Seins ist. Und ebenso daß Gott kein Geist ist, er aber Quell und Ursprung allen Geistes ist⁶ – Äußerungen, welche, da ihre

essere inteso il fondamento loro, a' moderni Platonici danno gran noia. E già mi ricordo avermi detto un gran platonico che si maravigliava forte d'un detto di Plotino, ove diceva che Dio nulla intende nè conosce. E forse è più da maravigliarsi come lui non intenda per quale modo vuole Plotino che Dio non intenda, che non è altro se non che vuole che questa perfezione dello intendere sia in Dio secondo quello essere causale e non secondo quello formale, il che non è negare lo intendere di Dio, ma attribuirglielo secondo un più perfetto ed eccellente modo. Il che essere così, di qui si può manifestamente comprendere, che Dyonisio Areopagita, principe de' teologi cristiani, el quale vuole che Dio non solo sè, ma *etiam* ogni cosa minima e particolare conosca, usa però el medesimo modo di parlare che usa Plotino, dicendo Dio non essere natura intellettuale o intelligente, ma sopra ogni intelletto e cognizione ineffabilmente elevato.

È dunque da notare diligentemente questa distinzione, perocchè noi spesso l'useremo ed alla intelligenza delle cose Platoniche porge grandissimo lume.

CAPITOLO SECONDO

Che tutte le creature sono distinte in tre gradi.

Distinguono e' Platonici ogni creatura in tre gradi, de' quali sono due estremi. Sotto l'uno si comprende ogni creatura corporale e visibile, come è el cielo, gli elementi, le piante, gli animali ed ogni cosa degli elementi composta. Sotto l'altro s'intende ogni creatura invisibile e non solo incorporea, ma *etiam* da ogni corpo in tutto libera e separata, la quale si chiama *pro-*

Grundlage nicht begriffen ist, den modernen Platonikern große Unannehmlichkeiten bereiten –. Und ich erinnere mich, wie mir einst ein großer Platoniker gesagt hat, daß er sich sehr über eine Äußerung Plotins wunderte, wo er behauptete, daß Gott nichts begreife, noch erkenne.⁷ Und vielleicht ist es verwunderlicher, wie er nicht begreift, auf welche Weise Plotin möchte, daß Gott nicht begreife, was nichts anderes ist, als daß er möchte, daß diese Vollkommenheit des Begreifens in Gott jenem kausalen Sein gemäß sei und nicht jenem formalen gemäß, was nicht heißt, das Begreifen Gottes zu verleugnen, sondern es ihm einer vollkommeneren und hervorragenderen Weise gemäß beizulegen. Daß das so ist, kann man von daher deutlich verstehen, daß Dionysius Areopagita, das Haupt der christlichen Theologen, der möchte, daß Gott nicht nur sich, sondern noch jede kleinste und einzelne Sache kenne, deshalb dieselbe Weise des Sprechens verwendet, die Plotin verwendet, indem er sagt, daß Gott nicht geisthafter Natur oder verständig, sondern über allen Geist und alle Erkenntnis unaussprechbar erhaben sei.⁸

Diese Unterscheidung ist also gewissenhaft zu vermerken, da wir sie oft benutzen werden und sie auf das Verständnis der Platonischen Dinge ein äußerst großes Licht wirft.

2. KAPITEL

Daß alle Geschöpfe in drei Grade unterschieden sind.

Die Platoniker unterscheiden jedes Geschöpf nach drei Graden, von denen zwei Extreme sind. Unter dem einen versteht man jedes körperliche und sichtbare Geschöpf, wie der Himmel es ist, die Elemente, die Pflanzen, die Tiere und jede aus den Elementen zusammengesetzte Sache. Unter dem anderen begreift man jedes unsichtbare Geschöpf, und zwar nicht nur jedes unkörperliche, sondern auch von jedem Körper gänzlich freie und gesonderte, das man geistige Natur im eigentlichen

prie natura intellettuale e da' nostri teologi è detta natura angelica.

Nel mezzo di questi due estremi v'è una natura mezza la quale benchè sia incorporea e invisibile e immortale, nondimeno è motrice de' corpi ed alligata a questo ministerio; e questa si chiama anima razionale, la quale alla angelica è sottoposta e preposta alla corporale, subietta a quella e padrona di questa. Sopra questi tre gradi è esso Dio autore e principio d'ogni creatura, la quale come in suo primo fonte ha la divinità essere causale e da lui immediatamente procedendo nella natura angelica ha el secondo essere, cioè formale. Ultimamente nell'anima razionale reluce dalla natura angelica a lei partecipata; però dicono i Platonici la divinità in tre nature consistere, cioè in Dio, nello Angelo e nell'anima razionale, *infra quam* niuna natura si può vindicare questo nome di divino se non abusivamente.

Di queste tre nature si potrebbe fare più esplicata menzione e divisione più dearticolata, dividendo e' corpi in diverse nature e similmente le anime e dichiarando quali si chiamano animali e quali animati e non animali, e perchè il mondo da Platone nel *Timeo* è chiamato animale animato. Ma questa discussione riserveremo a' proprii luoghi e qui solo basti quello che alla cognizione del trattato di amore è necessario.

Sinne nennt und von unseren Theologen Engelsnatur genannt wird.⁹

In der Mitte dieser beiden Extreme gibt es eine mittlere Natur, die, obwohl sie unkörperlich, unsichtbar und unsterblich sei, nichtsdestoweniger die Bewegerin der Körper und an diesen Dienst gefesselt ist. Und diese heißt die rationale Seele, die der engelhaften untergeordnet ist und vorgeordnet der körperhaften, abhängig von jener und Herrin dieser. Über diesen drei Graden steht Er, Gott, Urheber und Ursprung jeden Geschöpfes, das seinen ersten Quell in der Gottheit als kausalem Sein hat. Und von ihm unmittelbar in die Engelsnatur hervortretend, hat es das zweite Sein, d. h. das formale. Zuletzt widerstrahlt es in der rationalen Seele aufgrund ihrer Teilhabe an der Engelsnatur, weshalb die Platoniker behaupten, daß die Gottheit in drei Naturen bestehe, d. h. in Gott, im Engel und in der rationalen Seele, unterhalb welcher keine Natur sich diesen göttlichen Namen zuschreiben kann, außer auf mißbräuchliche Weise.

Diese drei Naturen könnte man ausführlicher erwähnen und detaillierter gliedern, indem man die Körper und ebenso die Seelen in verschiedene Naturen aufteilte und darlegte, welche sich Lebewesen nennen und welche beseelt und nicht Lebewesen, und warum die Welt von Platon im *Timaios* beseeltes Lebewesen genannt wurde.¹⁰ Aber diese Diskussion bleibt den entsprechenden Stellen vorbehalten, während hier nur jenes genüge, welches zum Verständnis des Traktates über die Liebe notwendig ist.

COMMENTO PARTICULARE

STANZA PRIMA

El trattare dell'uno amore e dell'altro appartiene a diverse scienzie. Dell'amore vulgare tratta el filosofo naturale e el filosofo morale. Dello amore divino tratta el teologo, o, volendo parlare al modo de' Peripatetici, el metafisico. Dell'uno e dell'altro parlò eccellentemente Salomone, del vulgare nello *Ecclesiaste* come naturale filosofo e ne' *Proverbii* come morale, del divino e celeste nella *Cantica* sua, e però Johanan e Manaen ebrei e Jonathan caldeo dice che fra tutti e' cantici della scrittura sacra quello è el più sacro e el più divino. Di questi due amori specificatamente hanno trattato due poeti in lingua toscana: dello amore vulgare Guido Cavalcanti in una sua canzona; dell'altro, cioè del celeste, el Poeta nostro nell'opera presente, nella quale, quantunque tratti dell'uno e dell'altro, nondimeno principalmente tratta del celeste, nè dell'altro parla se non in quanto è una debole immagine di quello.

Amor dalle cui man sospes'el freno
e dopo molti versi soggiugne

Muove la lingua mia, sforza l'ingegno.

Questo è el principio della presente canzona; l'altra da Guido composta comincia

Donna mi priega perch'io voglia dire

EINZELKOMMENTAR

ERSTE STANZE

Das Behandeln der einen und der anderen Liebe gehört verschiedenen Wissenschaften an. Die gemeine Liebe behandelt der Naturphilosoph und der Moralphilosoph. Die göttliche Liebe behandelt der Theologe und, wenn man in der Weise der Peripatetiker sprechen will, der Metaphysiker. Salomon spricht auf vortreffliche Weise über die eine und über die andere, über die gemeine im *Ecclesiasticus*¹⁶⁷ als Naturphilosoph und in den *Sprüchen*¹⁶⁸ als Moralphilosoph, über die göttliche und himmlische in seinem *Gesang*;¹⁶⁹ und deshalb sagen die Juden Johanan und Menahem¹⁷⁰ sowie der Chaldäer Jonathan, daß unter allen Gesängen der heiligen Schrift jene die heiligste und die göttlichste ist. Diese zwei Weisen der Liebe haben besonders zwei Dichter in toskanischer Sprache behandelt: die gemeine Liebe Guido Cavalcanti in einer seiner Kanzonen, die andere, d. h. die himmlische, unser Dichter im vorliegenden Werk, in welchem, obwohl er die eine und die andere behandelt, er dennoch vornehmlich die himmlische behandelt; auch spricht er über die andere nicht, außer insofern sie ein schwaches Abbild jener ist.

Amor, von dessen erhobenen Händen die Zügel
und nach vielen Versen fügt er hinzu

Er bewegt meine Zunge, zwingt den Geist.
Dieses ist der Anfang der vorliegenden Kanzone. Die andere, von Guido verfaßt, beginnt,

*Eine Frau bittet mich, daß ich sprechen möge*¹⁷¹

e dagli espositori suoi è detto per quella Donna intendersi amore; ne' quali principii noto fra l'uno poeta e l'altro tre differenze.

La prima, che Guido dice che amore lo priega e il nostro Poeta dice che amore lo sforza. La seconda, che quivi è chiamato amore pel nome suo proprio, il che non volse fare Guido. La terza, che quello lo figura per donna e costui no, ma per l'usato nome di amore che suona in nome di maschio; le quali differenze nè da errore di veruno di loro, nè da discorde opinione provengono, ma l'uno e l'altro convenientemente parla secondo la natura dello amore, subbietto del loro poema. Dissi nel capitolo precedente da Guido essere trattato dello amore vulgare e dal poeta nostro del celeste. All'amore vulgare non debbe l'anima razionale essere sottoposta, anzi dominare a lui, perocchè è collocato nello appetito sensitivo inferiore e subbietto alla parte razionale dell'anima; però di lui parlando Guido dice che amor *lo priega* e non *lo sforza*, per dichiarare che lo appetito de' sensi non può fare violenza alla ragione, come molti, in escusazione de' suoi vizii, dicono non potere el consiglio della ragione umana resistere allo impeto della parte sensitiva, la quale ben può pregare la ragione, cioè invitarla e allettarla alle sua voglie, alle quali, quando son moderate, può la ragione senza errore condenscendere e consentire, ma sforzare non la può in modo alcuno. El contrario è dello amore celeste il quale essendo, come nel secondo trattato fu dichiarato, posto nella parte intellettiva, debbe meritamente la razionale, che è inferiore, a lei essere sottoposta; nè mai ritiene la natura inferiore la sua libertà se non quando della superiore a sè è interamente serva; però convenientemente si sottopone el nostro Poeta alla violenzia dello amor celeste cognoscendo in lei libertà grandissima. La cagione dell'altra diversità, cioè che Guido non chiama amore

und von ihren Interpreten wird gesagt, daß man unter jener Frau die Liebe versteht. In diesen Anfängen bemerke ich drei Unterschiede zwischen dem einen Dichter und dem anderen.

Der erste, daß Guido sagt, daß die Liebe ihn bittet, und unser Dichter sagt, daß die Liebe ihn zwingt. Der zweite, daß die Liebe ebenda mit ihrem eigentlichen Namen genannt wird, was Guido nicht machen wollte. Der dritte, daß jener sie durch die Frau darstellt und dieser nicht, sondern durch den üblichen Namen der Liebe, die als männlicher Name erscheint,¹⁷² welche Unterschiede weder von einem Irrtum von einem von ihnen noch von gegensätzlichen Meinungen herkommen, sondern [daher, daß] der eine wie der andere in passender Weise der Natur derjenigen Liebe gemäß spricht, die [jeweils] Thema ihres Gedichtes ist. Im vorangehenden Kapitel sagte ich, daß von Guido die gemeine Liebe behandelt wird und von unserem Dichter die himmlische. Die rationale Seele darf der gemeinen Liebe nicht untergeben sein, sondern [muß] sie beherrschen, da sie bei dem unteren Sinnestrieb angesiedelt ist und dem rationalen Teil der Seele unterliegt. Über sie sprechend, sagt Guido deshalb, daß die Liebe *ihn bittet* und *ihn nicht zwingt*, um darzutun, daß der Sinnestrieb der Vernunft keine Gewalt antun kann, so wie viele zur Entschuldigung ihrer Laster sagen, daß die Einsicht der menschlichen Vernunft dem Drang des sinnlichen Teiles nicht widerstehen kann, welcher die Vernunft wohl bitten, sie einzuladen und sie zu seinen Gelüsten verlocken kann, denen die Vernunft, wenn sie maßvoll sind, ohne Fehler willfahren und zustimmen kann. Zwingen aber kann er sie auf keine Weise. Das Gegenteil geschieht bei der himmlischen Liebe. Da diese, wie in der zweiten Abhandlung erklärt wurde, im geisthaften Teil liegt, muß der rationale [Teil], der darunter liegt, ihr mit Recht untergeben sein. Auch behält die niedrigere Natur niemals ihre Freiheit, außer wenn sie der ihr übergeordneten vollständig dient; deshalb setzt sich unser Dichter schicklicherweise der Gewalt der himmlischen Liebe aus, da er in ihr allergrößte Freiheit erfährt. Der Grund der anderen Verschiedenheit, und

per il proprio nome, è perchè lo amore vulgare non è vero amore ma così come la sensibile bellezza non è vera bellezza, ma è immagine di quella, così è lui un simulacro e ombra dello amore celeste, el quale solo propriamente si vendica el sacratissimo nome di amore, nè all'altro conviene per altro modo se non come si suole chiamare la statua di Ercole *Ercole* e la faccia di Elena, o dipinta o sculta, *Elena*.

La cagione della terza diversità, che da Guido per nome di femmina è significato amore e dal poeta nostro per nome di maschio, è perchè lo amore vulgare al celeste ha proporzione di cosa imperfetta a cosa perfetta e fu da' Pitagorici la natura imperfetta per la femmina significata e per il maschio la perfetta; nè resterà di aggiugnere a questo che l'amore vulgare, cioè della bellezza corporale, più convenientemente è circa le donne che circa a' maschi; el celeste è il contrario, come ne la orazione di Pausania da Platone nel *Convivio* è scritto, perocchè el vulgare, per essere passione dell'anima sensitiva, è molto propinquo a lasciarci precipitare al congresso del coito, per essere quella parte dell'anima più irrazionale che razionale; al quale atto quando dalla fragilità vinto l'uomo cade, meno inconveniente è nel sesso feminile che nell'altro. L'opposito è nello amore celeste, nel quale non è questo pericolo, ma tutto tende alla bellezza spiritale dell'animo e dello intelletto, la quale molto più perfetta si trova ne' maschi che nelle donne, come d'ogni altra perfezione si vede. Però tutti coloro che di questo divino amore sono stati accesi hanno la maggior parte amato qualche giovane di indole generosa, la cui virtù è stata ad altrui

zwar daß Guido die Liebe nicht bei dem eigentlichen Namen nennt, ist, daß die gemeine Liebe keine wahre Liebe ist, sondern so, wie die sinnlich wahrnehmbare Schönheit keine wahre Schönheit ist, aber ein Abbild jener, ebenso ist sie ein Scheinbild und ein Schatten der himmlischen Liebe, welche alleine den allerheiligsten Namen der Liebe im eigentlichen Sinne beansprucht. Und der anderen gebührt er auf keine andere Weise, außer wie man die Statue des Herkules *Herkules* und das gemalte oder gemeißelte Gesicht der Helena *Helena* zu nennen pflegt.

Der Grund der dritten Verschiedenheit, [und zwar] daß die Liebe von Guido durch einen Frauennamen bezeichnet wird und von unserem Dichter durch einen Männernamen, ist, daß die gemeine Liebe zur himmlischen das Verhältnis einer unvollkommenen Sache zu einer vollkommenen Sache hat, und die unvollkommene Natur von den Pythagoreern durch die Frau bezeichnet wurde und die vollkommene durch den Mann.¹⁷³ Und ich werde mich nicht zurückhalten, daran anzufügen, daß die gemeine Liebe, d.h. der körperlichen Schönheit, sich auf schicklichere Weise auf die Frauen bezieht als auf die Männer. Bei der himmlischen ist es das Gegenteil, wie in der Rede des Pausanias von Platon im *Gastmahl* geschrieben steht,¹⁷⁴ weil die gemeine, da sie eine Leidenschaft des sinnhaften Teils der Seele ist und da jener Teil der Seele mehr irrational als rational ist, sehr nahe daran ist, uns in den Geschlechtsverkehr stürzen zu lassen; eine Handlung, welche, wenn der Mensch durch die Schwäche überwältigt in sie hineingerät, weniger unschicklich das weibliche Geschlecht betrifft als das andere. Das Gegenteil trifft bei der himmlischen Liebe zu, in welcher nicht diese Gefahr liegt, sondern sich alles zur geistigen Schönheit der Seele und des Geistes neigt, welche sich viel vollkommener bei den Männern als bei den Frauen findet, wie man an jeder anderen Vollkommenheit sieht. Deshalb haben alle diejenigen, welche von dieser göttlichen Liebe entflammt wurden, zum größten Teil den einen oder anderen jungen Mann von großmütiger Na-

tanto più grata quanto l'è stata in un bel corpo, e non si sono effeminati drieto a uno armento di meretrice, le quali non solo non inducono l'uomo a grado alcuno di spirituale perfezione, ma, come Circe, al tutto lo trasformano in bestia. Amava di questo casto amore Socrate non solo Alcibiade, ma quasi tutti e' più ingegnosi e leggiadri della gioventù di Atene. Così da Parmenide Zenone, da Orfeo Museo, da Teofrasto Nicomaco, da Senofonte Clinia fu amato, e' quali tutti non desideravano di essequire con loro amati alcuna opera feda, come si credono molti che con la misura de' loro vituperosi desideri misurano e' celesti pensieri di coloro, ma solo per eccitarsi da la bellezza corporale esteriore a riguardare quella dell'anima della persona amata della quale emanò e pervenne quella corporea e, essendo quella dell'anima una partecipazione della bellezza angelica, surgendo più in su, elevarsi a uno più sublime grado di contemplazione, tanto che si pervenga al primo fonte d'ogni bellezza che è Dio. Questo è il frutto che cercava Platone dello amore suo e non quel vituperio che gl'imputa Dicearco. Questo spesso conseguiva Socrate il quale più volte, eccitato dalla beltà di Fedro, appresso al fiume Iliso cantò li altissimi misterii di teologia.

Dalle cui man ... el freno. Fra gli altri ordini dalla divina sapienza posti nelle cose create vedesi questo principale: che ogni natura inferiore dalla superiore immediata a sè è governata e, mentre a quella obbedisce, la inferiore, da ogni male difesa, alla sua determinata felicità senza impedimento si conduce e se, per troppo amare la propria libertà e preporre una licenziosa vita alla più utile, dalla obbedienza della superiore natura come uno

tur geliebt, dessen Tugend den anderen umso angenehmer war, desto mehr sie in einem schönen Körper sich befand.¹⁷⁵ Und sie sind nicht im Gefolge einer Herde von Dirnen verzärtelt, welche den Menschen nicht nur nicht zu irgendeinem Grad der geistigen Vollkommenheit führen, sondern ihn, wie Circe, gänzlich in ein Tier verwandeln.¹⁷⁶ Mit dieser keuschen Liebe liebte Sokrates nicht nur Alkibiades, sondern beinahe alle scharfsinnigsten und anmutigsten der Jugend Athens.¹⁷⁷ So wurde Zenon¹⁷⁸ von Parmenides, Musaeus¹⁷⁹ von Orpheus, Nikomachos¹⁸⁰ von Theophrastos¹⁸¹ und Kleinias¹⁸² von Xenophon¹⁸³ geliebt, welche alle nicht danach begehrten, mit ihren Geliebten irgendeine abstoßende Handlung zu vollziehen, wie viele glauben, die mit dem Maß ihrer schändlichen Begierden die himmlischen Gedanken jener messen, sondern alleine um an der äußeren körperlichen Schönheit sich dazu anzuregen, jene der Seele der geliebten Person zu betrachten, von welcher jene körperhafte ausströmte und [hierher] gelangte, und um sich, da jene der Seele eine Teilhabe der engelhaften Schönheit ist, – weiter nach oben aufsteigend – zu einer erhabeneren Stufe der Betrachtung zu erheben, so sehr, daß man zum ersten Quell jeder Schönheit gelange, der Gott ist. Dieses ist die Frucht, die Platon in seiner Liebe suchte, und nicht jene Schande, die ihm Dikaiarchos zuschreibt.¹⁸⁴ Sokrates folgte dieser oft, der mehrmals, von der Schönheit des Phaidros erregt, beim Flusse Ilisos die allerhöchsten Mysterien der Theologie sang.¹⁸⁵

Von dessen ... Händen die Zügel. Unter anderen Ordnungen, die von der göttlichen Weisheit in die erschaffenen Dinge gelegt wurden, erkennt man diese hauptsächliche [Ordnung]: daß jede niedrigere Natur von der unmittelbar über ihr stehenden gelehnt wird und die niedrigere, während sie jener gehorcht, vor jedem Übel geschützt, sich ohne Behinderung zu der ihr bestimmten Glückseligkeit lenkt, und wenn sie sich, da sie die eigene Freiheit zu sehr liebt und ein zügelloses Leben dem nützlicheren vorzieht, – wie ein Kind dem Joch des Lehrers – dem

ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

¹ Zypern war die Insel der Aphrodite bzw. der Venus, die dort eines ihrer bedeutendsten Heiligtümer besaß. Die Göttin wurde auch unter dem Namen der Insel angerufen.

² Pico selbst schreibt im ›Einzelkommentar‹ zur fünften Stanze: »... che in lei refulge, ...« statt: »... che in lui refulge, / ...«. Desgleichen tradiert die Venezianische Ausgabe von 1522 wie auch die Basler Ausgabe von 1572: »... che in lei refulge / ...«

³ Eigentlich bedeutet *lima*: Feile oder künstlerische Ausarbeitung.

⁴ In den in Buch I, 4.–7. u. 8. Kapitel aufgeführten Stufenfolgen nennt Pico die Reihen: *Dio* (Gott) – *prima mente, primo angelo, mondo intelligibile* (Erster Geist, Erster Engel, intelligible Welt) – *prima anima razionale* (Erste rationale Seele) und: *Dio* (Gott) – *prima mente* (Erster Geist) – *anima del mondo* (Weltseele), weshalb an dieser Stelle *spiritu* – durchaus nicht gegen den lateinischen Gebrauch des Wortes *spiritus* – mit ›Seele‹ übersetzt werden kann.

⁵ Vgl. Aristoteles, *De caelo*, 289 a 8 ff.

⁶ Vgl. Giovanni Pico della Mirandola, *De ente et uno*. In: *De hominis dignitate*. Heptaplus. *De ente et uno. E scritti vari a cura di E. Garin*, Firenze 1942, S. 418, wo er sich auf Platons *Staat*, 509 b, bezieht.

⁷ Plotin, *Enneaden*, V 8 [31], 6 (39–41), wo diskursives Denken und Erfassen, das dem göttlichen Sein nicht zukomme, einem unmittelbaren Schauen und Erkennen entgegengesetzt wird, das ohne die (nach Pico wohl: formalen) Ursachen der abbildhaften Welt in sich zu tragen, diese als Erstes Prinzip dennoch aus sich entlässt.

⁸ Dionysius Areopagita, *Von den Namen zum Unnennbaren*, Freiburg ³1990, VII. 1 u. 2; u.a.

⁹ Zu dieser Unterteilung s. M. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl (De amore)*, Hamburg ²1984, *Oratio prima*, II; *Oratio quinta*, II; u.a.

148 Enneaden, III 5 (50), Περὶ ἔρωτος [Über den Eros].

149 *Gastmahl*, 180 d/e.

150 Aus Kronos; Enneaden, III 5 (50), 2.

151 Enneaden, III 5 (50), 8,9.

152 Vgl. M. Ficino, *De amore*, *Oratio prima II*, *De origine amoris*.

153 Zum folgenden s. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen, S. 2–8, wo Pico den Menschen (S. 6) u.a. ein Chamäleon nennt, das sich nach der je individuellen Veranlagung (gemäß der ihm in der Schöpfung mitgeteilten Samen (*semina*) und Keime (*germina*)) zu einer Pflanze, zu einem Tier oder aber zu einem himmlischen Lebewesen entwickelt.

154 Vgl. Platon, *Phaidros*, 249 b – 250 c; u.a.

155 Vgl. M. Ficino, *De amore*, S. 214 ff.

156 407 b 2–5.

157 *Der Staat*, 611 b ff., u.a.

158 246 b/c.

159 In Homers *Odyssee*, X 492 ff. u.a., ist Teiresias ein blinder Seher aus Theben.

160 2 Korinther 12,1–6; s. auch M. Ficino, *De raptu Pauli*.

161 S. dazu Platon, *Phaidros*; Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren, IV 13; s. auch: F. Petrarca, *De vita solitaria. A cura di M. Noce*, Milano 1992, S. 82; u.a.

162 Ficino hatte mit *De amore* bereits einen Kommentar zu Platons *Gastmahl* vorgelegt.

163 Ein viel diskutiertes Problem der Zeit. Man denke an Lorenzo Valla, *De libero arbitrio*. Über den freien Willen, übers. v. E. Keßler, München 1987; Pietro Pomponazzi, *Petri Pomponatii Mantuani Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, edidit R. Lemay, Padova 1957; u.a.

164 Johannes 1,5.

165 Pico könnte hier auf die janusköpfigen himmlischen Seelen anspielen, die er kurz zuvor im 3. und 4. Kapitel erwähnt hatte.

166 189 c – 193 e.

167 Pico meint wohl das im *Alten Testament* angeführte *Lehrbuch des Jesus Sirach*, das bereits von den Kirchenvätern irrtümlicherweise für salomonisch gehalten wurde; s. dazu *Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, nach den Grundtexten

übers. u. hrsg. v. V. Hamp, M. Stenzel, J. Kürzinger, Aschaffenburg 291980, S. 820/821.

168 Altes Testament, Lehrbücher, Sprüche.

169 Altes Testament, Lehrbücher, Hoheslied.

170 Es könnte Menahem ben Benjamin di Recanati gemeint sein, ein italienischer Rabbiner des 13. Jahrhunderts, dessen Kommentar zum *Pentateuch* Pico in einer Übersetzung Flavio Mitridates vorlag; s. dazu Ch. Trinkaus, L'Heptaplus di Pico della Mirandola: Compendio tematico e concordanza del suo pensiero. In: Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994), S. 108. Auch Mehahem 'Azaryà da Fano käme in Frage; s. M. Idel, Cabbalà. Nuove prospettive, Firenze 1996 [New Haven and London 1988], S. 117, 233.

171 Das Gedicht findet man abgedruckt in G. Cavalcanti, *Le rime – Die Gedichte. Ital./dtsch.*, nach einer Interlinearübers. v. G. Gabor in dtsch. Reime gebracht v. E.-J. Dreyer, XXVII b, S. 66–71: »Donna me prega, – per ch'eo voglio dire / ...« – »Mich bittet eine Frau; so will ich sagen / ...«

172 Das Genus des italienischen *amore* ist maskulin.

173 Vgl. Aristoteles, *Metaphysica*, 985 b 23 – 986 b 8 (DK 58 B 4, B 5).

174 Im *Gastmahl*, 180 d/e schreibt Platon (übers. v. O. Apelt, Leipzig 1926): »Das Dasein aber zweier solcher Göttinnen ist unleugbar. Die eine ist die ältere und mutterlose, die Tochter des Uranos, die wir denn auch die himmlische nennen, die jüngere aber ist die Tochter des Zeus und der Dione, die wir denn auch die Allerweltsgöttin (die gemeine) nennen. Notwendigerweise muß denn auch der Eros, der der letzteren zur Seite steht, folgerichtig der gemeine heißen, der andere aber der himmlische.« Und 181 b/c: »Ist er [der Allerweltseros] ja doch Begleiter der weit jüngeren der beiden Göttinnen, die ihrer Abkunft nach sowohl am Weiblichen wie Männlichen teilhat. Der andere dagegen ist der Begleiter der himmlischen Göttin, die erstens nicht teilhat am Weiblichen, sondern nur am Männlichen – und von ihr stammt denn auch die Knabenliebe –, sodann die ältere und jeder Zügellosigkeit unzugänglich ist.«

175 Vgl. Platon, *Das Gastmahl*, 209 a–c.

176 Homer, *Odyssee*, X; Vergil, *Aeneis*, VII 15–20; Ovid, *Meta-*

morphosen, XIV 386–415; u.a. dazu G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, S. 6; M. Ficino, *De amore*, S. 6.

177 Vgl. Platon, *Das Gastmahl*, 213 cff.

178 Zenon der Ältere, auch Zenon von Elea, Schüler des Parmenides.

179 Mythischer Sänger in Attika. Pico erwähnt ihn bereits im Zweiten Buch, 9. Kapitel.

180 Es ist wohl der Sohn des Aristoteles gemeint.

181 Schüler des Aristoteles.

182 Es ist wohl der Vater des Alkibiades, des athenischen Staatsmannes und Feldherrn, gemeint.

183 Xenophon, Militär und Schriftsteller, um 431 v. Chr. geboren, ist der jüngere der beiden von Pico erwähnten ›Liebhaber‹.

184 Es ist wohl Dikaiarchos von Messene gemeint, ein Schüler des Aristoteles. Vgl. Cicero, *Tusc.*, IV 71; M. Ficino, *De amore*, S. 30.

185 Platon, *Phaidros*, bes. 238 c/d.

186 *De Coelesti Hierarchia*, VII, 3; XI; u.a.

187 δαιμονες, göttliche Wesen, Geister.

188 Wie das lateinische *homo* und das italienische *huomo* (uomo) kann das hebräische *Is* sowohl Mann als auch Mensch bedeuten. Daniel 9, 21: »..., da eilte der Mann Gabriel, den ich früher im Gesicht geschaut hatte, im Fluge zu mir heran.« kann auch mit ›der Engel Gabriel‹ übersetzt werden. *Isim* ist der Plural von *Is*.

189 Psalm 8,5–9; s. auch Genesis 1,26–28.

190 Zum Mikrokosmos-Makrokosmos-Gedanken und dem Begriff der *kleinen Welt*, s. Erstes Buch, 11. Kapitel.

191 247 a/b, 254 bf.

192 Pico weicht an dieser Stelle etwas vom Wortlaut ab. Die erste Zeile der zweiten Kanzone beginnt eigentlich mit: »Ich sage, wie Amor aus dem göttlichen Quell / ...«.

193 Im Sinne von *influo*, d.h. hineinfließen, hineinströmen.

194 21.–23. Kapitel, u.a.

195 S. Anm. 237. Das hängt in erster Linie vom Wissensbereich ab, wie Aristoteles in der *Ethica Nicomachea* VI 12 ausführt.

196 Vgl. M. Ficino, *De amore*, *Oratio prima*, II.