



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca
in Filosofia e Scienze della Formazione
(curriculum Filosofia)
ciclo XXXI

Tesi di Ricerca

***Renovatio antiquorum
e deificatio hominis:***
**il profilo storico e filosofico
di Yehudah Abarbanel (Leone Ebreo)
e dei suoi *Dialoghi d'amore*
tra Marsilio Ficino, Giovanni Pico
e Francesco Cattani da Diacceto**

SSD: M-FIL/06

Coordinatore del Dottorato

ch. prof.ssa Maria Emanuela Scribano

Supervisore

ch. prof.ssa Maria Emanuela Scribano

Dottoranda

Maria Vittoria Comacchi

Matricola 956222

A Tommaso

Indice

Introduzione.....	5
Ringraziamenti.....	13
Abbreviazioni e sigle.....	14
Norme di traslitterazione.....	15
Capitolo I: Il profilo storico e intellettuale di Yehuda Abarbanel.....	17
<i>I.1. Per un profilo biografico di Yehudah Abarbanel: notizie, problematiche e metodologie.....</i>	18
<i>I.2. Il Portogallo di Yitshaq Abarbanel.....</i>	23
<i>I.3. Il Portogallo di Yehudah Abarbanel.....</i>	35
<i>I.4. La Spagna.....</i>	46
<i>I.5. L'esilio da Sefarad.....</i>	54
<i>I.6. L'Italia: Napoli, Genova e Barletta.....</i>	65
<i>I.7. Lo Studio di Napoli.....</i>	83
<i>I.8. La posizione di Yehudah Abarbanel tra gli intellettuali del suo tempo.....</i>	98
<i>I.9. Da Barletta a Venezia: Yehudah come ha-ḥakham ha-kollel.....</i>	113
<i>I.10. Gli ultimi anni.....</i>	135
Capitolo II: La pubblicazione dei <i>Dialoghi d'amore</i> nel contesto filosofico e linguistico del sedicesimo secolo.....	147
<i>II.1. I Dialoghi d'amore: l'ordine narrativo nell'editio princeps e la questione di un quarto dialogo.....</i>	148
<i>II.2. L'edizione parziale dei Dialoghi d'amore, il Libro de l'amore divino et humano: storia e problemi di una pubblicazione.....</i>	166
<i>II.3. La diffusione dei Dialoghi d'amore a Roma prima della loro stampa.....</i>	177
<i>II.4. Il contesto del manoscritto Harley 5423: i Dialoghi d'amore e la questione della lingua.....</i>	181

<i>II.5. Mariano Lenzi e Claudio Tolomei: l'editio princeps dei Dialoghi d'amore e la questione della lingua</i>	187
<i>II.6. Francesco Cattani da Diacceto, Mariano Lenzi e il De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum di Marsilio: nuove osservazioni</i>	202
<i>II.7. La questione della lingua originale dei Dialoghi d'amore e ipotesi di datazione della composizione dei Dialoghi d'amore sulla base dell'opera di Francesco Cattani da Diacceto</i>	233
<i>II.8. La fortuna dei Dialoghi d'amore</i>	260
Capitolo III: I <i>Dialoghi d'amore</i> come filosofia della <i>deificatio hominis</i> e della <i>renovatio antiquorum</i>	267
<i>III.1. I Dialoghi d'amore e lo status quaestionis</i>	268
<i>III.2. La cornice amorosa dei Dialoghi d'amore</i>	286
<i>III.3. Filone e Sofia e il problema della sapienza</i>	295
<i>III.4. Filone e Sofia e la questione della loro ebraicità</i>	303
<i>III.5. Filone amante di Sofia come infima mens</i>	319
<i>III.6. Filone e Sofia: il problema intellectus-voluntas e dell'intelletto agente come intelletto partecipato nella prospettiva neoplatonica di una deificatio hominis</i> ...	329
<i>III.7. La nascita di Venere</i>	345
<i>III.8. Il nesso tra conoscenza e amore nei Dialoghi d'amore: la deificatio hominis come coppulazione unitiva e l'uomo profetico ficiniano</i>	364
<i>III.8.1. L'intelletto partecipato e l'intelletto possibile</i>	364
<i>III.8.2. La deificatio hominis</i>	370
<i>III.8.3. Profezia e profeti</i>	387
<i>III.9. Di Venere o della bellezza e di amore o di desiderio</i>	402
<i>III.9.1. Il Buono come oggetto di amore e desiderio</i>	402
<i>III.9.2. La bellezza come oggetto d'amore e di desiderio</i>	411
<i>III.9.3. Dio e l'amore per la propria bellezza</i>	422
<i>III.9.4. Il desiderio naturale e il desiderio con cogitazione</i>	424
<i>III.9.5. La Venere celeste e la Venere volgare</i>	428

<i>III.10 La teologia poetica di Giovanni Pico nei Dialoghi d'amore: linguaggio e significato dei misteri pagani a partire dalle Genealogiae deorum gentilium di Giovanni Boccaccio</i>	437
<i>III.11. Relazioni tra ebraismo e cristianesimo nella prospettiva di una renovatio antiquorum</i>	474
<i>III.12. Il fondamento teoretico dei Dialoghi d'amore: la prisca theologia di Marsilio Ficino e la questione dei furta Graecorum</i>	491
Conclusioni.....	520
Appendice.....	522
Appendice I <i>I tre libri d'amore</i>	534
Appendice II Panegirico all'Amore.....	591
Bibliografia.....	605
Sitografia.....	650
Strumenti.....	651

Introduzione

L'intento principale di questo lavoro di ricerca è di dare un contributo allo studio e all'analisi dei *Dialoghi d'amore* di Yehudah Abarbanel (ca. 1465/1470-1525/1534 ca.), meglio noto come Leone Ebreo, e del contesto storico e filosofico in cui dovette concepire questa sua opera, l'Italia a cavallo tra il quindicesimo e il sedicesimo secolo.

Pubblicati per la prima volta a Roma postumi nel 1535, i *Dialoghi d'amore* di Yehudah Abarbanel rappresentano, in considerazione dell'ampio consenso che l'opera ricevette, uno dei più riusciti esempi, per usare una definizione dello studioso Santino Caramella, di erotologia filosofica cinquecentesca tra quelli che si svilupparono in seno alla tradizione neoplatonica rinascimentale. L'opera di Abarbanel, nella versione del 1535 edita da Mariano Lenzi e pubblicata per i tipi di Antonio Blado d'Asola a Roma, conobbe infatti una notevole fortuna, considerando tanto la diffusione del testo a stampa tra i letterati italiani del tempo quanto la sua felice sorte editoriale al di fuori della penisola italiana.

Ciò che però è stato spesso oggetto di dibattito in questo contesto è la limitata diffusione dell'opera negli ambienti intellettuali ebraici del tempo, vista la fede ebraica dell'autore. Yehudah, nato a Lisbona e cresciuto in Spagna fino alla cacciata degli ebrei del 1492, era infatti figlio di uno degli uomini di fede ebraica più eminenti sulla scena politica, teologica ed esegetica della Spagna e dell'Italia del quindicesimo secolo, Yitshaq Abarbanel.

L'opera, così come si può leggere nella versione lenziana, è un dialogo in tre giornate tra due personaggi, Filone e Sofia, rispettivamente maestro e amante,

allieva e amata. Ogni giornata corrisponde a un dialogo, durante il quale la discussione si articola su una tematica principale: amore e desiderio, la comunità d'amore e l'origine dell'amore. I *Dialoghi d'amore* si presentano quindi come un trattato dialogico di chiara matrice neoplatonica sull'amore e la bellezza. Già a una prima lettura, i *Dialoghi* appariranno come un testo stratificato o, per riprendere una riuscita definizione di Friedrich Schiller, una *Vermischung der chemischen, mythologischen und astrologischen Dinge*, un miscuglio, cioè, di cose chimiche, mitologiche e astrologiche. In questo testo le questioni sullo statuto ontologico e sul ruolo cosmologico e noetico dell'amore e della bellezza sono infatti strutturate sulla base di un confronto che vede coinvolte non solo autorità filosofiche come Platone e Aristotele, ma anche astrologia e medicina, mitologia e Scritture, dando luogo a un'opera dal taglio enciclopedico e, il più delle volte, considerata eclettica. In questa ambiguità argomentativa del testo e nell'identità stessa dell'autore, un umanista di fede ebraica, risiede la problematicità del testo, che si è prestato a letture divergenti, riassumibili in due filoni interpretativi: uno impegnato a mostrare come i *Dialoghi* fossero un'opera di filosofia ebraica, l'altro piuttosto a insistere che fosse un trattato di filosofia d'amore influenzato precipuamente dal *Commentarium in Convivium Platonis de amore* di Marsilio Ficino.

Piuttosto che partire da questa dicotomia, la presente ricerca ha invece preferito tentare di collocare i *Dialoghi* all'interno del panorama storico, letterario e filosofico in cui sono stati concepiti, quello italiano rinascimentale tra il quindicesimo e il sedicesimo secolo, così da fare emergere i tratti del pubblico cui quest'opera si rivolgeva e individuare il fine teoretico con cui è stata scritta. Difatti, alcune interpretazioni e analisi, dal punto di vista filosofico, che del testo finora in

questi anni si sono susseguite e che hanno cercato di stabilire l'opera di Yehudah all'interno del contesto filosofico ebraico, pur mettendo in luce numerosi aspetti interessanti dell'opera di Abarbanel, hanno fatto della stessa ricezione dell'opera negli ambienti intellettuali ebraici del sedicesimo secolo la cartina al tornasole per comprovare l'appartenenza del testo alla tradizione filosofica ebraica *stricto sensu*. D'altra parte, altri studi, sul fronte della analisi dell'apporto del neoplatonismo rinascimentale, hanno spesso ridotto le possibilità di tracciare influenze e prestiti nei *Dialoghi* solo al *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, delineando un profilo neoplatonico molto sfumato dell'opera di Yehudah, in mancanza di un severo e serrato confronto con altri testi della produzione filosofica d'amore del Quattro e inizio Cinquecento. Pur emergendo infatti spesso le ombre di possibili influenze o relazioni tra l'opera filosofica di Yehudah e il *Commento sopra la canzone di Girolamo Benivieni* di Giovanni Pico o con il *De Pulchro* di Francesco Cattani da Diacceto, allievo ficiniano a lungo dimenticato, manca ad oggi un contributo che abbia cercato di stabilire la posizione filosofica di Yehudah e della sua opera in questo complesso, vasto e variegato paesaggio storico e filosofico.

In questa ricerca ho quindi cercato di rispondere, testi alla mano, alla domanda su quale sia la posizione di Yehudah Abarbanel e dei suoi *Dialoghi d'amore* nel contesto delle filosofie d'amore a lui contemporanee. Ci si è perciò concentrati molto nell'esaminare fino a che punto le filosofie d'amore del circolo fiorentino abbiano influenzato un testo che, per contenuto e forma, a queste sembra ispirarsi e rimandare. D'altra parte, parlare d'amore e di bellezza tra la fine del Quattrocento e in tutto il Cinquecento non significa soltanto discutere di etica e di estetica, quanto piuttosto di dottrine psicologiche e noetiche dell'anima, nonché di teorie

cosmologiche e metafisiche. Si è imposta dunque la necessità di limitare la ricerca a due elementi fondativi ogni discorso sull'amore e sulla bellezza del periodo: da un lato il tema del ritorno al divino, e quindi la questione della possibilità di una *deificatio hominis*, e dall'altro, considerando il cambiamento delle istanze teologiche e metafisiche alla luce di nuove dottrine sull'anima e sul cosmo, il problema della cosiddetta *renovatio antiquorum*. Riteniamo che questi due aspetti, complementari in ogni filosofia d'amore di matrice ficiniana, siano da considerare elementi imprescindibili di un'analisi dei *Dialoghi* che voglia cercare di comprendere se e fino a che punto le opere dei *complatonicis* siano state lette e rielaborate da Yehudah per la sua proposta filosofica.

Per inquadrare filosoficamente l'opera, ho voluto prendere in analisi anche il profilo storico-sociale del suo autore. Determinare infatti la posizione di un testo all'interno di un contesto filosofico preciso significa anche comprendere le possibilità di interazione del suo autore con gli ambienti culturali circostanti. In particolare, la figura e l'opera di Yehudah Abarbanel ben si prestano a questo lavoro di ricerca in quanto, sia il profilo biografico dell'autore che quello redazionale, filologico e filosofico dei *Dialoghi* si presentano, sotto diversi aspetti, ancora da indagare.

Dunque, per seguire gli sviluppi della formazione di Yehudah, nel primo capitolo ripercorreremo la vita di Yehudah, cercando di comprendere lo status sociale della sua famiglia e quello suo personale, focalizzandoci soprattutto sulle relazioni con gli ambienti culturali a lui contemporanei, e mettendo in rilievo al contempo, nei limiti di una ricerca storico-filosofica su un testo, le dinamiche di scontro e incontro tra l'identità ebraica e l'identità cristiana in Spagna e in Italia.

Molto spazio verrà lasciato alla trattazione della condizione di Yehudah nel regno di Napoli, dove passò buona parte della sua vita una volta giunto in Italia nel 1492, in particolare domandandosi su una sua possibile frequentazione degli ambienti universitari e di quelli legati alla corte aragonese di Napoli.

Per quel che riguarda gli strumenti di ricerca adottati in questo primo capitolo, trattandosi di una sezione dedicata all'indagine storica e d'archivio, mi sono servita dei documenti ufficiali, testimonianze dalla vita e dalle opere del padre, importante risorsa per ricostruire l'alquanto oscura vita del figlio, e di una elegia, scritta in ebraico, di cui fornisco una mia traduzione dei passi scelti, composta dallo stesso Yehudah, la *Telunah 'al-ha-zeman (Lamento sul tempo)*.

Scritta tra il 1503/1504 in occasione probabilmente della possibilità di ricongiungersi al figlio che l'autore dei *Dialoghi* aveva dovuto far rifugiare in Portogallo all'epoca della cacciata degli ebrei dalla Spagna, è dedicata a questo stesso figlio perduto, di cui lamenta la lontananza, scagliandosi liricamente contro il suo triste destino di padre e di uomo costretto a vagabondare per le terre di Edom. L'elegia è particolarmente importante perché Yehudah, oltre a fornirci delle indicazioni sulla vita degli Abarbanel in Portogallo e in Spagna, ci illustra anche la sua formazione intellettuale, presumibilmente da collocarsi in Italia, la sua relazione con gli altri intellettuali del tempo, cristiani ed ebrei, e quella, sempre intellettuale, come tra maestro e discepolo, con il padre. A conclusione dell'elegia ci dichiara la sua unicità e superiorità d'anima e d'intelletto rispetto a tutti gli altri uomini del suo tempo.

Un'altra importante fonte di informazione è costituita da uno scambio epistolare in ebraico – di cui fornisco una piccola traduzione di pochi passaggi chiave – avvenuto

tra il padre di Yehudah, nei suoi ultimi anni di vita a Venezia, e il filosofo averroista di Candia, Saul Cohen Ashkenazi, da cui emergono le dispute tra letterati ebrei del tempo, tra cui lo stesso Yehudah, che si plasmarono in relazione agli scambi e prestiti intellettuali con uomini di cultura cristiani a loro contemporanei.

Il secondo capitolo invece sarà dedicato a un'analisi della genesi redazionale dei *Dialoghi d'amore*, da intendersi sia come lo studio delle vicende, ancora piuttosto oscure, che portarono alla pubblicazione dell'opera, sia come l'ipotesi di un possibile iter compositivo dei *Dialoghi d'amore* fondata sullo studio delle sue fonti. Questo capitolo, che potrebbe apparire estraneo alla struttura e all'indagine di ricerca di questa tesi, invece rappresenta un tassello fondamentale per comprendere il clima culturale che dovette circondare lo stesso Yehudah durante la stesura dei suoi *Dialoghi d'amore*. Verranno poi tracciati gli interessi per la lingua volgare e per l'utilizzo della stessa per parlare delle *res divinae*, di una precisa cerchia di intellettuali che da Napoli si mosse verso Roma e Siena.

Con il terzo e ultimo capitolo, si vuole infine dimostrare come il *milieu* di maturazione filosofica di Yehudah e dei suoi *Dialoghi* sia stato l'incontro con la tradizione neoplatonica ficiniana, con riferimento non tanto al *Commentarium in Convivium Platonis de Amore*, composto nel 1469, quanto all'opera di traduzione dell'opera tutta di Platone di Ficino e ai relativi *argumenti e commentaria* (1484 e 1491), al *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* di Giovanni Pico della Mirandola, terminato attorno al 1486, e alla produzione filosofica di Francesco Cattani da Diacceto, il quale con il *De Pulchro* (scritto tra 1496-1499), il *Panegirico all'Amore* (composto attorno al 1508) e *I tre libri d'amore* (scritto tra 1508-1511), sembra essere stato, sulla base di un'analisi testuale, un importante

interlocutore di Yehudah, mediando e sintetizzando spesso tra le posizioni di Ficino e di Pico. Scopo di questo intervento è quindi provare come i *Dialoghi* siano esempio del dibattito tra cristiani ed ebrei, un dibattito che si giocò non tanto sul piano della fede, ma, in questo caso, soprattutto su quello filosofico. Leone infatti, seguendo la rivendicazione ficiniana della convergenza tra *sapientia* e *pietas* e l'intellettualismo erotico di Cattani, arriva a ideare una *renovatio antiquorum* e a intellettualizzare l'ideologia della *deificatio hominis* all'interno del pensiero di fede ebraica, dischiudendo le porte al lettore ebreo, incarnato da Sofia, della mitopoiesi classica e di una teologia ebraica rinnovata, impersonate da Filone.

I *Dialoghi* infatti appaiono, a una lettura attenta, come un mosaico di dottrine ben strutturate e individuabili che Yehudah cita, dichiarandole esplicitamente come opinioni altrui, e che sfrutta tacitamente per costruire la propria risposta alle problematiche affrontate. Emergeranno così da un lato una serie straordinaria di volgarizzamenti di interi passi di Platone e di Boccaccio, che rappresentano alcune delle sue fonti per la sua filosofia d'amore; dall'altro un costante riferimento alle interpretazioni dei passi di Ficino e degli altri *complatonicis*.

Alla luce della ricostruzione della posizione di Yehudah su temi come la *deificatio hominis* e la *renovatio antiquorum*, su cui si declinano le discussioni sull'amore e la bellezza, i *Dialoghi* appariranno come un'opera che si struttura a stretto contatto – quantomeno ideale – in costante dialogo con le opere dei *complatonicis* fiorentini, facendo dell'essenza stessa dei *Dialoghi d'amore* il dialogo. Soprattutto, in questa prospettiva sarà possibile comprendere come l'opera di Yehudah rinnovi, *more platonico*, e seguendo le orme di Ficino e di Pico soprattutto, la *vexata quaestio* sul rapporto tra fede e ragione, tra religione e filosofia, facendo della sua filosofia

d'amore, come gli altri *complattonici*, una programmatica *renovatio* verso una nuova *deificatio hominis*.

Ringraziamenti

Ringrazio innanzitutto la professoressa Maria Emanuela Scribano, che ha sempre seguito e incoraggiato il mio lavoro sin dal colloquio di ammissione del dottorato. Ringrazio anche il professor Sgarbi per i suoi consigli scientifici e accademici in questi tre anni. Il mio ringraziamento va anche a tutti quei professori e ricercatori con cui ho potuto lavorare: il professor Veltri e il dottor Bartolucci alla Universität Hamburg e il professor Guetta all'Institut National des Langues et Civilisations Orientales. Un particolare ringraziamento va al gruppo del Lem del CNRS: alla dottoressa Buzzetta, per la sua gentilezza e per avermi coinvolto nelle attività di ricerca dell'*Incarnation du Nom*, e al professor Toussaint, sia per i consigli sulla *prisca theologia* che per l'esempio che mi dato di un certo modo di fare storia della filosofia. Ringrazio anche il professor Katinis per le sue utili raccomandazioni.

Devo poi ringraziare tutte quelle persone che mi hanno sostenuto in questo lungo viaggio. Tutta la mia gratitudine va a mio padre, per il suo supporto e il suo amore, a mia sorella, per avermi dolcemente ascoltato, a Alessandra, Graziano e Sara, per avermi accolta come una figlia, una sorella e un'amica, agli amici di sempre, Arianna e Leonardo, che hanno saputo starmi accanto nonostante i miei silenzi, a Francesca, che non è mancata di farsi dieci ore di treno per venirmi a trovarmi, a Camilla e Marco, per il loro affetto e sostegno, a un'amica ritrovata, Bianca, che ha avuto la pazienza di ascoltarmi. Infine, non ringrazierò mai abbastanza la persona senza la quale qualunque cosa sarebbe stata impossibile, Tommaso, a cui va tutto il mio infinito amore.

A tutte loro dedico, come un *shir yedidut*, una parte di questo lavoro.

Abbreviazioni e sigle

L'edizione di riferimento dei *Dialoghi d'amore* di Yehudah Abarbanel adottata è LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di Delfinia GIOVANNOZZI, Bari, Laterza, 2008, per la quale ho scelto di servirmi dell'abbreviazione *Dialoghi*.

Riporto qui di seguito le sigle usate delle opere di Aristotele e di Platone e dei libri della *Bibbia* che compiano nel testo:

Opere di Aristotele

Etica Nicomachea *EN*

De Anima *De An.*

Opere di Platone

Carmide *Charm.*

Cratilo *Crat.*

Gorgia *Gorg.*

Fedone *Phaed.*

Fedro *Phaedr.*

Repubblica *Resp.*

Simposio *Symp.*

Bibbia

Genesi *Gn*

Proverbi *Prv*

Norme di traslitterazione

Si riportano qui di seguito, per maggiore chiarezza, le norme di traslitterazione adottate in questa tesi per la lingua ebraica:

Lettera ¹	Traslitterazione ²
א	ʾ
ב בּ	b v
ג	g
ד	d
ה	h
ו	v/u
ז	z
ח	ḥ
ט	t
י	y/i
כ כּ/ך	k kh
ל	l
מ/ם	m
נ/ן	n
ס	s
ע	ʿ
פּ פּ/ף	p f
צ/ץ	ts
ק	q
ר	r
שּ שׁ	s sh
ת	t

Preciso per maggiore chiarezza che ho preferito adottare per tutte quelle parole contenenti la lettera ש (shin) la traslitterazione sh (da pronunciarsi sc) secondo le norme della Hebrew Academy del 2006 per poter mantenere uniformità rispetto a

¹ Per una corretta comprensione della tabella delle lettere con e senza *dagesh*, si tenga presente che ogni lettera di sinistra della coppia ebraica corrisponde alla lettera a sinistra della coppia traslitterata, mentre ogni lettera di destra alla lettera traslitterata a destra. Le lettere ebraiche a destra dopo la barra obliqua sono la variante della lettera a fine parola.

² Le lettere latine dopo la barra obliqua rappresentano una variante fonetica.

tutti quei nomi comuni o propri in lingua ebraica diffusi anche in italiano con la grafia *sh*, quali ad esempio *perush* o *Moshe*.

Ho scelto di non distinguere in traslitterazione ן (*vet*) e ם (*vav*), ט (*tet*) e ת (*tav*) e tra ס (*semekh*) e ש (*sin*). A inizio parola א (*alef*) non viene traslitterato, rimanendo omesso.

Per i nomi propri ho preferito adottare, dove possibile, la grafia nota in Italia (ad esempio *Elia Capsali* o *Elia del Medigo*).

Ricordo infine che articoli, congiunzioni e preposizioni normalmente uniti in ebraico alla parola che segue sono divise in traslitterazione da trattino (-).

Capitolo I

Il profilo storico e intellettuale di Yehudah Abarbanel

I.1. Per un profilo biografico di Yehudah Abarbanel: notizie, problematiche e metodologie

Nonostante le diverse ricostruzioni biografiche più o meno recenti³, riordinare i passaggi della vita di Yehudah Abarbanel⁴ risulta essere un compito piuttosto difficile vista la mancanza di informazioni di prima mano⁵ e la penuria di documenti

³ Tra le prime biografie e studi su Yehudah Abarbanel e la sua opera principale, i *Dialoghi d'amore*, segnalò Bernhard ZIMMELS, *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance; sein Leben, seine Werke und seine Lehren*, Breslau, Verlag von Wilhelm Kfibern, 1886; Joaquim de CARVALHO, *Leão Hebreu, Filósofo (Para a história do platonismo no renascimento)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918 (poi ripubblicato in Joaquim de CARVALHO, *Obra Completa*, vol. I *Filosofia e História da Filosofia (1916-1934)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 149-297; Hiram PERI (Heinz PFLAUM), *Die Idee der Liebe Leone Ebreo. Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance*, Tübingen, Mohr, 1926; Santino CAMELLA, *Nota*, in LEONE EBREO (A), *Dialoghi d'amore*, a cura di Santino CAMELLA, Bari, Laterza, 1929, pp. 411-446; Isaiiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, Firenze, Civiltà Moderna, 1934. Ricordo in particolare la biografia di Carl GEBHARDT, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, in LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebraische Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones. Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertragung der hebraische Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, herausgegeben von Carl Gebhardt, curis Societatis Spinozanae, Heidelberg-London-Paris-Amsterdam, Carl Winter Universitätsbuchhandlung-Oxford University Press-Les Presses Universitaires-Menno Hertzberger, 1929, pp. 1-110 e la pubblicazione del materiale di archivio e dei riferimenti di altri autori alla figura di Yehudah contenuta nella medesima edizione dei *Dialoghi d'amore*: v. Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, in LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebraische Gedichte*, cit., pp. 37-62. Per ricostruzioni biografiche dettagliate più recenti, che presentano alcune informazioni acquisite successivamente alla pubblicazione degli studi sopracitati, v. João J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 2006, pp. 181-262; Angela GUIDI, *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 9-24; Maria Vittoria COMACCHI, *Abravanel, Leon*, in Marco SGARBI (ed.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Dordrecht, Springer, in press.

⁴ Il cognome della famiglia di Yehudah presenta alcune problematiche di trascrizione e di pronuncia nelle lingue europee. Seguo per la sillabazione, come Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition. Defense, Dissent, and Dialogue*, New York, New York State University Press, 2001, la scelta già operata da Shnayer Z. LEIMAN, *Abarbanel and the Censor*, in *Journal of Jewish Studies* 19 (1968), n. 1-4, pp. 49-61. Di diversa opinione è Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel. Statesman and Philosopher*, Philadelphia, Cornell University Press, 1998⁵ (1953), pp. 261-263, il quale sostiene che la preferenza data alla forma *Abarbanel* in tempi recenti sia una distorsione della forma *Abravanel*, che rappresenta invece la trascrizione in caratteri latini di maggiore rilevanza. Lo studioso osserva anche come esistano diverse sillabazioni del cognome nella stessa lingua ebraica.

⁵ Oltre a non essere stato rivenuto finora alcun documento firmato da Yehudah o alcuna epistola da lui scritta o a lui esclusivamente indirizzata – per quanto sia impossibile scartare l'ipotesi di un qualche scambio epistolare di Yehudah con gli intellettuali del suo tempo –, l'autore dei *Dialoghi d'amore* è molto parco nel fornirci informazioni personali: se infatti sono praticamente del tutto assenti nella sua opera filosofica dedicata all'amore, soltanto alcuni dati, limitati al periodo compreso tra il 1483 e il 1503/1504, sono riportati dal medesimo nella sua elegia *Telunah 'al-hazeman (Lamento sopra il tempo)* – per la cui analisi rimando alle prossime pagine.

sull'autore dei *Dialoghi d'amore*⁶. Una fonte di inestimabile valore per ricostruire i movimenti di Yehudah è costituita dall'elegia *Telunah 'al-ha-zeman (Compianto sul tempo)*, composta in ebraico dallo stesso Yehudah presumibilmente attorno al 1503⁷. In questo contesto anche la biografia del padre, Yitshaq Abarbanel, risulta fondamentale per confermare le vicende raccontate in prima persona da Yehudah nel suo componimento poetico. Yehudah infatti segue il padre Yitshaq fino alla morte di questi e perciò molte vicende in cui si vede coinvolto Yehudah toccano in realtà principalmente Yitshaq, soprattutto quando l'autore dei *Dialoghi* era molto

⁶ Molti documenti che attestano i movimenti di Yehudah Abarbanel furono individuati o nuovamente ripubblicati da Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., la cui raccolta risulta quindi fondamentale nella ricostruzione della vita dell'autore dei *Dialoghi d'amore*. Risulta tuttavia assente nella raccolta di Gebhardt la scoperta di Fausto Nicolini di una lettera, datata febbraio 1501, dell'ambasciatore veneziano alla corte aragonese di Napoli, Giovanni Badoer, indirizzata al Consiglio dei Dieci, in cui il veneziano parla di Yehudah, da lui presentato come *Leone Abravanel ebreo, medico, omo de bon ingegno*: v. Fausto NICOLINI, *Per la biografia di Leone Ebreo*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia» 28 (1930), pp. 312-314. Lo studioso aveva pubblicato il testo della lettera già quattro anni prima tra altri frammenti, ma, come lui stesso ammette nell'articolo sopracitato, l'epistola era passata inosservata: v. Fausto NICOLINI, *Frammenti veneto-napoletani*, in *Studi di storia napoletana in onore di Michelangelo Schipa*, Napoli, I.T.E.A., 1926. La lettera sarà citata nuovamente soltanto nella biografia più recente di Yehudah: Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp. 19-20 e p. 38. Dalla lista di Gebhardt è assente un altro documento – sebbene per giuste ragioni – che lo studioso Edmondo Solmi erroneamente ritiene si riferisca a Yehudah Abarbanel: Edmondo SOLMI, *La data della morte di Leone Ebreo*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 53 (1909), pp. 446-447. Il riferimento a Yehudah è stato smentito anche da Santino CAMELLA, *Nota*, op. cit., p. 423. Infine, estremamente interessante è una lettera del 1534 individuata da Riccardo Scrivano, ma dimenticata da tutte le successive biografie su Yehudah, che menziona un certo Leone Ebreo (*Leoni Hebrejo*) come esperto di questioni d'amore: v. Riccardo SCRIVANO, *Il modello e l'esecuzione: Studi rinascimentali e manieristici*, Napoli, Liguori, 1993, pp. 122-123.

⁷ Per il testo ebraico dell'elegia, v. Carl GEBHARDT, *Die hebräischen Gedichte des Jehuda Abrabanel genannt Leone Ebreo*, in LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebraïsche Gedichte*, cit., pp. 3-6 o Nahum SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, Lisbonne, s.e., 1928, pp. 8-13 o Yehudah ABARBANEL, *Telunah 'al-ha-zeman*, David DORMAN e Ze'ev LEVY (eds.), *Filosofiyat ha-ahavah shel Yehudah Abarbanel*, Haifa, Haifa University Press, 1985, pp. 11-25 o Manuel A. RODRIGUES, *A obra poética de Leão Hebreu. Texto hebraico com versão e notas explicativas*, in «Biblos» 57 (1981), 1980, pp. 559-564. Le uniche traduzioni italiane disponibili, dal titolo *Elegia sopra il destino*, sono quella di Carl Gebhardt e quella di Santino Caramella: per la prima v. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Poesie ebraiche*, ristampati con introduzione di Carl GEBHARDT, curis Societatis Spinozanae, Heidelberg, Carl Winter, 1924; per la seconda v. LEONE EBREO, *Poesie ebraiche (versione letterale)*, a cura di Santino CAMELLA in LEONE EBREO (A), *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 395-402. La prima pubblicazione della poesia in ebraico fu di Eliakim CARMOLY, *Telunah 'al-ha-zeman le-haham Don Yehudah Abarbanel*, in «Ozar Neḥmad» 2 (1857), pp. 70-75, il quale riferisce di avere un manoscritto del testo, testo ripubblicato poi nella prima edizione ebraica dei *Dialoghi d'amore* curata da David Gordon Yehudah ABARBANEL, *Vikuaḥ 'al-ha-ahavah*, Elk, Ḥevrat Meqitse nirdamim, 1871) e da Simon BERNFELD, *Sefer ha Dema'ot*, II, Berlin, Eschkol, 1924, pp. 262-275.

giovane. Non a caso Carl Gebhardt nella biografia dedicata a Yehudah sottolinea come «Spät erst scheint sich sein eigenes Leben aus dem Lebenskreise seines Vaters zu lösen, derart, dass seine eigene Biographie bis ins fünfte Lebensjahrzehnt hinein von der Biographie des Vaters bestimmt und kaum von ihr zu trennen ist»⁸. A ciò si aggiunga il fatto che la vita di Yitshaq, diversamente da quella del figlio, è corredata da una più ampia serie di documenti, non solo autobiografici, ma anche d'archivio, che ci permettono in alcuni casi di confermare gli spostamenti dello stesso Yehudah. Yitshaq Abarbanel infatti fu attore politico della comunità ebraica sefardita e personaggio di rilievo nelle corti europee di Spagna e di Napoli, tanto da godere di privilegi e benefici derivati da una posizione sociale agiata, ricoprendo uffici socialmente e politicamente di spicco. Yitshaq fu noto anche come uomo di profonda cultura, esegeta biblico, critico di Maimonide, fine conoscitore della cultura latina e umanista e autore di «one of the largest Hebrew literary corpora of medieval and early modern times»⁹. Il profilo storico-intellettuale di Yitshaq Abarbanel risulta quindi tutt'altro che secondario rispetto al tentativo di delineare un ritratto biografico del figlio Yehudah: definito negli studi degli ultimi vent'anni¹⁰ come «a transitional figure who brought his ancient and medieval

⁸ Carl GEBHARDT, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, cit., p. 4.

⁹ Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., p. 3.

¹⁰ Mi riferisco qui in particolare agli studi di Eleazar GUTWIRTH, *Don Ishaq Abravanel and Vernacular Humanism in Fifteenth Century Iberia*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 60 (1998), pp. 641-671; ID., *Consolatio: Don Ishaq Abravanel and the Classical Tradition*, in «Medievalia et Humanistica» 27 (2000), pp. 79-98; Ram BEN-SHALOM, *Mitos we-mitologiyah shel yavan va-roma' be-toda'ah ha-historit shel yehudei sefarad bi-yemei ha-benayim*, in «Zion» 66 (2001), n. 4, pp. 451-494; Eric LAWEE, *Isaac Abarbanel's Intellectual Achievement and Literary Legacy in Modern Scholarship: A Retrospective and Opportunity*, in Isadore TWERSKY e Jay M. HARRIS (eds.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, III, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, pp. 213-247, ID., *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit.; ID., «The Good We Accept and the Bad We Do Not»: *Aspects of Isaac Abarbanel's Stance Towards Maimonides*, in Jay M. HARRIS (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2005, pp. 119-160; Cedric COHEN SKALLI, *Discovering Isaac Abravanel's Humanistic Rhetoric*, in «The Jewish Quarterly Review» 97 (2007), n. 1, pp. 67-99; ID., *Isaac Abravanel. Letters*, Berlin-New York, De Gruyter, 2007; ID., *Entre assimilation et*

heritage to bear on new Renaissance issue»¹¹, Yitshaq è non solo, per certi aspetti, la figura intellettuale più vicina a Yehudah¹², il cui ruolo nella formazione dell'identità culturale e filosofica del figlio Yehudah è ancora tutto da discutere, ma anche un pensatore il cui percorso dalla Spagna sefardita all'Italia rinascimentale può diventare cruciale nella definizione della personalità filosofica dell'autore dei *Dialoghi*. Non è un caso infatti che lo studio della figura paterna e quello – almeno parziale – delle sue opere abbia già costituito un punto di passaggio fondamentale nelle biografie precedenti sull'autore dei *Dialoghi d'amore*¹³. In questo senso, è chiaro che quanto qui proposto, ossia ripercorrere le tappe della vita di Yehudah Abarbanel a partire dalla vita del padre e riflettere sull'influenza della figura paterna sulla formazione dell'identità filosofica del figlio, rientri in una metodologia che recentemente è stata adottata da diversi studiosi, quali, in particolare, João J. Vila-

dissimulation, Don Isaac Abravanel (1437-1508), in «Les Cahiers du Judaïsme» 28 (2010), pp. 10-20.; ID., *Don Isaac Abravanel and Leonardo Bruni. A Literary and Philosophical Confrontation*, in «The European Legacy. Toward New Paradigms» 5 (2015), pp. 492-512; ID., *Don Yitshaq Abarbanel*, Yerushalayim, Merkaz Zalman Shazar le-ḥeqer toldot ha-'am ha-Yehudi, 2017; ID., *The multilingualism of Don Isaac Abravanel*, in Eva DEL SOLDATO e Andrea RIZZI (eds.), *City, Court, Academy. Language Choice in Early Modern Italy*, New York, Routledge, 2018, pp. 159-172.

¹¹ Cedric COHEN SKALLI, *Discovering Isaac Abravanel's Humanistic Rhetoric*, cit., p. 75.

¹² Di questa opinione è anche Moshe IDEL, *Eros e Qabbalah*, Milano, Adelphi, 2007, p. 132. (ed. orig. *Kabbalah and Eros*, New Haven-London, Yale University Press, 2005).

¹³ Tra gli studi che hanno analizzato – seppur in maniera diversa e con diversa estensione – il rapporto tra la produzione intellettuale di Yitshaq Abarbanel e quella di Yehudah, ricordo qui in particolare Moshe IDEL, *Qabbalah ve-filosofiyah qedumah ezel R. Yitshaq ve-Yehudah Abarbanel*, in David DORMAN e Ze'ev LEVY (eds.), *Filosofiyat ha-ahavah shel Yehudah Abarbanel*, cit., pp. 73-112; ID., *Eros e Qabbalah*, cit., pp. 126-132; João J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis*, cit., pp. 106-181; ID., *Kabbalah in Italy 1280-1510. A survey*, 2001, New Haven-London, pp. 164-173; Angela GUIDI, *Salomone come sapiente universale nel Commento al Libro dei Re di Isaac Abravanel (1437-1508)*, in «Accademia. Revue de la société Marsile Ficini» 8 (2006), pp. 61-79; ID., *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique: matériaux pour une nouvelle interprétation des Dialogues d'amour de Léon l'Hébreu*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 91 (2007), pp. 241-264; ID., «Une sagesse est à toi en héritage». *Le projet philosophique de Léon l'Hébreu et la transmission du savoir à l'époque de l'Expulsion des Juifs d'Espagne*, in Esther BENBASSA (éd.) *Itinéraires sépharades. Diversité et complexité des identités*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010, pp. 159-168; ID., *Amour et Sagesse*, cit., pp. 217-274. Senza ombra di dubbio, gli studi che hanno dato maggior peso alla relazione intellettuale tra Yitshaq Abarbanel e Yehudah sono quelli citati di Angela Guidi.

Chã e Angela Guidi¹⁴. A quest'ultima spetta il merito di aver posto più di chiunque altro l'accento sul ruolo cruciale svolto dal padre di Yizḥaq nella concezione sapienziale che, a parere della studiosa, Yehudah proporrebbe nei suoi *Dialoghi d'amore*. Anche Moshe Idel ricorda che «l'immenso corpus testuale prodotto dal [...] padre Don Yitzḥaq Abravanel, attende ancora di essere indagato con maggiore attenzione in quanto possibile fonte, o perlomeno aiuto per l'individuazione di fonti o paralleli attinenti al pensiero del figlio»¹⁵.

La presente ricostruzione del profilo storico-intellettuale dell'autore dei *Dialoghi d'amore* non intende fornire uno studio approfondito delle opere di Yitṣḥaq Abarbanel, essendo il fine principale di questa ricerca il comprendere, sulla base dell'analisi del testo, quale sia stato l'apporto del contesto filosofico latino e volgare italiano a lui contemporaneo nella maturazione del progetto filosofico dei *Dialoghi d'amore*. Infatti se da un lato ripercorrere la vita del padre è servito per orientarsi sugli spostamenti del figlio e per comprendere la condizione sociale della famiglia Abarbanel, elemento essenziale per interrogarsi sulla possibilità di interazione di Yehudah con i contemporanei cristiani, dall'altra interrogarsi sul ruolo esercitato dal Yitṣḥaq nella formazione intellettuale del figlio ha significato soprattutto leggere il profilo di Yitṣḥaq attraverso gli occhi di Yehudah, domandandosi fino a che punto realmente per lo stesso autore dei *Dialoghi* sia stata determinante l'esperienza sapienziale paterna. Questo ritratto di Yehudah non intende ovviamente negare l'ascendenza intellettuale del padre sul figlio, considerando l'amore filiale e il rispetto intellettuale che Yehudah dichiara nei confronti del padre nei suoi componimenti poetici, quali, oltre la già ricordata elegia *Telunah 'al-ha-*

¹⁴ Cfr. *supra*, p. 8, nota 13.

¹⁵ Moshe IDEL, *Eros e Qabbalah*, Milano, cit., pp. 247-248.

zeman, quattro prefazioni in versi a quattro diverse opere del padre (*Rosh amanah*, *Naḥalat avot*, *Zevaḥ Pesah* e il *Perush nevi'im aḥoronim*)¹⁶ e un'elegia scritta in occasione della morte di Yitṣḥaq, *Qinot le-aviv* (*Lamento per suo padre*)¹⁷. Tuttavia, credo sia doveroso cercare di restituire, attraverso lo studio biografico, dei documenti e delle opere di Yehudah, come lo stesso autore dei *Dialoghi* concepisca la propria identità filosofica, pur maturata in un ambiente ebraico aperto alla cultura cristiana e frequentato unicamente grazie al padre, come autonoma e indipendente dalla figura paterna.

I.2. Il Portogallo di Yitṣḥaq Abarbanel

Yehudah ben Yitṣḥaq Abarbanel nacque a Lisbona in data sconosciuta, presumibilmente tra il 1458 e il 1470. La famiglia Abarbanel si era insediata in Portogallo nel 1397 con l'arrivo a Lisbona di Yehudah ben Samuel Abarbanel e forse del padre di questi, Samuel ben Yehudah Abarbanel (ca. 1362-1421), il quale

¹⁶ Le opere qui citate di Yitṣḥaq Abarbanel *Rosh amanah* (*Il principio della fede*), *Naḥalat avot* (*L'eredità dei padri*), *Zevaḥ Pesah* (*Il sacrificio di Pasqua*), che commentano rispettivamente i tredici principi della fede ebraica elencati da Maimonide, le massime etiche del trattato mishnaico *Pirqei avot* e l'*Haggadah*, un racconto rabbinico dell'uscita dall'Egitto, furono composte indicativamente tra il 1494 e il 1496 tra Corfù e Monopoli e furono pubblicate – le uniche quando Yitṣḥaq era ancora in vita – a Costantinopoli nel 1505. Il *Perush nevi'im aḥoronim* è invece un commento ai *Profeti posteriori* pubblicato da Gershom Soncino – la cui famiglia fu l'unica famiglia ebraica di stampatori attiva in Italia tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo – a Pesaro nel 1520. Lo stesso tipografo nove anni prima, nel 1511/1512, aveva pubblicato di Yitṣḥaq anche il suo commento ai *Profeti anteriori*, il *Perush 'al nevi'im rishonim*. Sull'attività della famiglia Soncino, presente anche a Napoli negli stessi anni in cui vi arrivò la famiglia Abarbanel, v. Giuliano TAMANI (a cura di), *I tipografi ebrei a Soncino: 1483-1490*, Atti del Convegno di studio di Soncino (12 luglio 1988, Soncino), Soncino, Edizioni del Soncino, 1989; ID. (a cura di), *L'attività editoriale di Gershom Soncino: 1502-1527*, Atti del Convegno di Soncino (17 settembre 1995, Soncino) Soncino, Edizioni del Soncino, 1997 e Bruno CHIESA, *Note sull'attività editoriale ebraica di Gershom Soncino nei primi decenni del Cinquecento*, in «Rassegna mensile di Israel» 67 (2001), pp. 111-128.

¹⁷ Il padre morì nel 1508/1509 (sulla questione della data della morte di Yitṣḥaq tornerò in seguito). È possibile leggere il testo ebraico del compianto in Pnina NAVÈ, *Leone Ebreo's Lament on the death of his father*, in Moshe LAZARI (éd.), *Romanica et Occidentalia. Études dédiées à la mémoire de Hiram Peri (Pflaum)*, Yerushalayim, Magna Press, 1963, pp. 56-69 o in Manuel A. RODRIGUES, *A obra poética Leão Hebreu*, cit., pp. 571-572. Non esiste alcuna traduzione italiana del testo.

negli anni delle persecuzioni antiebraiche in Castiglia del 1391-1392 o in precedenza si era convertito al cristianesimo con il nome di Juan Sánchez de Sevilla¹⁸. Quest'ultimo, come il padre prima di lui, ricoprì ruoli di rilievo nel regno di Castiglia: se nel 1379 compare con il nome di Samuel Abarbanel come uno dei funzionari del fisco del Paese¹⁹, nel 1391, durante gli anni di governo di Enrico III di Castiglia (1379-1406, in carica dal 1390), appare, già con il nome da converso Juan Sánchez de Sevilla, come *contador mayor* del re²⁰. Pareri discordanti rimangono invece sull'identificazione di Samuel Abarbanel con un certo Juan Sánchez che fu sotto il regno di Giovanni I di Castiglia (1358-1390, in carica dal 1379) *tesorero mayor de la reina* secondo un documento redatto a Toledo nel 1387²¹ e *tesorero mayor del rey in Andalucía, contador mayor del rey y tesorero*

¹⁸ Vorrei indicare come problematiche la questione del trasferimento di Samuel in Portogallo e soprattutto la possibilità di un suo ritorno alla fede ebraica. Angela Guidi suggerisce come probabile un trasferimento di Samuel dalla Spagna in Portogallo e un conseguente ritorno all'ebraismo una volta abbandonata la Castiglia. A fondamento dell'ipotesi di Guidi c'è una zelante lettura della studiosa di quanto affermato da Eric Lawee a tal proposito. Lo studioso però a ben vedere invita alla cautela sull'argomento suggerendo piuttosto che «Samuel's grandson [Yitshaq Ababrbanel] would emulate his family's longstanding tradition of engagement in Jewish communal endeavor and assiduous service to non-Jewish royalty but would never mention in writing his grandfather's conversion, which Samuel may never have renounced [mio corsivo]» (Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., p. 10). Più in generale v. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., p. 10.

¹⁹ Fino alla fine del XIV secolo sono noti come *almojarifes*, funzionari del fisco a capo dell'esattoria. Ruolo abitualmente ricoperto da ebrei, la sua denominazione è tipica del regno della Castiglia. Il titolo tuttavia risulta in gran parte sostituito da quello di *tesorero real* già durante il regno di Alfonso XI di Castiglia (1311-1350, in carica dal 1312): Julio PORRES MARTÍN-CLETO, *Breve historia de las instituciones. La hacienda pública*, in «Toletum» 48 (2002), p. 101.

²⁰ Si intende qui *contador mayor de hacienda*, supervisore alla raccolta e al pagamento delle entrate reali registrate nei *libros de asiento*. Durante il regno di Enrico III di Castiglia le funzioni del *mayordomo mayor*, che rimase solo un titolo onorifico, si scisse infatti in due incarichi: da una parte i *contadores mayores de hacienda*, dall'altra i *contadores mayores de cuentas*, revisori dei conti reali. Per approfondimenti sugli sviluppi degli incarichi fiscali nel regno di Castiglia, v. Joseph F. O'CALLAGHAN, *Administration, Financial, Castile*, in E. Micheal GERLI (ed.), *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, Abingdon, Routledge, 2013, pp. 23-24.

²¹ Il documento appare in Pilar León TELLO, *Judios de Toledo*, vol. II *Inventario cronológico de documentos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto B. Arias Montano, 1979, doc. 613. Il documento è citato, anche se non riportato, anche in un interessante e accurato articolo sulla figura di Samuel Abarbanel: v. Isabel MONTES ROMERO-COMACHO, *Juan Sánchez de Sevilla, Antes Samuel Abravanel. Un Modelo de Converso Sevillano Anterior al Asalto de la Judería de 1391. Datos para una Biografía*, in «Aragón en la Edad Media» 14-15 (1999), n. 2, pp. 1099-1113.

de la reina secondo un documento sivigliano del 1388²². Questi dati, se confermati, sposterebbe la conversione almeno alcuni anni prima rispetto ai moti contro la popolazione castigliana di fede ebraica del 1391-1392. La questione della conversione al cristianesimo di Samuel Abarbanel rimane quindi un problema aperto²³. Di conseguenza, incerto rimane il suo trasferimento con il figlio in Portogallo, che, se avvenne, potrebbe non essere stato causato, qualora si considerino come attendibili i documenti prima citati, dai pericoli scatenati dai pogrom sivigliani.

Certa è invece la presenza in Portogallo del figlio di Samuel, Yehudah, il quale, non convertito al cristianesimo, si stabilì a Lisbona diventando amministratore finanziario di Ferdinando d'Aviz (1402-1443)²⁴, fratello del re del Portogallo Edoardo I (1391-1438, in carica dal 1433) e figlio del re portoghese Giovanni I

²² Il documento è riportato in Ramon CARANDE, *Sevilla, fortaleza y mercado. Algunas instituciones de la ciudad, en el siglo XIV especialmente, estudiadas en sus privilegios, ordenamientos y cuentas*, in «Anuario de historia del derecho español» 2 (1925), p. 386.

²³ La questione della conversione del trisavolo dell'autore dei *Dialoghi d'amore*, come quella di un suo possibile ritorno all'ebraismo, non è chiara sia per quanto riguarda la sua datazione sia per quanto riguarda il problema della sua costrizione o volontarietà. Secondo Benzion Netanyahu, la conversione di Samuel Abarbanel è da collocarsi prima delle persecuzioni antiebraiche a Siviglia del 1391-92: Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*, cit., pp. 3-6 e nota 12. Della medesima opinione è Isabel MONTES ROMERO-COMACHO, *Juan Sánchez de Sevilla, Antes Samuel Abravanel*, cit. I documenti non appaiono conclusivi invece ad altri studiosi, che lasciano la questione della conversione prima del 1391 ancora aperta: Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press 2002² (1985), pp. 118-119. A parlare della conversione di Samuel, è anche Eric Lawee che sostiene: «Yet Menahem [ben Zarah] felt compelled to add that the involvement of Castile's Jewish courtiers in the vicissitudes of the political fray were such that these courtiers displayed "vacillation" in their observance of "obligatory commandments" like prayer, recitation of blessings, avoidance of forbidden foods, and Sabbath and festival observance. It does not occasion complete surprise, then, that Samuel Abarbanel received baptism, taking as his Christian name Juan Sánchez de Sevilla, even as it is somewhat startling to learn that this event very likely occurred prior to the anti-Jewish riots that swept through Spain in 1391-92, leaving thousands of Jews dead and tens of thousands of others as forced converts to Christianity» (Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., p. 10). Infine, la conversione di Samuel Abarbanel non è da confondersi con quella di Samuel Abravalia (Abravalla), che si convertì al cristianesimo negli stessi anni di Abarbanel, ma nella città di Valencia.

²⁴ Questo Ferdinando, fratello di Edoardo I, è stato confuso da alcuni biografi di Yitshaq Abarbanel come Eric Lawee (v. Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., p. 10) con un altro Ferdinando d'Aviz (1433-1470), il quintogenito di Edoardo I, che fu duca di Beja dal 1452 e duca di Viseu dal 1460.

(1358-1433, in carica dal 1485). Nel 1437 infatti Yehudah dovette prestare un'ingente somma di denaro a Ferdinando per la – fallimentare – spedizione contro Tangeri, sostenuta anche dal fratello Enrico d'Aviz, detto il Navigatore, duca di Viseu (1394-1460)²⁵. Ma sarà con il figlio di Edoardo I, il futuro Alfonso V (1432-1481, in carica dal 1438), che Yehudah e soprattutto il figlio di Yehudah, Yitṣḥaq ben Yehudah Abarbanel, nato nel 1437 a Lisbona e padre del nostro Yehudah, l'autore dei *Dialoghi d'amore*, intratterranno maggiori e privilegiati rapporti. Sarà infatti Alfonso V, attorno al 1460, a concedere a un trentenne Yitṣḥaq il privilegio di non indossare il segno di riconoscimento imposto ai sudditi di fede ebraica, di portare con sé armi e di rimanere presente alle cerimonie pubbliche durante gli inni cristiani²⁶.

Difatti il regno di Alfonso V, in particolare il periodo che lo vede attivamente governare²⁷, segna un periodo generalmente favorevole alla comunità ebraica portoghese rispetto al regno del padre Edoardo I e alla fase di reggenza di Pietro d'Aviz (1392-1449), duca di Coimbra, durante la minore età dello stesso Alfonso²⁸.

²⁵ Roland Goetschel nella sua biografia dedicata a Yitṣḥaq Abarbanel riporta la cifra, secondo il testamento stillato dallo stesso Fernando, di 97.100 réis: Roland GOETSCHEL, *Don Abravanel: un ebreo alle corti d'Europa*, Genova, ECIG, 2000, p. 14 (ed. or. Isaac Abravanel. *Conseiller des princes et philosophe*, Paris, Albin Michel, 1996). In realtà segue Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel. Statesman and Philosopher*, cit., p. 267, nota 21, che rimanda a un documento – che qui di seguito riporto – trascritto da [Antonio Caetano DE SOUSA], *Provas de historia genealogica da casa real portugueza. Tirados dos instrumentos dos arquivos da Torre do Tombo, da serenissima casa de Bragança, de diversas Cathedraes, Mosteiros, e outros particulares deste Reyno, Por D. Antonio Caetano de Sousa, Clerigio Regular, Academico do Numero da Academia Real. Tomo I, Com todas as licenças necessarias*, Lisboa Occidental, Na officina Sylvania da Academia Real, MDCCXXXIX [1739], , p. 507: «Item mando que paguem a Abravanel Judeu morador em Lisboa cicoenta e dous mil e cem reis brancos que me emprestou e os quarenta e cinco mil que me emprestou o tio Abravanel [...]».

²⁶ Elias LIPINER, *Two Portuguese Exiles*, Yerushalayim, Magnes Press, 1997, pp. 50–51 ed Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., p. 10.

²⁷ Salito al trono nel 1438, governerà effettivamente dal 1448: cfr. *infra*, p. 26, nota 28.

²⁸ Vista la minore età di Alfonso V alla sua salita al trono nel 1438 (all'epoca Alfonso aveva solo 6 anni), la reggenza toccò alla madre, Eleonora di Aragona (1400/1402-1445) e più tardi, dal 1440 fino al 1448, a uno dei fratelli di Edoardo I, Pietro d'Aviz, conte di Coimbra, che raccolse a suo favore il malcontento delle *Cortes* per la decisione del defunto re Edoardo I di lasciare il trono al figlio Alfonso ancora bambino.

Infatti, durante gli anni della giovinezza di Yitšḥaq, Alfonso represses nel 1449 una rivolta popolare contro gli abitanti della *judiaria grande* della città di Lisbona – la prima grande rivolta antiggiudaica della storia portoghese²⁹ – che era seguita all’arresto di alcuni cittadini cristiani che avevano pubblicamente insultato alcuni ebrei. La rivolta fu in realtà il risultato di un crescente odio antiggiudaico tra le fila del popolo cristiano lisbonese, particolarmente fomentato dal clero minore e appoggiato dalla classe media commerciante: «nonostante la protezione che veniva offerta ai Giudei o forse proprio a causa di questo tipo di attenzioni particolari, l’odio del popolo contro di loro cresceva sempre più, appoggiato e attizzato spesso [...] dal clero comune che sobillava i fedeli con omelie feroci, e incitanti al disprezzo verso quella stirpe marchiata a vita da una stella gialla tatuata sui vestiti»³⁰. Lo stesso Yitšḥaq fu oggetto, assieme ad altri uomini di fede ebraica che ricoprivano ruoli importanti tanto all’interno della comunità ebraica quanto nella corte di Alfonso V, della panflettistica antiggiudaica del periodo³¹. Tuttavia Alfonso V, che fu costretto a causa del malcontento popolare nei suoi confronti ad annullare la condanna a morte per gli uomini che avevano condotta la rivolta contro la *judiaria grande*, si circondò di uomini di fede ebraica, come di alcuni membri della famiglia Ibn Yaḥya, che rimasero per molti anni rabbi della comunità portoghese di Lisbona, quali Gedalyah ben David ibn Yaḥya (ca. 1436-1487)³² e Yosef ben David

²⁹ V. Humberto C. BAQUERO MORENO, *Assalto à Judiaria grande de Lisboa em Dezembro de 1449*, «Revista de ciências do homem» 3 (1970), pp. 207–236.

³⁰ V. Andrea BONAGUIDI, *La trasformazione dell’identità: da ebrei a cristos novos nel Portogallo del 1400*, in «Materia Giudaica» X (2005), n. 2, pp. 319-328.

³¹ V. Humberto C. BAQUERO MORENO, *Movimentos sociais anti-judaicos em Portugal no século XV*, in Yosef KAPLAN (ed.), *Jews and Conversos. Studies in society and the Inquisition*, Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies held at the Hebrew University of Jerusalem (16-21 August 1981, Yerushalayim), Yerushalayim, World Union of Jewish Studies, 1985, pp. 62–73.

³² Il suo nome compare nella lista di medici ebrei stilata da Nathan Koren come Gedalyah ben David ibn Yaḥya-Negro nato nel 1436 e medico personale dello stesso Alfonso V: v. Nathan KOREN, *Jewish Physicians. A Biographical Index*, Yerushalayim, Israel University Press, 1973, p. 140.

ibn Yahya (ca. 1425-1498)³³, e dello stesso Yitshaq Abarbanel, che ancora nel 1472, in una lettera dello stesso Yitshaq indirizzata a Yehiel da Pisa († 1490)³⁴, godeva di una posizione privilegiata a corte, beneficiando dello status di residente nella municipalità di Lisbona e di conseguenza di ogni diritto e concessione connessa allo stato residenziale, ivi compresa la possibilità di dimorare al di fuori della *judiaria*³⁵.

Ciononostante, permase in Yitshaq Abarbanel la sensazione di un clima di instabilità e di insicurezza per la popolazione ebraica lusitana³⁶ che fu destinato a peggiorare con il progressivo ritiro dalla politica di Alfonso V³⁷ a causa della

³³ Consigliere di Alfonso V e intellettuale della comunità ebraica di Lisbona: v. Inácio STEINHARDT, *Um documento hebraico sobre a Batalha de Toro*, in «Cadernos de Estudos Sefarditas» 5 (2005), p. 119.

³⁴ Banchiere toscano, ma soprattutto umanista, mecenate e uomo di profonda cultura tanto da dare ai suoi figli – ma anche alle figlie, come attestato da alcuni documenti – un’educazione di ben più alto livello rispetto a quella necessaria per formare dei mercanti, fu il patrono di una delle più prominenti famiglie toscane del quindicesimo secolo tanto sotto il profilo finanziario quanto sotto quello intellettuale: v. David KAUFMANN, *Notes sur la Famille da Pisa*, in «Revue des Etudes Juives» 26 (1893), pp. 83-110. Umberto Cassuto infatti scrive: «Una delle case bancarie ebraiche più cospicue, e forse la più cospicua d'Italia, per la vastità e la molteplicità delle sue aziende diramatesi in molte regioni italiane, era quella dei da Pisa» (Umberto CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, Leo S. Olschki, 1965, p. 153). In contatto con molti degli intellettuali ebrei del tempo, come Yoḥanan Alemanno, Yosef Zarko, David Messer Leon e lo stesso Yitshaq Abarbanel, la casa di Yehiel da Pisa doveva aver accolto alcuni di loro come precettori. Notevole doveva pure essere la raccolta libraria dei da Pisa, come ricorda ancora una volta Cassuto: «Notevolissima doveva essere la biblioteca dei da Pisa, la quale, iniziata alla fine del trecento, e accresciuta via via da ciascuna generazione, nonostante qualche probabile ripartizione dovuta al suddividersi della famiglia in più rami, giunse alla sua maggiore ricchezza ed ampiezza con Jehiel Nissim (1507-1574), per andar poi dispersa dopo la morte di lui. Fra i libri che, conservati oggi nelle pubbliche biblioteche di Firenze e di Roma, di Parma e di Modena, di Parigi e di Oxford, recando ancora il nome dei da Pisa, vi sono Bibbie, commenti biblici, rituali di preghiere, codici legali, opere filosofiche ed astronomiche, scritti di storia e geografia. Di varii altri libri, oggi perduti, sappiamo indirettamente che appartenevano ai da Pisa» (Umberto CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, cit., p. 223). Per approfondire la storia della famiglia da Pisa, oltre agli studi citati di Kaufmann e Cassuto, ricordo Michele LUZZATI, *La casa dell'Ebreo. Saggi sugli ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri Lischi Editori, 1985.

³⁵ Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., p. 10. Per l'analisi della lettera del 1472: Cedric COHEN SKALLI, *Isaac Abravanel. Letters*, cit., pp. 25-52. Per il testo della lettera del 1472: *Ivi*, pp. 99-131.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Alfonso V si ritira nel convento francescano di Santo António do Varatojo a Torres Vedras nel 1477 rimanendo re del Portogallo fino alla sua morte avvenuta nel 1481. Nel novembre del 1477 aveva abdicato per soli quattro giorni a favore del figlio Giovanni.

sconfitta in guerra contro la Castiglia³⁸ e soprattutto dopo la morte dello stesso Alfonso nel 1481 e la salita al trono del figlio, Giovanni II (1455-1495, in carica dal 1481). Infatti, se da un lato Giovanni II è ricordato nella storiografia portoghese come il primo vero re dell'era moderna capace di ristabilire l'autorità della monarchia privando di potere i grandi feudatari e riducendo le politiche a favore dell'aristocrazia, tanto da essere chiamato *o Príncipe Perfeito*³⁹, dall'altro gli anni di regno di Giovanni II furono caratterizzati da una serie di leggi anti giudaiche nei confronti della popolazione locale. Questi procedimenti nascevano dalla volontà del sovrano di assicurarsi contro la nobiltà il benvolere delle *Cortes* e quindi del ceto medio, che – come evidenziato in precedenza – in molti casi nutriva un forte sentimento anti giudaico. Le politiche persecutorie del regno di Giovanni II colpirono però principalmente gli ebrei espatriati dalla Castiglia dopo il 1492 e furono di fatto attuate «to protect the rights and status of the Crown as well as the needs of the Royal treasury»⁴⁰. In particolare, alcune di queste politiche prevedono il pagamento di un'imposta in entrata da parte degli ebrei castigliani che si rifugiarono in Portogallo e un'imposta in uscita, nel tentativo di esercitare un totale controllo sugli spostamenti delle comunità ebraiche straniere e di trarre profitto economico dall'editto di espulsione spagnola a vantaggio della corona portoghese.

³⁸ Si intende qui la guerra di successione castigliana che vide contrapposte tra il 1475 e il 1479 da un lato la Corona d'Aragona, dall'altro il regno del Portogallo appoggiato dalla Francia, per la successione sul trono di Castiglia. La guerra si concluse con la pace di Alcáçovas che decretò definitivamente la rinuncia al trono di Castiglia da parte del Portogallo, riconosciuto a Isabella di Castiglia, oltre che la spartizione delle aree di influenza nell'oceano Atlantico, segnando uno dei primi momenti della storia del colonialismo europeo.

³⁹ Per approfondimenti, v. Manuela MENDONÇA, *D. João II. Um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal*, Lisboa, Editorial Estampa, Imprensa Universitária, 1991.

⁴⁰ François SOYER, *King João II of Portugal "O Príncipe Perfeito" and the Jews (1481-1495)*, in «Sefarad» 69 (2009), n. 1, p. 98. Per qualsiasi approfondimento circa le misure adottate da Giovanni II nei confronti delle comunità ebraiche e il confronto con la storiografia ebraica del tempo, rimando al medesimo articolo.

Tuttavia, la durezza delle sanzioni per chi non era in grado di pagare la tassa di entrata così come la riduzione in schiavitù per coloro che non riuscivano a pagare il tributo d'uscita per lasciare il Portogallo – non era infatti permessa la residenza permanente dei profughi castigliani, fatta eccezione per alcune autorizzazioni della Corona –, ma soprattutto il brutale rapimento e la deportazione dei figli di quegli ebrei schiavizzati sull'isola disabitata di São Tomé a garanzia del pagamento della tassa d'uscita⁴¹ – fatto taciuto nella storiografia cristiana –, hanno giustamente creato nell'immaginario storico ebraico e anche nella visione di Yitṣḥaq, che non fu coinvolto direttamente in alcuno di questi procedimenti, il profilo di un sovrano dittatoriale, ingiusto e sanguinario⁴².

Tuttavia, la storia degli Abarbanel non è legata agli eventi politici qui indicati, nonostante l'avversione di Yitṣḥaq e di Yehudah nei confronti del sovrano Giovanni II⁴³. Infatti, le persecuzioni che colpiscono la popolazione ebraica castigliana in ricerca di asilo in Portogallo avvennero, come indicato sopra, nel 1492, cioè quasi dieci anni dopo la fuga in Spagna della famiglia Abarbanel. Un

⁴¹ Robert GARFIELD, *Public Christians, secret Jews. Religion and political conflict on São Tome island in the sixteenth and seventeenth centuries*, in «The Sixteenth Century Journal» 21 (1990), pp. 645-654; ID., *A forgotten fragment of the Diaspora. The Jews of São Tomé Island, 1492-1654*, in Raymond G. Waddington and Arthur H. Williamson (eds.), *The Expulsion of the Jews. 1492 and After*, New York, Garland Publishing, 1994, pp. 73-87; François SOYER, *King João II of Portugal "O Príncipe Perfeito" and the Jews (1481-1495)*, cit.

⁴² In particolare, mi riferisco qui all'opinione offerta dallo stesso Yitṣḥaq Abarbanel a Elia ben Elkanah Capsali (ca. 1489-1555). Il primo riferisce a Giovanni II e alle proprie vicende personali che lo legano al sovrano, nel suo commentario al libro di Giosuè e a quello del Deuteronomio compresi rispettivamente nel *Perush 'al nevi'im rishonim* e nel *Perush 'al-ha-Torah*, e). Il secondo invece, rabbi e storico cretese di Candia, ne parla nel suo *Seder Eliyahu Zuta*. A questi si aggiunge la voce Yehudah Abarbanel, che nella sua *Telunah 'al-ha-zeman* usa parole non meno forti per descrivere Giovanni II: *delinquente, avido e immorale*. Su questa tornerò immediatamente nelle pagine seguenti. Per approfondimenti sulla cronaca di Capsali: François SOYER, *King João II of Portugal "O Príncipe Perfeito" and the Jews (1481-1495)*, cit. e Giacomo CORAZZOL, *Le guerre di Venezia contro i Turchi nel Seder Eliyahu Zuta di Elia Capsali*, in Uwe ISRAEL, Robert JÜTTE e Reinhold MUELLER (a cura di), *Interstizi: culture ebraico-cristiane a Venezia e nei suoi domini tra basso Medioevo e prima età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, pp. 427-476.

⁴³ Cfr. *supra*, p. 17, nota 42.

esilio, quello spagnolo, che fu dovuto a un evento politico che vide come protagonisti il duca di Bragança, il duca di Viseu e proprio lo stesso Giovanni II. Era infatti il 1483 quando gli Abarbanel furono costretti ad abbandonare la terra patria alla volta della Spagna a seguito di un'accusa che gravava sulla testa di Yitshaq, ossia quella di aver complottato contro il sovrano assieme ad altri nobili, tra cui appunto l'influente duca di Bragança, Ferdinando III (1430-1483) e i fratelli Giovanni (ca. 1430-1484), marchese di Montemór-o-Novo, e Alfonso (ca. 1441-1483), conte di Faro.

La casa di Bragança fu senza ombra di dubbio una delle più potenti famiglie feudali del Portogallo, che già con il suo capostipite, Alfonso (1377-1461), figlio naturale del re di Portogallo Giovanni I, giocò un ruolo chiave durante i primi anni di regno del re Alfonso V, figlio del fratellastro di Alfonso di Bragança, re Edoardo I, e in particolare negli anni della reggenza del fratellastro Pietro d'Aviz, duca di Coimbra, figlio legittimo quartogenito di Giovanni I⁴⁴. I nipoti del primo duca di Bragança, tra i quali si annoverano gli uomini coinvolti nel complotto che causò l'esilio degli Abarbanel, ricoprirono cariche rilevanti alla corte di Alfonso V e poi in quella del figlio di questi, Giovanni II, fino al 1483: se infatti Giovanni, marchese di Montemór-o-Novo, fu *condestável* del Portogallo, cioè capo delle forze armate, Álvaro, Signore di Cadaval e Peral, fu il cancelliere maggiore del regno, mentre Ferdinando divenne il terzo duca di Bragança, possedendo ben un terzo delle terre portoghesi.

La famiglia Abarbanel era strettamente legata a quella dei duchi di Bragança e in particolare lo fu Yitshaq a Ferdinando, terzo duca di Bragança, e al fratello di questi,

⁴⁴ Per la questione della reggenza del duca di Coimbra, Pedro, durante la minore età di Alfonso V, cfr. *supra*, pp. 26-27, nota 28.

Giovanni, marchese di Montemór-o-Novo, come emerge chiaramente dalla condanna a morte in contumacia del 30 maggio 1485 contro Yitshaq emanata dal sovrano Giovanni II: «gramde servidor e amigo dos ditos dom Fernamdo e dom Joham, e de toda sua casa, e por sser homẽ muy rico, e muy afazemdado, e entemdido, e industrioso»⁴⁵. Ulteriore testimonianza della vicinanza non solo finanziaria e commerciale di Yitshaq alla casa di Bragança è data dalla lettera redatta in portoghese dallo stesso Yitshaq e indirizzata al conte di Faro Afonso, uno dei fratelli minori del duca Fernando III. L'epistola, di cui ci fornisce un'attenta analisi stilistica e letteraria Cedric Cohen Skalli⁴⁶, è un discorso consolatorio in ragione della morte di Sancho di Noronha, conte di Odemira e suocero del conte di Faro, ed è tale da dimostrare con ogni evidenza la confidenza che intercorreva tra Yitshaq e la famiglia nobiliare portoghese⁴⁷:

*E. eu, S.ñor, assi temendo de neste trabalho escrever a V. S. nem me sentindo abastante para vos nelle saber aconselhar, deixei passar os dias primeiros de vosso nojo. E ora q vossa carta vi tive lugar p.a [para] sobre isso escrever a V. S. como em mim cabe posto q posto q não seja como devia*⁴⁸.

La lettera in realtà non ha soltanto un valore storico importante, ma anche un chiaro valore culturale, dimostrando il multilinguismo di Yitshaq, che oltre all'ebraico e al portoghese dovette padroneggiare il latino e il castigliano e catalano⁴⁹ in

⁴⁵ Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Anmerkung Zu Nr. 7*, p. 37.

⁴⁶ V. Cedric COHEN SKALLI, *Isaac Abravanel. Letters*, cit., pp. 10-25. L'analisi dello studioso aiuta a delineare ancor più chiaramente il profilo intellettuale di Yitshaq.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 81-97

⁴⁸ *Ivi*, p. 84. Il testo è accompagnato da una traduzione inglese: «Fearing to write to your Lordship in your time of distress, and not feeling myself wise enough to offer counsel, I therefore permitted the first few days of your mourning to pass. Now that your letter has arrived, I feel at ease writing to you about this misfortune, as is my duty, although perhaps not as timely as my response should have been» (*Ivi*, p. 85).

⁴⁹ V. Cedric COHEN SKALLI, *The multilingualism of Don Isaac Abravanel*, cit.

considerazione dei riferimenti letterari del testo. La lettera documenta altresì la sua profonda conoscenza dei canoni umanistici e in particolare del genere petrarchesco della *consolatio* e dei testi stessi di Petrarca, come il *De remediis utriusque fortunae* e i *Rerum familiarium libri*, delle traduzioni e adattamenti di questo genere letterario nella cultura iberica-portoghese, come il *Tratado de Consolación* del teologo, poeta e studioso di scienze occulte spagnolo Enrique de Villena (1384-1434), e di testi propri della letteratura filosofica classica antica, come le *Epistulae morales ad Lucilium* e la tragedia dell'*Hercules Furens* di Seneca, il cui stoicismo era combinato sapientemente da Yitšhaq con temi biblici classici⁵⁰.

Per tornare alle cause dell'esilio spagnolo degli Abarbanel, è necessario ricordare che fu nella primavera del 1483 che la conflittualità tra la casa reale e quella dei Bragança, dovuta principalmente alla politica accentratrice della Corona e alla resistenza a essa da parte delle famiglie nobiliari, si inasprì fino ad arrivare a un punto di rottura: il 29 maggio Ferdinando, terzo duca di Bragança, venne arrestato ad Évora⁵¹. Il giorno successivo lo stesso Yitšhaq fu convocato ad apparire di fronte al sovrano, ma si riparò in Castiglia, a Segura de la Orden⁵², come fecero anche Giovanni marchese di Montemór-o-Novo e Alfonso conte di Faro, i due fratelli di Fernando, che invece fu infine condannato e giustiziato pubblicamente il mese

⁵⁰ V. Cedric COHEN SKALLI, *Isaac Abravanel. Letters*, cit., pp. 10-25.

⁵¹ Humberto C. BAQUERO MORENO, *A conspiração contra D. João II. O julgamento do Duque de Bragança*, in «Arquivos do Centro Cultural Português» 2 (1970), pp. 47-103.

⁵² La fuga di Yitšhaq fuori dal Portogallo, a seguito dell'arresto del duca, è citata anche nella più tarda condanna a morte di questi del 1485: «E que viindo depois aa nossa notiçia como os sobre ditos dom Fernamdo e dom Joham, e outros sseos complices e conjurados, tiinham trautado e hordenado comtra nos as ditas maldades e traiçoões, mandamos prender o dito dom Fernamdo e outros sseos conjurados, e mandamos chamar o dito Reeo [Yitšhaq Abarbanel] por huũ nosso escudeiro, o quall sse viira cõ elle atee viilla d Arrayolos, e cuydamdo o dito nosso escuidero que o tiinha bem sseguro, ello dito Reeo fogira, e se fora destes Regnos, amoorandosse delles» (Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Anmerkung Zu Nr. 7*, p. 38).

successivo, il 22 giugno, nella stessa Évora⁵³. A Yitshaq furono così confiscati i suoi beni. Due anni più tardi, il 30 maggio 1485, venne condannato a morte in contumacia per tradimento⁵⁴, essendo accusato di essere uno dei cospiratori di una seconda congiura, che vide questa volta come protagonisti il duca di Viseu, Diogo (1451-1484), fratello della consorte dello stesso Giovanni II e al quale era professionalmente legato il nipote e genero di Yitshaq, Yosef, a sua volta condannato il 31 agosto 1485,⁵⁵ il vescovo di Évora, Garcia de Meneses († 1484) e Álvaro, Signore di Cadaval e Peral, fratello del già giustiziato duca di Bragança. Alla fuga di Yitshaq e di Yosef seguì l'esilio dell'intera famiglia Abarbanel, compreso quello del nostro Yehudah, che si ricongiunse così al capofamiglia in Castiglia.

1.3. Il Portogallo di Yehudah Abarbanel

Queste vicende sono ricordate ovviamente dallo stesso Yitshaq, che professò la sua innocenza ed estraneità ai fatti, nel suo commentario a *Giosuè nel Perush 'al*

⁵³ Humberto C. BAQUERO MORENO, *A conspiração contra D. João II. O julgamento do Duque de Bragança*, cit.

⁵⁴ «Sabede que aa pitiçam do procurador da nossa justiça fiscall çitar fezemos per nossa carta de editos Isaque Bravanell, mercador, morador em a nossa cidade de Lixboa, por sse dizer comtra elle que fezera, e hordenara, e emcobrira, e trautara contra nos, e contra noss Real estado, e comtra o bem e paz e assessegua de nossos rregnos, muitas deslealdades e traiçoões, pollas quaaes causas mereçia morte natural e perder todos sseso beês movees e de raiz pera a coroa de nossos rregnos; e per bem da dita maldade e traiçam o procurador da nossa justiça e fiscall o queria demandar pera sser encartado, e sua fama e nome sser dapnado, e perder os ditos beês pera a dita coroa» (Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Anmergung Zu Nr. 7*, p. 36). Per approfondimenti sulle vicende e la condanna di Yitshaq: Elias LIPINER, *Two Portuguese Exiles*, cit., pp. 46–76.

⁵⁵ «Sabede, que aa pitiçam do procurador da nossa justiça e fiscal çitar fezemos per nossa carta de editos Yoçe Abravanel, mercador, morador em a nossa çidade de Lixboa, por se dezer comtra elle, que elle fezera e hordenara e emcobrira e trautara contra nos, e comtra nosso Real estado, e contra o bem, paz e assessegua de nossos Regnos, muitas deslealdades e trayçoões, pollas quaaes cousas mereçia morte natural, e perder todos seus beês movees e de raiz pera a coroa de nossos Regnos. E per bem da dita maldade e traiçam o procurador da nossa justiça e fiscal o queria demandar pera seer emcartado, e sua fama e nome seer dapnado, e perder os ditos beês pera a dita coroa» (Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Anmergung Zu Nr. 7*, p. 41).

nevi'im rishonim, ma sono narrate in forma poetica anche da Yehudah nella sua *Telunah 'al-ha-zeman*, da cui la necessità di riepilogare l'evento nel precedente paragrafo. L'interesse per la vicenda familiare dimostra sicuramente l'attaccamento al padre e il forte senso domestico di Yehudah e questi fatti, nonostante non lo videro coinvolto direttamente, sono diventati in diverse biografie sull'autore dei *Dialoghi* indizi utili per ricostruire la sua vita. Dal distico 29 al distico 35 infatti Yehudah sembrerebbe ricordare questi stessi eventi del 1483-1484: dai tempi felici del regno di Alfonso V alla salita al trono del figlio di questi, Giovanni II; dalla successiva congiura contro Giovanni II da parte dei suoi ministri e congiunti alle – false – accuse rivolte al padre Yitshaq; dalla fuga di quest'ultimo in Castiglia grazie a un sostegno divino all'espropriazione da parte del sovrano dei beni, della fortuna, del denaro e dell'oro che Yehudah descriverebbe come propri. Così infatti si legge nell'elegia⁵⁶:

29. [...] *qui il nome del re era insanguinato*⁵⁷,

⁵⁶ Il testo che segue e i successivi passi della *Telunah 'al-ha-zeman* che verranno presentati in questa ricerca sono una mia traduzione dei distici 29-35. Il testo ebraico di riferimento per la presente traduzione è quello riprodotto da Nahum SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, cit., pp. 8-11. Per la mia traduzione dei passi della poesia ho confrontato le mie scelte con la traduzione italiana di Santino Caramella in LEONE EBREO, *Poesie ebraiche (versione letterale)*, cit., pp. 395-402, la traduzione tedesca di Carl Gebhardt in Carl GEBHARDT, *Die hebräischen Gedichte des Jehuda Abrabanel genannt Leone Ebreo*, cit., pp. 7-17, la traduzione portoghese di Manuel A. Rodrigues in Manuel A. RODRIGUES, *A obra poética Leão Hebreu*, cit., pp. 573-580 e la traduzione francese di Nahum SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, cit., pp. 1-39.

⁵⁷ Scelgo qui di emendare il testo ebraico seguendo l'indicazione di Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., p. 11, nota 18, che pur non pubblicando alcuna edizione della *Telunah 'al-ha-zeman* ne suggerisce alcune letture. Sonne consiglia anzitutto di leggere non מְנוּאֵל (*Manuel*) ma מְגוּאֵל [מְגוּאֵל] (*megoal*), *contaminato, insanguinato*. In tutti i testi ebraici della *Telunah 'al-ha-zeman* compare infatti il nome del sovrano portoghese Manuele I. Il nome di questo re tuttavia crea non pochi problemi, in quanto il responsabile delle azioni che Yehudah descrive nei versi immediatamente successivi, cioè delle persecuzioni contro il padre Yitshaq e del suo esilio in Castiglia, storicamente non è Manuele I di Portogallo, ma piuttosto Giovanni II. Addirittura Carl Gebhardt cambia il testo ebraico trasmesso da Carmoly sostituendo il nome *Manuele* con *Giovanni* e così traduce di conseguenza: Carl GEBHARDT, *Die hebräischen Gedichte des Jehuda Abrabanel genannt Leone Ebreo*, cit., p. 3 e p. 7. Pur rilevando un errore storico-cronologico, non intervengono sul testo ebraico e sulla traduzione Santino Caramella in LEONE EBREO, *Poesie ebraiche (versione*

il quale fu in passato mio persecutore.

30. *Lì fu grande l'onore e la ricchezza di mio padre nel regno di suo*

[padre⁵⁸;

ed egli fu mio re, da me rispettato.

31. *E questo [Giovanni II] salì [al trono] malvagio, perfido e ingiusto,
delinquente, uomo avido e cinico.*

32. *E quando congiurarono i suoi ministri e i suoi fratelli,
[mio padre] fu falsamente implicato nella congiura.*

33. *E [Giovanni II] voleva ucciderlo nell'uccidere gli altri,
ma lo salvò colui che avanza sopra i Cherubini.*

34. *E poté fuggire in Castiglia, dove
si trova il luogo dei miei antenati e la casa della mia famiglia.*

35. *Questo [Giovanni II] predò tutti i miei beni senza averne abbastanza⁵⁹;
prese i miei beni, il mio denaro e il mio oro⁶⁰.*

A un'attenta analisi questi versi della *Telunah 'al-ha-zeman* sollevano alcuni problemi: prima di tutto avanzano la questione della datazione dell'anno di nascita di Yehudah, in secondo luogo sembrerebbero riportare alcuni errori o sviste o *lapsus calami* in merito proprio agli eventi del 1483-1484 che portarono all'esilio castigliano i membri della famiglia Abarbanel. Per quanto riguarda la questione

letterale), cit., pp. 396; Nahum SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, cit., pp. 16 e Manuel A. RODRIGUES, *A obra poética Leão Hebreu*, cit., pp. 574. Tornerò su questo punto in seguito.

⁵⁸ Si riferisce qui ovviamente al regno di Alfonso V, che era il padre di Giovanni II.

⁵⁹ Di problematica traduzione è l'espressione qui tradotta come *tutti i miei beni senza averne abbastanza*. Una traduzione più che letterale della prima parte del distico dovrebbe apparire piuttosto come *Egli predò i miei beni fino senza abbastanza*, dove *fino senza abbastanza* in ebraico risulta come עד בלי די. Il *fino* (עד) quindi è stato reso come specificazione di beni e quindi nel senso di *tutti*, mentre *senza abbastanza* (בלי די) è stato tradotto come *senza averne abbastanza*, in modo tale da rendere l'avidità dell'espropriazione delle proprietà degli Abarbanel da parte del sovrano che il verso vorrebbe immortalare. Questo passaggio del distico è particolarmente problematizzato ancora una volta da Isaiah Sonne, il quale sostiene che l'espressione *senza abbastanza* (בלי די) sia piuttosto da considerare come specificazione, nel senso di *senza fine* o *sterminato*, di quei *beni* che il re espropriò agli Abarbanel. Confrontando la traduzione tedesca di Carl Gebhardt, quella italiana di Santino Caramella e quella portoghese di Manuel A. Rodrigues, che privilegiano nella traduzione l'aspetto avido e distruttivo dell'ingiusta privazione dei beni da parte del re, ho preferito inserirmi, sulla base sempre di un'attinenza col testo ebraico, nel solco della loro scelta di traduzione. Per approfondire la questione v. Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., p. 11.

⁶⁰ Mia traduzione.

della data di nascita di Yehudah, ci sono alcune informazioni che sono state prese come punto di riferimento per stabilire perlomeno una parentesi temporale probabile in cui collocare la data di nascita dell'autore dei *Dialoghi d'amore*, che risulta ignota e non documentata. Per prima cosa, conosciamo in maniera piuttosto sicura l'anno di nascita di Yitshaq Abarbanel, il 1437, e quello del secondo figlio di Yitshaq, Yosef, ossia il 1471⁶¹, e del terzo figlio, Samuel, ossia il 1473⁶². Perciò l'anno di nascita di Yehudah è stato presumibilmente collocato tra il 1457-1458 e il 1470. Due ulteriori elementi, che dalla maggior parte degli studiosi sono considerati come significativi per un'ipotesi di datazione della nascita di Yehudah, sono un riferimento di Maximiano Lemos a Yehudah come medico attivo a Lisbona nel suo libro *Historia da medicina em Portugal*⁶³ e appunto i distici 30 e 35 della *Telunah 'al-ha-zeman* sopracitati.

Il riferimento riportato da Lemos è stato catalogato da Carl Gebhardt⁶⁴, che, sulla base di questo stesso documento, afferma che è giustificabile non solo credere che Yehudah esercitasse la professione medica già a Lisbona, ma anche collocare la data di nascita di Yehudah dieci anni prima quella del secondogenito di Yitshaq, quindi tra il 1458 e il 1460, così da rendere effettivamente plausibile l'esercizio della pratica medica da parte di Yehudah già negli anni ottanta del quindicesimo secolo. Similmente suggeriscono altri studiosi, come Santino Caramella che colloca la data di nascita di Leone indicativamente tra il 1460 e il 1465⁶⁵, Bernhard Zimmels

⁶¹ Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*, cit., p. 25 e Aron di Leone LEONI, *Nuove notizie sugli Abravanel*, in «Zakhor», 1 (1997), p. 154–206.

⁶² Aron di Leone LEONI, *Nuove notizie sugli Abravanel*, cit.

⁶³ Maximiano LEMOS, *Historia da Medicina em Portugal. Doutrinas e instituições*, vol. I, Lisboa, Manoel Gomes Editor, 1899, p. 91.

⁶⁴ Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste III*, 5, p. 5.

⁶⁵ Santino CARAMELLA, *Nota*, cit., p. 414.

tra il 1460 e il 1463⁶⁶ e infine Hiram Peri (Heinz Pflaum) che propone di datare la nascita di Leone all'incirca attorno al 1458⁶⁷.

A sostegno di queste ipotesi che spostano la data di nascita di Yehudah attorno al 1460 piuttosto che in prossimità del 1470, questi studiosi ricorrono a quanto recita lo stesso Yehudah nella sua *Telunah 'al-ha-zeman*. In particolare fanno riferimento al distico 30, dove Yehudah parlando del padre di quel re che perseguitò la sua famiglia tale da causarne l'esilio in Castiglia, cioè Alfonso V, si riferisce a questi, in opposizione al sovrano perseguitore, come al suo re: «Lì fu grande l'onore e la ricchezza di mio padre nel regno di suo padre; / ed egli fu mio re, da me rispettato»⁶⁸. È in particolare Peri che sottolinea come questo distico vada letto come l'affermazione da parte di Yehudah della raggiunta maggior età già prima della morte di Alfonso V nel 1481, tale da giustificare l'apposizione del pronome possessivo *mio* al sovrano.

Tuttavia, tale ipotesi di lettura è da escludere considerando quanto già ha fatto saggiamente notare Isaiah Sonne⁶⁹, ossia la rima continuata imposta dalla metrica dell'elegia ebraica medievale che obbliga Yehudah a terminare i suoi distici col suono *-bi* (בי-) e quindi in questo caso a scegliere di chiudere con il pronome personale *mio* (י) il distico 30, ottenendo il suono *hashubei* (חשובי). La medesima struttura poetica s'impone anche al distico 35, che come il distico 30, è stato contato come prova della maturità e indipendenza economica di Yehudah in Portogallo tanto da avvalorare la tesi di una data di nascita collocabile attorno al 1460. Il verso

⁶⁶ Bernhard ZIMMELS, *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance*, cit., p. 2.

⁶⁷ Hiram PERI (Heinz Pflaum), *Die Idee der Liebe Leone Ebreo*, cit., p. 56.

⁶⁸ Mia traduzione.

⁶⁹ Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., pp. 8-13.

in questione infatti recita: «Questo [Giovanni II] predò tutti i miei beni senza averne abbastanza; / prese i miei beni, il mio denaro e il mio oro»⁷⁰. Ancora una volta, come osserva Sonne, «dedurre dalla desinenza “kaspi” e “zehabi” – il mio argento e il mio oro – che Leone stesso possedesse dell’argento e dell’oro, significa non rendersi conto che in quanto all’ultima espressione questa desinenza è richiesta dalla rima continuata dell’elegia [...]. [...] ma si riferisce semplicemente alle ricchezze di suo padre, che in un certo senso furono anche sue, essendo membro della famiglia»⁷¹. Infatti anche in questo caso, Yehudah termina il distico con il pronome possessivo *mio* (י) apposto alla parola *oro*, ottenendo il suono *zehabi* (זהבי). Interessante è proprio quanto fa ulteriormente notare a tal proposito Isaiah Sonne, cioè come nelle traduzioni della *Telunah ‘al-ha-zeman*, a partire da quella di Carl Gebhardt, su cui le successive si sono basate, la scelta di tradurre alcuni dei possessivi finali appare quasi arbitraria, come, di conseguenza, il valore attribuito ai medesimi possessivi nell’interpretazione del testo: «questa desinenza [...] richiesta dalla rima continuata dell’elegia [...] non sempre ha il significato proprio del pronome possessivo, come ognuno può facilmente convincersi leggendo il v. 112 dell’elegia, che alla lettera vorrebbe dire: “il segreto *del mio carro*”, e che lo stesso Gebhardt traduce semplicemente: “ed il segreto *del carro*”»⁷². Giungo alla stessa conclusione di Isaiah Sonne prendendo sotto esame la fine del distico 30, dove il secondo pronome possessivo appare prolisso rispetto al già evidente elogio

⁷⁰ Mia traduzione.

⁷¹ Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., p. 10.

⁷² *Ibid.*

del defunto sovrano Alfonso V, apparendo quindi come una necessità di assonanza: «ed egli fu mio re, *da me* [mio corsivo] rispettato»⁷³.

Si consideri inoltre dubbia l'autenticità di quanto riportato da Maximiano Lemos nella sua *Historia da medicina em Portugal* in quanto le fonti della notizia a cui attinge Lemos sono a sua volta indirette: si tratta cioè di compilazioni storiografiche e bibliografiche di medicina e cronache di fine diciottesimo e della prima metà del diciannovesimo secolo⁷⁴. A sollevare dubbi sul fatto che l'informazione riguardante l'attività medica di Yehudah a Lisbona sia tratta da una fonte d'archivio portoghese o ebraica del tempo è soprattutto la translitterazione con cui è riportato il nome di Yehudah e del padre, che fa pensare piuttosto, come nota Isaiah Sonne, che l'informazione sia stata tratta da una fonte tarda, assolutamente non contemporanea agli eventi⁷⁵. Un'analisi del documento ha evidenziato come Lemos riporti il nome di Yehudah similmente a come trascritto nelle sue fonti, dove appare come R.

⁷³ Mia traduzione.

⁷⁴ Per l'esattezza i testi su cui Lemos (Maximiano LEMOS, *Historia da Medicina em Portugal*, cit., p. 91) afferma di basarsi per le informazioni circa Yehudah sono: [Joseph RODRIGUEZ DE CASTRO], *Biblioteca española. Tomo primero, que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles desde la epoca conocida de su literatura hasta presente. Su autor D. Joseph Rodriguez de Castro. Con real permiso*, Madrid, En la Imprenta Real de la Gazeta, MDCCLXXXI [1781]; [António RIBEIRO DOS SANTOS], *Memórias da Literatura Sagrada dos Judeus Portugues no Século XVI. Por Antonio Riberio dos Santos*, in *Memorias de litteratura portugueza, publicadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa. Nisi utile est quod facimus, stulta est gloria. Tomo II*, Lisboa, Na officina da mesma Academia, MDCCXCII [1792], pp. 354-414; Anastasio CHINCHILLA, *Anales históricos de la Medicina en general y biográfico bibliográficos de la española en particular*, vol. I, Valencia, López y Compañía, 1841; Antonio Hernández MOREJÓN, *Historia bibliográfica de la medicina española. Obra póstuma*, vol. I, Madrid, Viuda de Jordán e Hijos, 1842. Un controllo di queste fonti ha rivelato che sia Ribeiro dos Santos che Morejón si basano, almeno in parte, sulle informazioni trascritte da Joseph Rodriguez de Castro che riporta soltanto quanto dichiarato da Immanuel Aboab (1555-1628) circa Yehudah e la sua opera nella sua *Nomologia* (1629) e le informazioni riguardanti le traduzioni spagnole dei *Dialoghi d'amore* di Garsilaso de la Vega, Carlos Montesa, Gudella Yahia, la traduzione francese di Denis Sauvage e un'edizione italiana stampata a Venezia nel 1586. Le informazioni invece sulla vita di Yehudah in Rodriguez de Castro sono alquanto scarse e sulla pratica medica dichiara soltanto che Yehudah l'esercitò con un universale plauso. Per approfondimenti, v. Joseph RODRIGUEZ DE CASTRO, *Biblioteca española*, cit., pp. 371-373. Da notare infine, che il testo di Cinchilla, riportato in nota da Lemos, invece non parla affatto di Yehudah Abarbanel. Per il testo di Aboab invece, v. [Immanuel ABOAB], *Nomologia o discursos legales compuestos por el virtuoso Haham Rabi Imanuel Aboab de buena memoria*, [Amsterdam], Estampados á costa, y despeza de sus heredos, en el año de la creacion 5389 [1629].

⁷⁵ Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., p. 9.

*Jehuda ben R. Jzchaq Abarbanel*⁷⁶ o *Jehudáh Abarbanel*⁷⁷. Di queste, la *Biblioteca española* di Joseph Rodriguez de Castro è la fonte più antica a cui rimanda Lemos e riporta, sopra il nome trascritto in caratteri latini di *R. Jehuda ben R. Jzchaq Abarbanel*, il nome in ebraico di Yehudah: ר' יהודה בן ר' יצחק אברבנל (R. Yehudah ben R. Yitshaq Abarbanel)⁷⁸. È probabile quindi, dal momento che Lemos non cita altre fonti, che la sua trascrizione del nome di Yehudah risulti dal nome in caratteri ebraici riportato da Rodriguez de Castro, a conferma perciò dell'ipotesi di Sonne. In merito invece all'informazione circa il fatto che esercitasse la pratica medica in Portogallo negli anni di Alfonso V e Giovanni II riportata da Lemos, bisogna rilevare come ciò non risulti affatto da nessuna delle fonti su cui afferma di basirsi, che parlano piuttosto soltanto di come Yehudah praticasse la medicina in Italia, a Genova⁷⁹. Sulla questione dell'attività medica di Yehudah e soprattutto sulla sua formazione medica, tornerò anche in seguito, dimostrando come sia possibile ragionevolmente confermare, prendendo in considerazione una probabile educazione universitaria italiana di Yehudah – possibilità esclusa da tutti i precedenti biografi –, l'ipotesi di Sonne circa una data di nascita di poco antecedente al 1470 piuttosto che attorno al 1460.

I distici 29-35 della *Telunah 'al-ha-zeman* presentano un ulteriore problema, quello del nome del re accusato di aver ingiustamente perseguitato e condannato il padre Yitshaq. Di fatti, nel testo ebraico della poesia così come è stato trasmesso da

⁷⁶ [Joseph RODRIGUEZ DE CASTRO], *Biblioteca española*, cit., pp. 371 e [António RIBEIRO DOS SANTOS], *Memórias da Literatura Sagrada dos Judeus Portugueses, no Século XVI*, cit., p. 398.

⁷⁷ Antonio Hernández MOREJÓN, *Historia bibliográfica de la medicina española*, cit., p. 99.

⁷⁸ [Joseph RODRIGUEZ DE CASTRO], *Biblioteca española*, cit., pp. 371.

⁷⁹ *Ibid.*; [António RIBEIRO DOS SANTOS], *Memórias da Literatura Sagrada dos Judeus Portugueses, no Século XVI*, cit., p. 399 e Antonio Hernández MOREJÓN, *Historia bibliográfica de la medicina española*, cit., p. 99.

Eliakiam Carmoly, al distico 29 apparirebbe מנוראל (*Manuel*), il nome cioè di re Manuele I (1469-1521, in carica dal 1495) e non come mi è parso consono tradurre emendando il testo con il participio *insanguinato*. La maggior parte degli studiosi, invece di emendare il testo e tradurre «[...] qui il nome del re era insanguinato, / il quale fu in passato mio persecutore» come ho proposto seguendo un suggerimento di Isaiah Sonne, mantiene il testo ebraico con il nome *Manuel* considerandolo semplicemente un *lapsus calami* dell'autore dell'elegia, che invece di riferirsi a Manuele I avrebbe qui dovuto nominare il suo predecessore, Giovanni II, responsabile, come si è visto nel precedente paragrafo, dell'esilio castigliano degli Abarbanel. Addirittura Carl Gebhardt nella sua edizione del testo ebraico della *Telunah 'al-ha-zeman* ha cura di corregge il testo del distico 29 sostituendo מנוראל (*Manuel*) con שואן (*Sho'an*), ossia Giovanni⁸⁰. Isaiah Sonne ritiene invece possibile che il testo ebraico sia stato erroneamente tramandato o interpretato nelle edizioni moderne al verso 29, suggerendo che originariamente non dovesse comparire il nome del re Manuel (מנוראל), quanto piuttosto il termine מגאל [מגוראל] (*megoal*), cioè *contaminato, insanguinato*. A sostegno di questa tesi, si noti inoltre come Yehudah nella sua *Telunah 'al-ha-zeman* non nomini mai il nome di alcun monarca, ma a essi si riferisca connotandoli positivamente o negativamente, fatto notato seppur parzialmente anche da Sonne: «Difatti sarebbe strano, se Leone che non nomina esplicitamente il suo re amato avesse voluto nominare col nome il Re João tanto da lui odiato»⁸¹. Infatti, a bene vedere, se Alfonso V al distico 30 è il sovrano

⁸⁰ Carl GEBHARDT, *Die hebräischen Gedichte des Jehuda Abrabanel genannt Leone Ebreo*, cit., p. 3.

⁸¹ Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., p. 11, nota 18.

da lui *rispettato* (חשובי, *hashuvei*), Manuele I al distico 38 è il re *stolto* (כסיל, *ksil*), mentre Gonzalo Fernández de Cordova, viceré di Napoli⁸², a cui sembrerebbe far riferimento ben oltre i primi versi, al distico 79, è il sovrano suo *benefattore* (מטיבי, *metayevi*). A buon ragione quindi anche Giovanni II potrebbe esser soltanto descritto tramite un appellativo e in questo caso, visto la persecuzione degli Abarbanel, Yehudah avrebbe potuto scegliere di connotarlo come il re insanguinato (מגאל [מגואל], *megoal*). Quindi la proposta di correzione di Sonne è a mio parere assolutamente valida. È impossibile d'altra parte che un eventuale riferimento di Yehudah a Manuele I, che regnò soltanto dal 1495, sia in questo contesto storicamente o cronologicamente corretto riferendosi l'autore dell'elegia alla cacciata degli Abarbanel dal Portogallo.

L'unica studiosa a non considerare un errore il nome di Manuele è Nahum Slousch che, avvalorando non solo come autentico ma anche e soprattutto come corretto il riferimento a Manuele I all'altezza del distico 29, spiega il verso successivo, dove Yehudah chiama Alfonso V padre del malvagio sovrano, alla luce della propria traduzione del verso 29: la studiosa giustifica infatti la definizione di Alfonso V come padre di Manuele affermando che egli fu il padre adottivo di questi, di cui però in realtà fu soltanto uno degli zii paterni. A ciò si aggiunge da parte di Slousch la traduzione del composto avverbiale לפנים (*le-panim*) al distico 29 nell'evidente tentativo di adeguare la narrazione poetica alla documentazione storica. Sebbene l'avverbio ha il significato di *davanti* in senso spaziale o di *precedente* in senso

⁸² Sull'identificazione del sovrano descritto come benefattore di Yehudah al verso 79 tornerò nelle pagine successive. Questa è l'identificazione di Pflaum, Gebhardt e Caramella: v. Hiram PERI (Heinz Pflaum), *Die Idee der Liebe Leone Ebreo*, p. 82; Carl GEBHARDT, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, cit., p. 11 e Santino CAMELLA, *Nota*, cit., p. 399.

temporale – la narrazione infatti degli eventi del 1483-1483 è una rievocazione rispetto alla principale linea narrativa, la cacciata degli ebrei dalla Spagna nel 1492 –, Slousch sceglie di tradurlo come *dopo*: in questo modo il riferimento a Manuele I avrebbe un senso, in quanto nel 1497, il sovrano fu responsabile della conversione al cristianesimo del figlio di Yehudah. Così infatti possiamo leggere nella sua traduzione francese: «[...] là où règne Manuel, devenu *depuis* [mio corsivo] mon destructeur»⁸³. Tuttavia quel לפנים (*le-panim*) fa riferimento alla narrazione degli eventi del 1483-1484 dei distici immediatamente successivi, dal 30 al 35, dove Yehudah rievoca le circostanze della fuga dal Portogallo e del successivo esilio in Castiglia a seguito della cospirazione contro Giovanni II in cui fu, come si è visto, ingiustamente coinvolto il padre:

29. [...] qui il nome del re era insanguinato [mio tondo],
il quale fu in passato mio persecutore.

30. Lì fu grande l'onore e la ricchezza di mio padre nel regno di suo
padre;

ed egli fu mio re, da me rispettato.

31. E questo salì [al trono] malvagio, perfido e ingiusto,
delinquente, uomo avido e cinico.

32. E quando congiurarono i suoi ministri e i suoi fratelli,
[mio padre] fu falsamente implicato nella congiura.

33. E [Giovanni II] voleva ucciderlo nell'uccidere gli altri,
ma lo salvò colui che avanza sopra i Cherubini.

34. E poté fuggire in Castiglia, dove
si trova il luogo dei miei antenati e la casa della mia famiglia.

35. Questo [Giovanni II] predò tutti i miei beni senza averne abbastanza,
prese i miei beni, il mio denaro e il mio oro⁸⁴.

⁸³ Nahum SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, cit., p. 16.

⁸⁴ Mia traduzione.

Tuttavia, non sarebbe nemmeno corretto un riferimento a Manuele I al distico 29 in relazione alla narrazione compresa tra il distico 24 e il distico 28, dove Yehudah ripercorre quel momento in cui egli stesso, al tempo della cacciata degli ebrei dalla Spagna, ossia nel 1492 – quindi circa dieci anni prima della composizione dell'elegia⁸⁵ –, si trovò costretto a inviare in gran segreto suo figlio ancora in fasce in Portogallo dalla Spagna, dove gli Abarbanel si spostarono a seguito delle persecuzioni di Giovanni II contro Yitshaq. In quell'anno, per tornare alla questione principale relativa al distico 29, non poteva essere ancora salito al trono Manuele I in quanto re era ancora lo stesso Giovanni II, che morì soltanto tre anni più tardi, nel 1495, e motivo per il quale l'intera famiglia Abarbanel non poté tentare di rientrare in Portogallo insieme al figlio di Yehudah al tempo della cacciata degli ebrei dalla Spagna:

*24. All'età di un anno, ahimè, lo [mio figlio] rubò lontano da me
e lo portò via il destino, mio nemico e persecutore.*

*25. Al tempo in cui furono scacciati i figli dell'esilio di Sefarad
[...]*

*28. Lo [mio figlio] inviai con la sua nutrice nel cuore
della notte a mezzanotte, come se fosse una cosa da me rubata,*

*29. in Portogallo. E qui il nome del re era insanguinato [mio tondo],
che fu in passato mio persecutore⁸⁶.*

Infine, è piuttosto evidente come Yehudah sia ben consapevole che Manuele I fu il successore di Giovanni II e che soltanto nel 1497, l'anno della conversione forzata

⁸⁵ Su una più precisa datazione dell'elegia tornerò nel paragrafo successivo.

⁸⁶ Mia traduzione.

e della cacciata degli ebrei dal regno portoghese⁸⁷, si rese responsabile del battesimo coercitivo del figlio rifugiato in Portogallo⁸⁸. Questi eventi sono infatti narrati tra i distici 38 e 41, subito dopo la descrizione degli anni di regno di Giovanni II e dell'esilio castigliano:

*38. Dopo la sua morte [di João II], salì [al trono] un re stolto
ed egli era fervente nella sua fede, uomo sciocco.*

*39. Egli violò ogni membro della comunità di Giacobbe e trasgredì [così]
la fede ogni figlio del mio nobile popolo.*

*40. E molti si uccisero per non
trasgredire le Leggi di Dio, colui che mi profonde.*

*41. E fu preso la delizia del mio spirito e fu convertito
il suo buon nome che è come quello della roccia della mia origine⁸⁹.*

I.4. La Spagna

Yehudah dunque passò la sua giovinezza, fino al massimo all'età di circa vent'anni, se accettiamo la nuova proposta di datazione della sua nascita attorno al 1470, in Portogallo, fino cioè alla fuga del padre in Castiglia alla fine del maggio del 1483. Ben poco sappiamo, nonostante le speculazioni dei primi biografi, della vita di Yehudah in Spagna, dove visse per quasi dieci anni, fino al 1492. Ancora una volta la fonte principale di documentazione è la stessa elegia di Yehudah, che tuttavia riduce la narrazione di quegli anni – come in parte ho già mostrato prendendo in analisi il distico 29 – agli eventi dell'espulsione della comunità ebraica dai regni di Castiglia e Aragona. Per comprendere invece la posizione sociale di cui godette,

⁸⁷ Sull'argomento, v. Maria José Pimenta FERRO TAVARES, *Os judeus em Portugal no seculo 15*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1982.

⁸⁸ I motivi della presenza del figlio di Yehudah in Portogallo, mentre i genitori si trovavano in Italia, verranno spiegati nelle prossime pagine.

⁸⁹ Mia traduzione.

per lo meno di riflesso, Yehudah, risulta nuovamente fondamentale la biografia del padre Yitshaq.

Innanzitutto bisogna premettere che l'esperienza della famiglia Abarbanel in Spagna non corrispose in pieno, almeno fino al 1492, a quella di una parte delle comunità ebraiche del paese. Il primo del mese del gennaio 1483 infatti gli ebrei della regione andalusa furono espulsi da Siviglia dall'Inquisizione Spagnola, più tardi, nel 1486, lo furono da Balmaseda, Saragozza e Albaraccín. Tuttavia, sarebbe storicamente inesatto affermare che le prime espulsioni degli ebrei da alcune città spagnole furono la conseguenza, come afferma ancora Netanyahu seguendo Baer, di un fanatico spirito antiggiudaico dei monarchi spagnoli Isabella I di Castiglia (1451-1504, in carica dal 1474) e Ferdinando II d'Aragona (1452-1516, in carica dal 1479). Da un lato è sicuramente possibile individuare una politica dei monarchi nei confronti della comunità sefardita che comportò la concessione alle comunità cristiane locali di attuare politiche restrittive o legislazioni di carattere antiggiudaico. Dall'altro è pur evidente una politica che vide anche il riconoscimento delle legittimità delle proteste da parte di quelle medesime comunità ebraiche locali che denunciavano la perdita ingiustificata di diritti e benefici a loro concessi e il conseguente ripristino alle condizioni precedenti. Si prenda come esempio del primo caso la legislazione delle *Cortes* di Toledo nel 1480 che ordinò la creazione di *juderías* per imporre una separazione abitativa tra cristiani ed ebrei. A dimostrazione del secondo caso si consideri invece l'annullamento nel 1491 da parte dei monarchi stessi della normativa di Medina del Campo che imponeva ai mercanti ebrei di tenere negozi soltanto all'interno della *judería* dietro protesta

della comunità ebraica locale⁹⁰. Da questi e altri casi è evidente quanto segue, che «the “Jewish policy” of the Catholic Monarchs [...] fluctuated according to the demands and desires of local authorities»⁹¹.

Questo non significa certo che il clima politico-culturale del regno della Castiglia e León e del regno di Aragona – in un senso ben più esteso quindi di quelle che poteva essere il temperamento dei sovrani – fosse incoraggiante per le comunità ebraiche. In prossimità dell’editto del 1492 assistiamo infatti a una lenta escalation di un marcato sentimento antiggiudaico nella popolazione cristiana tanto in Castiglia quanto in Aragona soprattutto tra i *caballeros* e più in generale tra i rappresentanti della bassa nobiltà e tra alcuni frati domenicani che predicavano nella penisola contro un congetturato proselitismo ebraico dei *conversos*, non così diversamente da come si era visto infiammarsi l’antisemitismo nel regno portoghese. Un sentimento popolare antiggiudaico che sicuramente viene già assecondato nel 1486 da Ferdinando II d’Aragona di fronte alle richieste di espulsione degli ebrei da parte della comunità cristiana di Saragozza a motivo della convivenza tra ebrei e cristiani e il conseguente pericolo di dannazione per la popolazione cristiana. Un clima di ostilità e tensione che si acuisce certamente nelle relazioni ebraico-cristiane è evidente anche dalla panflettistica antiggiudaica. A essere particolarmente colpiti sono in realtà i *conversos*, che diventano gli obiettivi principali della comunità cristiana. L’odio verso i neoconvertiti è destinato a sfociare prima nel mito della *limpieza de sangre* e nella necessità di isolarli e infine nell’espulsione dell’intera popolazione di fede ebraica da tutta la Spagna. Un’avversione alimentata

⁹⁰ Per approfondimenti, Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, cit., pp. 271-316.

⁹¹ *Ivi*, p. 275.

dall'Inquisitore Generale di Castiglia e Aragona⁹², nonché confessore di Isabella I di Castiglia, il domenicano Tomás de Torquemada.

In questo contesto, gli Abarbanel, che non affrontarono ovviamente in alcun modo le difficoltà in cui imperversavano i *conversos*, godettero, come ebrei praticanti appartenenti a una classe agiata della popolazione, di una posizione di rilievo all'interno della società spagnola e presso la stessa corte dei *Reyes Cáticos*. Sembrerebbe infatti che già nel 1484, cioè poco meno dopo un anno dalla sua fuga in Castiglia, Yitshaq fosse stato chiamato per un incontro dai sovrani di Castiglia e d'Aragona entrando così al loro servizio finanziario⁹³. Sicuramente ne sostenne la guerra di *reconquista* come appaltatore di tributi e concesse loro larghe somme di denaro in prestito⁹⁴. In particolare, l'importanza che dovette assumere Yitshaq nel corso degli anni sarà ancora più evidente al momento della promulgazione dal

⁹² Originariamente l'Inquisizione era presente soltanto nel regno di Aragona, dove è attestato il primo atto ufficiale contro i Valdesi nel 1194, ufficializzato dal sovrano Alfonso II d'Aragona. Infatti la principale preoccupazione della politica inquisitoria medievale fu la lotta contro l'eresia, secondo quanto era stato ufficialmente stabilito nel corso del Concilio Laterano III del 1179 e sancito dalla bolla papale *Ab Abolendam* di papa Lucio III del 1184, i primi atti fondativi o provvedimenti in vista della creazione di veri e propri tribunali dell'Inquisizione. In Castiglia l'Inquisizione venne creata soltanto nel 1480 durante lo stesso regno di Isabella I e rivolta ormai non soltanto più contro apostati ed eretici, ma anche e in particolare in quegli anni contro i *conversos*. Per approfondimenti sull'Inquisizione medievale, Edward PETERS, *Inquisition*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 40-74, mentre sull'Inquisizione in Spagna, Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, cit., pp. 203-270.

⁹³ Questo è quanto riporta Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*, cit., pp. 38-39, ma manca documentazione ufficiale in proposito. Le uniche informazioni al riguardo sono riportate dallo stesso Yitshaq nell'introduzione al suo commento al libro dei *Re* nel suo *Perush 'al nevi'im rishonim*, dove si parla del 1492 (5252 secondo il calendario ebraico) come del nono anno al seguito dei sovrani spagnoli. Una parte piccolissima dell'introduzione è riportata anche da Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste V*, 9, pp. 11-12.

⁹⁴ Nel 1489 Yitshaq ricevette il pagamento di 250.000 maravedi da parte dei sovrani. Ignoriamo il motivo di questo pagamento. Nel 1492 inoltre il *contador mayor* Luis de Santángel ripagò ad Abarbanel da parte dei sovrani stessi il prestito un milione e 500.000 maravedi ricevuto l'anno precedente. In quel caso si trattava certamente, vista l'importanza della somma, del risultato di una raccolta di fondi da parte di Abarbanel tra gli altri membri delle comunità ebraiche del regno a sostegno della guerra di Granada. Per approfondimenti, Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*, cit., pp. 49-52.

decreto dell'Alhambra del 1492 e degli eventi immediatamente successivi che sconvolsero la comunità sefardita.

Come in Portogallo, Yitshaq fu legato non solo alla corona, ma anche a una delle più importanti famiglie aristocratiche cristiane della Spagna: i Mendoza. Yitshaq infatti ricoprì alcuni importanti ruoli finanziari prima per il cardinal Pedro González de Mendoza (1428-1495)⁹⁵ e in seguito presso per il nipote di questi, Íñigo López de Mendoza y de la Vega (1438-1500), secondo duca dell'Infantado. Il cardinal Mendoza fu uno degli uomini più influenti già alla corte del fratellastro della futura Isabella I, Enrico IV di Castiglia, tanto da essere soprannominato *el tercer rey de España* al tempo dei *Reyes Cáticos*⁹⁶. Egli fu anche importante mecenate e promotore dell'umanesimo in Spagna⁹⁷: quinto figlio maschio di Íñigo López de Mendoza (1398-1455), marchese di Santillana, che fu poeta – il primo a comporre sonetti in una lingua diversa dal volgare italiano –, umanista e collezionista di libri, tanto che creò una delle maggiori biblioteche di Spagna⁹⁸, il Cardinal Mendoza ereditò dal padre l'entusiasmo per gli *studia humanitatis*, patrocinando sotto la sua egida il rinnovamento e la fondazione di diversi istituti in Castiglia, come il Collegio di Santa Croce a Valladolid, ma anche nella sua provincia, quella di Guadalajara, e traducendo in castigliano l'*Eneide* di Virgilio, alcuni dei libri delle

⁹⁵ Sembra che Abarbanel ricevesse un compenso annuo di 118.500 maravedi (Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., p. 223, nota 59).

⁹⁶ Vescovo di Calahorra nel 1454 e di Sigüenza nel 1467, venti anni più tardi, nel 1473 fu creato cardinale da papa Sisto IV diventando arcivescovo di Siviglia e nel 1482 di Toledo. Sostenne Isabella, sorellastra di Enrico IV di Castiglia (1425-1474, in carica dal 1454), nell'ascesa al trono di questa contro la figlia dello stesso Enrico, Giovanna la Beltraneja (1462-1530), che sposò lo zio, Alfonso V di Portogallo, il sovrano portoghese molto amato dagli Abarbanel, vent'anni dopo la morte della prima moglie di questi, diventando madre del futuro re di Portogallo, Giovanni II. Il cardinale divenne in seguito uno dei maggiori consiglieri non solo della regina Isabella I di Castiglia, ma anche del marito Ferdinando II d'Aragona, giocando un ruolo di rilievo anche nella conquista di Granada (1484-1492).

⁹⁷ Per approfondimenti sulla famiglia Mendoza, v. Helen NADLER, *The Mendoza family in the Spanish Renaissance, 1350 to 1550*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1979.

⁹⁸ V. Mario SCHIFF, *La bibliothèque du marquis de Santillana*, Paris, È. Bouillon, 1905.

Metamorfosi di Ovidio e l'*Iliade* di Omero sulla base della traduzione latina di Pier Candido Decembrio (1399-1477). Il cappellano del padre del cardinale, Diáz de Toledo, inoltre tradusse l'introduzione del *Fedone* latino di Leonardo Bruni e l'*Assioco* dalla traduzione latina di Cencio de' Rustici, testi che entrarono a far parte della biblioteca del marchese Santillana⁹⁹, il quale commissionò ad altri anche traduzioni di Virgilio¹⁰⁰ e di Dante¹⁰¹, come del commento di Benvenuto da Imola alla *Divina Commedia*¹⁰². Non mancarono nella sua biblioteca un gran numero di opere tradotte di Boccaccio¹⁰³. Ma soprattutto il marchese fu, tramite il vescovo di Burgos, in contatto con gli umanisti italiani, quali lo stesso Pier Candido Decembrio e Leonardo Bruni, che a loro volta scrissero e dedicarono opere, tramite lo stesso vescovo, al re di Castiglia, Giovanni II, il padre di Isabella I¹⁰⁴. Sebbene Yitshaq durante gli anni successivi non sembra essersi dedicato, a causa degli impegni istituzionali, alla stesura di qualche opera e sebbene Yehudah non scriverà i suoi *Dialoghi d'amore* se non dopo il suo arrivo in Italia, la considerevole importanza della biblioteca del padre del cardinale a Guadalajara, dove perlomeno Yitshaq lavorò, potrebbe non essere stata ignorata da Yitshaq. Mancano però a tal proposito delle testimonianze. In base alle nostre conoscenze attuali sappiamo infatti che Yitshaq riuscì a dedicarsi alla scrittura soltanto durante gli anni di inattività tra la fuga portoghese e l'arrivo in Castiglia, terminando in gran parte il suo *Perush 'al nevi'im rishonim*, portando a fine il suo commento a *Giosuè*, ai *Giudici* e a *Samuele*: «within four and a half months, from october 11, 1483, to March 8, 1484 – he

⁹⁹ *Ivi*, pp. 8-15.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 89-91.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 271-317.

¹⁰² *Ivi*, pp. 317-319.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 327-351.

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. LXXXVI-LXXXV.

produced four large volumes comprising about 400,000 words»¹⁰⁵. Per quanto riguarda Yehudah invece e un possibile contatto con la biblioteca dei Mendoza, l'analisi del testo dei *Dialoghi d'amore* dimostra, come spiegherò in seguito, una particolare familiarità con opere in latino e in volgare italiano piuttosto che in traduzione castigliana e soprattutto con opere che circolarono ampiamente in Italia, come le traduzioni ficiniane dei dialoghi di Platone, ma che conobbero però la loro diffusione in Spagna più tardi¹⁰⁶. Soprattutto bisogna tenere in considerazione che Yehudah dovette cominciare a intraprendere la stesura della sua opera soltanto dopo l'espulsione dalla Spagna. Più nello specifico, in relazione alla biblioteca di Guadalajara, sarà soltanto Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575) ad acquisire grazie anche ai suoi viaggi in Italia diverse opere ficiniane che poi confluirono nella biblioteca personale di Filippo II, oggi la biblioteca dell'Escorial¹⁰⁷. Sulla possibilità invece di una formazione filosofica ebraica di Yehudah in quegli anni, vista la totale assenza di notizie, mi limito qui a ricordare, oltre al fatto che il padre sicuramente gli fu guida e maestro, come Yehudah ricorda nella *Telunah 'al-hazeman*, che l'insegnamento della filosofia, come analizzerò in seguito, costituiva una questione delicata nel mondo sefardita. Se Yehudah ha ricevuto un insegnamento filosofico all'interno del contesto sociale ebraico al di fuori delle mura domestica, è assolutamente probabile che l'abbia avuto frequentando una *yeshivah*, una sorta di corrispettivo ebraico di uno *Studium* teologico dei cristiani¹⁰⁸. Il tipico *curriculum studiorum* filosofico prevedeva principalmente lo studio del

¹⁰⁵ Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*, cit., p. 36.

¹⁰⁶ Sulla diffusione delle opere di Marsilio Ficino in Spagna e sulla circolazione dei primi testi, v. Susan BYRNE, *Ficino in Spain*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, pp. 16-49.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 24-26.

¹⁰⁸ Una *yeshivah* è un'accademia, nel senso di scuola, talmudica, in cui si insegna l'esegesi e lo studio della *Torah*.

Moreh Nevukhim (Guida dei Perpelssi) di Maimonide e dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, che ben si inserivano nella tradizione normativa ebraica della *halakhah*, e quindi lo studio «of Aristotelian philosophy through [...] the Arabic commentaries and Hebrew supercommentaries»¹⁰⁹ e quello «of the staple religious problems in the medieval rationalist tradition as expounded primarily by Jewish [...] philosophers with especial attention given to competing interpretations of the *Guide*»¹¹⁰.

Tuttavia, per gli anni compresi tra il 1483 e il 1492, in realtà non sappiamo niente di Yehudah, se non che si dovette sposare e avere il suo primo figlio, chiamato come il padre, Yitshaq, nel 1491:

*18. E nacquero a me due figli maschi,
figli amabili in splendore e onore come gazzelle.*

[...]

*21. Il più grande lo chiamai con il nome di Yitshaq
Abarbanel, come la roccia da cui fui tagliato*¹¹¹.

La fonte in questo caso dell'informazione sulla data di nascita del figlio è ancora una volta l'elegia *Telunah 'al-ha-zeman*, dove ai versi 24 e 25 si parla proprio dell'età bambino nel 1492, al tempo della cacciata degli ebrei dai regni di Castiglia e di Aragona:

*24. All'età di un anno, ahimè, lo [mio figlio] rubò lontano da me
e lo portò via il destino, mio nemico e persecutore.*

*25. Al tempo in cui furono scacciati i figli dell'esilio di Sefarad [...]*¹¹².

¹⁰⁹ Septimus BERNARD, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1982, p. 64.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Mia traduzione.

¹¹² Mia traduzione.

1.5. L'esilio da Sefarad

Il 1492 rimane infatti un anno particolarmente sventurato della vita di Yehudah e di Yitshaq, in quanto vide entrambi nuovamente costretti all'esilio, oltretutto il primo costretto a rinunciare al primogenito. È il 31 marzo 1492 quando viene emanato dai sovrani spagnoli, Isabella I di Castiglia e Ferdinando II di Aragona, il decreto dell'Alhambra, l'editto di espulsione che imponeva l'obbligo a tutti gli ebrei dei due regni uniti di lasciare le terre di Castiglia e Aragona entro tre mesi dalla promulgazione dell'editto, cioè entro la fine di luglio, fatta eccezione per coloro che decidevano di convertirsi al cristianesimo, senza possibilità alcuna di ritorno pena condanna a morte e la confisca di ogni bene. Tuttavia l'editto non fu recepito nell'immediato, tanto che fu proclamato nuovamente un mese dopo, il 30 aprile, a Granada alla presenza di ufficiali¹¹³.

È stato spesso rimproverato dai biografi di Yitshaq a quest'ultimo di esser stato così poco avveduto da non rendersi conto delle sfortune verso cui la comunità ebraica spagnola stava per imbattersi, nonostante eventi come l'espulsione della popolazione ebraica da Siviglia nel 1483 e da Balmaseda, Saragozza e Albaracín nel 1486 e accuse e denigrazioni rivolte contro diversi ebrei, come nel caso del famoso processo del "Niño de la Guardia" (1490-1491)¹¹⁴. Tuttavia, come ben

¹¹³ Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, cit., pp. 285-286.

¹¹⁴ Il capo di accusa contro alcuni ebrei de La Guardia era di aver ucciso un bambino di fede cristiana. Non erano state inconsuete purtroppo in tutta Europa accuse del genere rivolte alla popolazione ebraica nei secoli precedenti. Tuttavia secondo lo studioso Norman Roth, accuse del genere non sono documentate nella Spagna medievale. Le accuse, portate di fronte al tribunale degli inquisitori di Ávila – tra i quali c'era lo stesso Tomás de Torquemada –, furono rivolte da un solo cristiano contro Yucé Franco, residente di La Guardia, che, torturato, ammise la colpevolezza di altri ebrei, i quali assieme a lui furono condannati a morte per rogo. Per approfondimenti, Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, cit., pp. 248-251.

ricostruito dallo storico Norman Roth, non c'era indizio alcuno che potesse far pensare a una prossima espulsione di tutti gli ebrei dalla Spagna per volontà dei monarchi. Difatti, nonostante l'immagine del fanatismo religioso che colora le due figure dei sovrani spagnoli Isabella I e Ferdinando II, come agenti politici, i monarchi, come ho già accennato, mantennero una linea politica variabile, pronti a sostenere al contempo le comunità cristiane attraverso restrizioni alle libertà della popolazione ebraica e questa contro i soprusi delle prime. I sovrani stessi posero le stesse comunità ebraiche sotto la protezione reale e si servirono in numerosi uffici di uomini di fede ebraica, come Abraham Seneor, che fu capo dell'amministrazione finanziaria della Castiglia come *recaudador mayor de impuestos*¹¹⁵ e dal 1488 anche *tesorero mayor* della Santa Hermandad¹¹⁶, *rabbi mayor* delle *aljamas* ebraiche della Castiglia e giudice supremo dell'*aljama* di Segovia. Gli stessi funzionari delle imposte di fede ebraica furono nuovamente incaricati della riscossione dei tributi per il biennio 1492-1494, indizio di come il decreto dell'Alhambra fu, almeno da parte dei sovrani, una decisione quasi impreveduta. Difatti, come osserva Roth, da un lato è possibile negare, sulla base della stessa linea politica attuata dai monarchi, l'esistenza di un chiaro piano prioritario di unificazione della nazione spagnola sotto l'unica fede cristiana almeno fino al 1491

¹¹⁵ Il titolo corrisponde alla carica di *almojarife*. Cfr. *supra*, p. 11, nota 19.

¹¹⁶ Riporto qui la definizione data da Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, cit., pp. 131-132: «the Hermandad, or "Holy Brotherhood," was actually an organization of long standing in Castile whose purpose was to protect the peace, but it was reorganized under the Catholic Monarchs into a powerful quasi-religious, quasi-military institution which often caused problems for Jews and conversos». Risulta quindi interessante che, ancor prima della sua conversione al cristianesimo, che avverrà soltanto nel 1492, a gestione delle finanze della Santa Hermandad si trovasse proprio un amministratore di fede giudaica, Abraham Seneor, che fu esentato, assieme ai membri della sua famiglia, da diverse restrizioni imposte ai residenti ebrei della Castiglia, come il divieto di indossare seta, stoffa scarlatta, perle od oro sopra gli indumenti: v. Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Documentos acerca la expulsión de los judíos*, Valladolid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Menéndez Pelayo, 1964, pp. 162-164, nota 39.

e di un radicato desiderio di eliminazione delle comunità ebraiche tramite la loro espulsione. Dall'altro lato, tuttavia non è possibile non constatare una progressiva tensione sociale tra le comunità ebraiche e quelle cristiane, ma soprattutto un crescente odio propriamente antisemita di quest'ultime contro i *conversos*, alimentato da predicatori francescani e domenicani e dagli inquisitori:

*it was not that the conversos were not "good Christians," for in fact everyone knew they were, but that inherent characteristics corrupted them ("Jewish blood"), and through them would corrupt all of Christian society. The only solution to this imagined threat was, first, the total isolation of conversos in society, and, finally, their complete elimination through fires of the Inquisition*¹¹⁷.

L'Inquisizione e soprattutto la figura dell'Inquisitore Generale della Castiglia edAragona Tomás de Torquemada giocarono senz'altro un ruolo determinante nel veicolare l'odio antisemita e nell'alimentare il mito della *limpieza de sangre* e della minaccia degli ebrei convertiti al cristianesimo. Fatto che è possibile constatare dal coinvolgimento dei tribunali dell'Inquisizione nella persecuzione dei *conversos* e in alcuni casi degli ebrei stessi, come nel processo del "Niño de la Guardia", e dalle lettere che il sovrano Ferdinando II d'Aragona inviò, congiuntamente all'editto, all'alba dell'espulsione degli ebrei dai regni di Castiglia e Aragona al conte di

¹¹⁷ Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, cit., p. 314.

Ribadeo¹¹⁸, al conte di Belchite¹¹⁹ e al conte di Aranda¹²⁰. In esse emerge chiaramente il ruolo guida dell'Inquisizione spagnola nella decisione di estirpare ogni eresia e di allontanare tutti i fedeli dell'ebraismo come rimedio stesso al pericolo di apostasia per i cristiani:

*viendo el Santo Officio de la Inquisición la perdición de algunos christianos por la comunicaión y participaci3n de los judíos, ha proveydo en todos los reynos y sennoríos nuestros que los judíos sean dellos expellidos, por remedio sin el qual la heregía y postasía [...] no se podía extirpar*¹²¹.

È in questo contesto quindi che si inserisce la narrazione dei distici 24-29 della *Telunah 'al-ha-zeman*, dove Yehudah, nel raccontare l'evento della cacciata dalla Spagna, si sofferma su un evento estremamente personale della sua vita, quello del forzato esilio del figlio primogenito, ancora in fasce, in Portogallo. Il passo dell'elegia narra con più esattezza il motivo dell'allontanamento del figlio. Yehudah infatti afferma che fu costretto a inviare il bambino con la nutrice in Portogallo, al tempo della promulgazione dell'editto di espulsione, quando questi aveva soltanto un anno di età. La ragione fu perché il sovrano di Spagna, presumibilmente Ferdinando II d'Aragona, provò furtivamente a rapire il figlio di Yehudah con l'intento di convertirlo al cristianesimo e di indurre così lo stesso

¹¹⁸ La lettera appare in Pilar León TELLO, *Judíos de Toledo*, vol. I *Estudio histórico y colección documental*, cit., pp. 535-536.

¹¹⁹ Il documento compare in Miguel Ángel MOTIS DOLADER, *Aproximación a un conflicto jurisdiccional a propósito del edicto de expulsión: Inquisición versus Corona*, in Ricardo IZQUIERDO BENITO (coord.), *La expulsión de los judíos de España*, Actos de II curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha (16-19 septiembre 1992, Toledo), Toledo, Caja de Castilla-La Mancha, Asociación de Amigos del Museo Sefardí, 1993, pp. 133-134.

¹²⁰ Si può leggere l'epistola in Pilar León TELLO, *Judíos de Toledo*, vol. I *Estudio histórico y colección documental*, cit., p. 347.

¹²¹ Miguel Ángel MOTIS DOLADER, *Aproximación a un conflicto jurisdiccional a propósito del edicto de expulsión: Inquisición versus Corona*, cit., pp. 133-134.

Yehudah a non andarsene dalla Spagna e implicitamente a rinunciare al credo ebraico:

24. All'età di un anno, ahimè, lo [mio figlio] rubò lontano da me e lo portò via il destino, mio nemico e persecutore.

25. Al tempo in cui furono scacciati i figli dell'esilio di Sefarad ordinò il re di pormi un'imboscata,

26. perché non fuggissi [dal paese] e passassi attraverso le divisioni, e di prendere mio figlio, che succhiava il mio latte,

27. per introdurlo alla sua fede, per sé.

Lo rivelò alle mie orecchie un uomo buono, a me caro.

28. Lo [mio figlio] inviai con la sua nutrice nel cuore della notte a mezzanotte, come se fosse una cosa da me rubata,

29. in Portogallo. E qui il nome del re era insanguinato, che fu in passato mio persecutore¹²².

Di queste vicende non abbiamo alcuna altra fonte, se non lo stesso Yehudah. Tuttavia, non è mia intenzione metter in dubbio l'esilio del figlio in Portogallo a seguito della cacciata degli ebrei dalla Spagna nel 1492 – la lontananza del figlio è difatti il tema portante di tutta la *Telunah 'al-ha-zeman* e dubitarne significherebbe ridurlo a un semplice pretesto letterario –, quanto piuttosto si potrebbe dubitare delle ragioni, ricostruite dalla maggior parte dei biografi senza alcuna evidenza storica, dell'accanimento del re nei confronti di Yehudah Abarbanel. Molti hanno ritenuto che la ragione principale del tentativo perpetrato dal sovrano fu il servizio medico che Yehudah prestava alla corte e la volontà degli stessi sovrani a non rinunciarvi, nonostante l'editto di espulsione. Tuttavia, mancando qualsiasi documento d'archivio, è difficile ammettere con sicurezza che Yehudah esercitasse

¹²² Mia traduzione.

la professione medica presso la corte reale. Inoltre, ammettendo che Yehudah possa essere nato in una data più vicino al 1470 che al 1460, come ho osservato in precedenza, si potrebbe persino obiettare che Yehudah abbia mai praticato l'arte medica in Spagna, periodo della vita di Yehudah che rimane piuttosto oscuro. Interessante è quanto giustamente messo in risalto a tal proposito ancora una volta da Isaiah Sonne in relazione a un documento ufficiale del Regno di Napoli – dove gli Abarbanel risiedettero dal 1492 – datato 1494, cioè già due anni dopo l'esilio dalla Spagna. Nel documento ci si riferisce a Yehudah ancora come al figlio di Yitshaq – cosa «che sarebbe incomprensibile se avesse già in Ispagna raggiunto la fama di medico»¹²³ – e non, indipendentemente dalla figura paterna, come medico, secondo quanto avviene nei documenti ufficiali che tracciano le vicende di Yehudah dal 1501 in poi, dove appare col il nome di *maestro leone physico*¹²⁴ o *maestre leone abravanel medico*¹²⁵ o *maestro Lion hebreo medico*¹²⁶. Non mancano del resto prove dell'esistenza di numerosi medici e chirurghi di fede ebraica in Castiglia apprezzati dai monarchi stessi, ma tra questi non compare il nome di Yehudah:

Still, there were Jewish physicians in practise. "Several lived in Madrid. As physicians or surgeons there were appointed by the council in 1481 and 1489, Don Juda and his son Maestro Sulema (Solomon) and Rabbi Jacob (probably the one already mentioned) and his son Rabbi Joseph". Even as late as 1485 a Jewish physician, Maestro Abraham, was city physician of Vitoria. A document of Fernando dated May 19, 1490, grants permission to a Jewish physician, Solomon Leon Origerio to be examined to practice,

¹²³ Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., p. 14.

¹²⁴ Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste VII*, 15, pp. 16-17.

¹²⁵ *Ivi*, *Regeste X*, 19, pp. 20-21.

¹²⁶ *Ivi*, *Regeste XIII*, 33, pp. 27-28.

with the remark that “just as it is necessary to refute the Jewish misbelievers with the Catholic cult of the Christians and to repulse them, so it is not absurd to accept them in many things, especially in those in which without injury to our faith they may be useful to us, not doing harm to the healthfulness of our soul, but aiding us in the condition of our body”¹²⁷.

Si consideri piuttosto come scopo dei sovrani non tanto la conversione di Yehudah quanto della famiglia Abarbanel e in particolare, molto più presumibilmente, di Yitshaq, che prestava un servizio fondamentale alla corona spagnola. Può essere che i *Reyes Cáticos* intendessero spingere a una conversione Yitshaq alla luce quelle che furono i battesimi di alcuni membri importanti della comunità ebraica castigliana che ricoprivano ruoli chiave nell’amministrazione finanziaria spagnola, come Abraham Seneor e Meir Melamed, parente del primo e incaricato responsabile (*recaudador mayor*), assieme a Luis de San Pedro, probabilmente un *converso*, della riscossione di alcune imposte a Toledo per il biennio 1492-1494. Battezzati con i rispettivi figli il 15 giugno 1492 e con i monarchi spagnoli e il Cardinal Pedro González de Mendoza, a cui sappiamo esser stato legato lo stesso Yitshaq, come padrini e madrina, Abraham Seneor e Meir Melamed presero rispettivamente il nome di Fernand Pérez Corel e di Fernand Núñez Corel¹²⁸, diventando il primo *contador mayor* dell’infante Juan, principe delle Asturie (1478-1497) e continuando il secondo a ricoprire il proprio ruolo nell’*hacienda pública* spagnola. Non sarebbe da stupirsi dunque di un tentativo per evitare l’esilio di

¹²⁷ Harry FRIEDENWALD, *The Jews and Medicine. Essays*, vol. I., Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1944, pp. 664-665.

¹²⁸ Sulla confusione sui nomi adottati dopo il battesimo e sul grado di relazione tra i due, v. Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, cit., pp. 130-131 e p. 406, nota 35.

Yitshaq Abarbanel architettato dai sovrani, nella speranza di una conversione innanzitutto del capostipite della famiglia Abarbanel, «a hope nourished, perhaps, by Abraham Seneor's conversion on June 15, with Spain's king and queen as sponsors and Cardinal Mendoza presiding, an event that brought an already demoralized Spanish Jewry into further despair»¹²⁹.

Tuttavia, né Yitshaq né Yehudah si convertirono al cristianesimo, preferendo lasciare la Spagna. Infatti, ciò che si evince dalla *Telunah 'al-ha-zeman* è un energico senso di appartenenza al credo religioso ebraico da parte di Yehudah, che in più passaggi – non collegati necessariamente alla narrazione delle vicende spagnole – esalta la forza della propria fede. Non diversamente suo padre, Yitshaq, sottolinea la sua fermezza e solidità proprio di fronte alle sventure del proprio popolo causate dall'editto della cacciata da Sefarad nell'introduzione al Commento al libro dei *Re*:

*diventeremo forti nella nostra fede, [...] se ci lasceranno in vita, vivremo e se ci lasceranno morire, moriremo. Non profaneremo la nostra alleanza e non ritratteremo indietro il nostro cuore. Cammineremo oltre nel nome del Signore nostro Dio*¹³⁰.

Dalla medesima introduzione, in relazione alla promulgazione dell'editto, Yitshaq si descrive come un intermediario tra il suo popolo e i sovrani spagnoli, presso i quali si recò ben tre volte nel tentativo di salvare i membri della sua comunità

¹²⁹ Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., p. 18.

¹³⁰ Mia traduzione. La presente traduzione è stata fatta sul passaggio tratto dal commento al libro dei *Re* del *Perush 'al nevi'im rishonim* di Yitshaq Abarbanel riportato in Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste V*, 9, p. 11, a confronto con la traduzione tedesca di Gebhardt, l'unica esistente del testo ebraico di Abarbanel. È possibile leggere l'intera introduzione in Yitshaq ABRARBANEL, *Melechim*, in ID., *Perush 'al nevi'im rishonim*, Yerushalayim, Torah va-da'at, 1960, pp. 423-433.

dall'amaro destino dell'esilio: «A quel tempo ero nella corte della casa del re, [...] parlai davanti al re tre volte e con la bocca implorai [...]»¹³¹. Su questo punto si sono spesi diversi studiosi della figura di Yitshaq Abarbanel, come Benzion Netanyahu, ma anche storici, che si sono occupati della storia della Spagna del XV secolo, come Norman Roth, dipingendo ritratti diversi di Abravanel, ora come difensore della comunità ebraica davanti ai sovrani spagnoli, un saggio di Israele alla pari del profeta David, per riprendere una descrizione fatta da Elia Capsali nel suo *Seder Eliyahu Zuta*¹³², ora come un uomo completamente passivo e indifferente alla sorte del suo popolo, per lo più interessato a garantire a lui e alla sua famiglia la salvaguardia dei propri beni. Da un lato infatti, Benzion Netanyahu ricostruisce l'immagine di Yitshaq come quella di una vera e propria guida della comunità ebraica castigliana, il «chief spokesman of the Jews – at least unofficially»¹³³, determinato sin dagli inizi del suo arrivo alla corte spagnola a migliorare le condizioni del suo popolo – «in entering the service of Ferdinand, undoubtedly believed that, with the growth of his influence, he might strengthen the position of Spain's Jews»¹³⁴. Netanyahu suggerisce che la pubblicazione dell'editto fu rimandato grazie all'intervento di Abarbanel e di altri, come lo stesso Abraham Seneor. Dall'altro Norman Roth mette in dubbio una così accorata partecipazione alle sorti del popolo sefardita da parte di Yitshaq o anche dello stesso Abraham

¹³¹ Mia traduzione. Il testo di riferimento è sempre il passo ebraico riportato in Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste V*, 9, p. 11.

¹³² Cfr. *supra*, p 17, nota 42. All'opera di Capsali, avevo accennato riguardo agli eventi portoghesi e alla figura del re del Portogallo Giovanni II. L'opera infatti è una cronaca, scritta nell'estate del 1523, sulla storia dell'Impero Ottomano in relazione alle comunità ebraiche, che raccoglie anche i racconti di coloro che fuggirono dal Portogallo e dalla Spagna al tempo delle rispettive espulsioni, facendo del testo di fatto una fonte ebraica importante per gli eventi che colpirono la popolazione sefardita alla fine del quindicesimo secolo.

¹³³ Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*, cit., p. 54.

¹³⁴ *Ivi*, p. 50.

Seneor sulla base del fatto che manca una chiara documentazione storica, fatta eccezione per le dichiarazioni dello stesso Yitshaq nel suo commento al libro dei *Re* e dalla narrazione degli eventi da parte di Elia Capsali, la cui descrizione di Abarbanel si è poi tramandata fino ai più recenti biografi del padre di Yehudah. La conclusione di Roth è piuttosto severa: «such “leaders” as Abravanel, Seneor, and Melamed were solely concerned with their own power and fortunes. The latter two converted rather than face the loss of these, and while Abravanel eventually left Spain, he did so only after remaining behind for months in order to secure his personal fortune»¹³⁵. Roth infatti mette in evidenza degli elementi di criticità nella presentazione canonica della figura di Yitshaq all’epoca della cacciata dei *figli dell’esilio di Sefarad*, sottolineando la condizione privilegiata di Yitshaq e della sua famiglia rispetto a quella della restante comunità ebraica castigliana. Una condizione tale da garantirgli speciali favoritismi, che potrebbero persino far dubitare del racconto di Yehudah sul tentativo di rapimento del figlio da parte dei monarchi non tanto in relazione all’effettivo allontanamento del primogenito in Portogallo per tutelarlo da un battesimo forzato, quanto piuttosto sulle cause dell’evento, ossia la volontà dei monarchi. Si consideri infatti, ad esempio, come i sovrani accordarono a Yitshaq e alla sua famiglia il 31 maggio 1492, due mesi dopo l’editto, il privilegio di trasportare fuori dalla Spagna 1000 ducati d’oro oltre a beni come oro e argento – concessione importante dal momento che gli altri membri delle comunità ebraiche di Castiglia e Aragona avevano la restrizione a non portare fuori dai confini del regno denaro, oro e argento¹³⁶.

¹³⁵ Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, cit., pp. 302-303.

¹³⁶ Questo non fu l’unico atto a favore degli Abravanel. Nel mese di maggio i sovrani ordinarono il pagamento di una somma ingente, 1.000.000 di maravedi, al nipote e genero di Yitshaq, Yosef, che

Tuttavia, almeno per quanto riguarda il racconto di Yitsh̄aq, sembrerebbe pur possibile concedergli qualcosa, proponendo un'immagine che limi tanto gli eccessi appassionati di Netanyahu e delle sue fonti, quanto quelli scettici di Roth. Ad esempio, sembrerebbe per lo meno plausibile, se non un intervento diretto di Yitsh̄aq alla corte come raccontato da lui stesso e più drammaticamente da Capsali, la sua richiesta di intercessione presso gli stessi sovrani fatta a dei nobili cristiani a cui lui stesso era legato per l'annullamento dell'editto stesso:

Mi rivolsi a quelli che mi erano cari, che vedevano il volto del re, per supplicare per il mio popolo e i nobili stabilirono insieme di parlare al re con tutta la forza per replicare ai libri dell'odio e dell'ira [...]¹³⁷.

già in Portogallo avevamo visto attivo nell'amministrazione finanziaria dei beni del duca di Viseu e in seguito condannato a morte in contumacia da Giovanni II. Nel mese di giugno del 1492 invece ordinarono il rilascio di beni appartenenti alla moglie e al fratello di Yosef, Yacob (v. Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Documentos acerca la expulsión de los judíos*, cit., pp. 435-437). Pochi giorni prima, il 22 maggio era stato ordinato il pagamento di tutti i debiti di cui era beneficiario Yitsh̄aq (v. Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Documentos acerca la expulsión de los judíos*, cit., pp. 403-408). Più tardi, il 6 ottobre 1492, cioè poco più di due mesi dopo la data imposta alla popolazione ebraica spagnola per abbandonare il regno, Ferdinando II e Isabella I imposero il pagamento di tutti i debiti residui a quegli ebrei che ancora dimoravano in Spagna, tra cui compare il nome dello stesso Yitsh̄aq. Questo porta Roth non solo a ipotizzare una permanenza degli Abarbanel in Spagna ben oltre il limite ultimo imposto dal decreto dell'Alhambra, facendone un segno della particolare posizione di cui godevano Yitsh̄aq e la sua famiglia che poco li accumulava alla situazione degli altri ebrei cacciati. Tuttavia, come fa notare anche Eric Lawee, Roth qui commette un errore nella lettura del documento che chiaramente dichiara che la restituzione dei debiti a Yitsh̄aq fu fatta i suoi agenti: «viesedes ciertos contratos e obligaciones e alvales e conosçimientos e otras escrituras que algunas personas destos nuestros reynos tenían fechas a Ysaque Abravane e a otras personas en nuestro nombre en el suyo e a otras personas sus factores e si eran tales que trayan consigo aparejada ejecución las executasede quanto e como con fuero e con derecho deviesedes, e los que non traxesen aparejada ejecución llamadas e oydas las partes feziesedes complimiento de justicia, e donde lugar oviese ejecución la feziesedes en las personas e bienes de aquelolos contra quien lugar oviese e se dirigian segund que esto e otras cosas mas largamente en la dicha nuestra carta se contiene. [...] açamos e quietamos qualquier embargo que por nuestras cartas e mandado o en otra qualquier manera este puesto en las debdas de los judios en quanto a esto atañe e vos damos poder conplido para todo ello con sus inçidencias e dependencias, anexidades e conexidades guardando la forma desta nuestra carta, ca nuestra merçed e voluntad es que las dichas debdas se cobren que asi pertenesçen al dicho Abravanel no obstante el dicho embargo» (Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Documentos acerca la expulsión de los judíos*, cit., pp. 474-473).

¹³⁷ Mia traduzione. Il testo di riferimento è sempre il passo ebraico tratto dall'introduzione al commento al libro dei *Re* di Yitsh̄aq riportato in Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste V*, 9, p. 11.

L'evento è infatti presente anche in un testo anonimo scritto in ebraico attorno al 1495 il cui autore, diversamente da Capsali, non dovrebbe aver avuto accesso al racconto di Yitṣḥaq, essendo il commento al libro dei *Re*, dove la cacciata degli ebrei è narrata, pubblicato postumo, nel 1511/1512¹³⁸. Cioè che rimane certo degli eventi del 1492 è l'allontanamento del figlio di Yehudah in Portogallo e il costretto esilio italiano di tutta la restante famiglia Abarbanel, di cui nessun membro dunque rinnegò il credo ebraico.

1.6. L'Italia: Napoli, Genova e Barletta

Obbligati a lasciare la Castiglia e l'Aragona, così come i domini spagnolo-aragonesi di Sardegna e Sicilia, gli esuli ebrei furono costretti a prender dimora in Portogallo, in Navarra, nelle regioni sotto la dominazione ottomana o negli Stati italiani. A causa della sentenza di morte che gravava sulle teste di Yitṣḥaq e il nipote e genero di questi, Yosef, in Portogallo, dove re era ancora Giovanni II, il Portogallo, scelto da un gran numero di esuli castigliani¹³⁹ – destinati nel 1497 a diventare esuli

¹³⁸ Questa fonte risulta dunque particolarmente interessante. Il testo, anonimo, scritto in ebraico presumibilmente nell'aprile o maggio 1495 da un ebreo estraneo agli eventi (secondo il curatore del testo, con molta probabilità un ebreo italiano,) è stato pubblicato da Alexander MARX, *The Expulsion of the Jews from Spain*, in *Jewish Quarterly Review* 20 (1908), pp. 240-256. L'autore, che secondo il curatore appare piuttosto attento nelle sue affermazioni, riporta notizie presenti anche in altre cronache dirette o indirette degli eventi, come quella di Abraham ben Samuel Zacut (1452-1515), testimone della cacciata, nella sua storia del popolo ebraico *Sefer Yuḥasin* e quella del *Seder Eliyahu Zuta* di Elia Capsali. Fa eccezione la storia che vuole un tentativo di accordo per annullare l'editto dietro pagamento di una somma di denaro respinto da un uomo della corte che è stato identificato come un membro dell'Inquisizione (letteralmente, «un ufficiale che riferì la storia della Croce», mia traduzione dal testo ebraico riportato da Marx e da lui tradotto in inglese). Sulla questione della veridicità dell'informazione si è invece espresso negativamente Roth: v. Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, cit., pp. 298-299. Tuttavia, sebbene l'introduzione al commento al libro dei *Re* venne scritto, secondo quanto riporta Lawee, circa un anno e mezzo dopo la cacciata, il *Perush 'al nevi'im rishonim* in cui il commento è raccolto, fu pubblicato soltanto nel 1511/1512 e quindi non sarebbe dovuto essere accessibile all'autore anonimo della cronaca, laddove invece Elia Capsali scrisse *Seder Eliyahu Zuta* nel 1523: per la pubblicazione del *Perush 'al nevi'im rishonim*, cfr. *supra*, p. 23, nota 16.

¹³⁹ Tra questi ricordiamo l'esegeta e talmudista Yitṣḥaq Aboab (1433-1493) e lo storico e astronomo Abraham Zacuto (1452-1515), che visse ben due esili, quello spagnolo del 1492 e quello portoghese del 1497.

portoghesi –, non rappresentò una scelta valida per gli Abarbanel, che si diressero in Italia, giungendo a Napoli. Il regno di Napoli era sotto la dinastia aragonese dal 1442, quando Alfonso V d'Aragona (1396-1458, in carica dal 1416) aveva conquistato il regno, diventandone re con il nome di Alfonso I di Napoli, dove risiedette, senza mai più rientrare in Aragona, dal 1443. All'arrivo degli Abarbanel, sovrano del regno era il figlio naturale di Alfonso I e legittimo erede al trono napoletano, Ferdinando I (1424-1494, in carica dal 1458), meglio conosciuto come don Ferrante, il cui regno era ormai indipendente rispetto alla unione catalano-aragonese¹⁴⁰. Ancora una volta, esattamente come per il re portoghese Giovanni II, l'immagine che in particolare Yitshaq ci restituisce del sovrano napoletano è diversa da quella ricostruita dagli storici. Il regno di Ferrante mantenne invariate gran parte delle strutture amministrative ereditate dal padre, continue rispetto al modello aragonese, pur con una sostanziale spinta all'accentramento del potere, facendo ricoprire ruoli rilevanti a persone della corte a lui vicine¹⁴¹. La politica di Ferrante I ebbe nei fatti una minore connotazione militare rispetto alla politica paterna attuando una riforma dell'esercito posto sotto il diretto controllo regio e ridotto numericamente nella sua formazione stabile e si caratterizzò piuttosto per la forte connotazione diplomatico-politica a livello italiano, predisponendo un piano

¹⁴⁰ Alfonso V d'Aragona lasciò infatti le terre spagnole e i possedimenti di Sicilia e Sardegna al fratello, Giovanni II d'Aragona (1397/1398-1479, in carica dal 1458), padre del futuro Ferdinando II, mantenendo autonomo il regno di Napoli.

¹⁴¹ Interessanti i casi studio dello scrivano regio Antonello Petrucci e del tesoriere generale Pascasio Diaz Garlón analizzati rispettivamente in Enza RUSSO, *Il registro contabile di un segretario regio nella Napoli aragonese*, in *Reti Medievali* 14 (2013), n. 1, pp. 415-547 e ID., *La corte del re di Napoli Ferrante I d'Aragona (1458-1494): tradizione e innovazioni*, in *e-Spania*, febbraio 2015 (<http://journals.openedition.org/e-spania/24273>; consultato il 3 novembre 2017). Uno studio più generale sulla politica economica di Ferrante è di David ABULAFIA, *The crown and the economy under Ferrante I of Naples (1458-1494)*, in Trevor DEAN e Chris WICKMAN (eds.), *City and countryside in late medieval and Renaissance Italy. Essay presented to Philip Jones*, London, 1990, pp. 125-146.

di deterrenza tramite un accorto sistema di leghe che potesse consolidare e ampliare la posizione e i domini del regno di Napoli. Il contraltare della politica di consolidamento del regno di Ferrante fu ovviamente una riduzione dei poteri feudali attraverso da un lato una strategia di accentramento delle funzioni militari, politiche e finanziarie nella figura del re e nella cerchia di persone a lui fida e dall'altro una sistemica repressione dei baroni che si opponevano¹⁴². L'astuta filosofia diplomatica e un determinato soffocamento delle autorità feudali gli valsero l'immagine di un sovrano meschino e avido: «To Commynes he was one of an evil pair: 'never was any prince bloody, wicked, inhuman, lascivious or gluttonous than Ferrantes' son Alfonso II, 'yet his father was even more dangerous, because no man knew when he was angry or pleased'»¹⁴³. In questo contesto dunque si situa l'arrivo degli esuli ebrei dalla Spagna e dai suoi domini nel regno di Napoli, dove furono ben accolti da Ferrante I tanto per una simpatia personale quanto per una questione di espansionismo economico nell'ottica dello sviluppo di una politica antifeudale. Da qui deriva l'immagine di un monarca magnanimo trasmessa da Yitshaq¹⁴⁴ e da altri contemporanei ebrei, che ne sottolinearono giustamente la benevolenza nei confronti della popolazione esule ebraica, sia spagnola che siciliana che sarda:

¹⁴² Sulla figura di Ferrante I e sulla sua politica, v. Ernesto PONTIERI, *Per la storia di Ferrante I d'Aragona, Re di Napoli*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1969 e Francesco SENATORE, *La cultura politica di Ferrante d'Aragona*, in Andrea GAMBERINI e Giuseppe PETRALIA (a cura di), *Linguaggi politici nell'Italia del Rinascimento*, Atti del Convegno di studio di Pisa (Pisa, 9-11 novembre 2006), Roma, Viella, 2007, pp. 113-138.

¹⁴³ David ABULAFIA, *The crown and the economy under Ferrante I of Naples (1458-1494)*, cit., p. 125. La citazione riportata da Abulafia è tratta dal cronista e diplomatico Philippe de Commynes (1447-1511).

¹⁴⁴ Yitshaq ABARBANEL, *Melechim*, cit., p. 423.

*the Neapolitan princes had no objection whatever to an increase of their Jewish subjects. On the contrary, they welcomed the idea. It meant the increase of a population loyal to the Crown, as well as a potential rise in the commercial development of the Neapolitan kingdom which, from a commercial point of view, was lagging behind the northern states*¹⁴⁵.

A livello giurisdizionale la popolazione ebraica si trovava direttamente sotto la potestà del sovrano dai tempi di Alfonso I, che riorganizzò completamente a livello amministrativo, fiscale e giudiziario giudecche e sudditi ebrei secondo un modello già in uso in Sicilia¹⁴⁶. Dal riassetto derivò un conflitto sociale tra istituzioni politiche e istituzioni ecclesiastiche, centrali e periferiche. Una strategia questa che faceva parte di una più ampia politica di accentramento del potere, che come ho detto, il figlio Ferrante accentuò notevolmente rispetto al padre:

*a esaminare il conflitto giurisdizionale che oppose, intorno al problema delle competenze sulle giudecche, potere regio e poteri vescovili nel Mezzogiorno del secondo Quattrocento risulta come, più che di contrasto fra istituzioni politiche e istituzioni ecclesiastiche si possa opportunatamente parlare di opposizione fra potere politico centrale e poteri – in questo caso ecclesiastici – periferici*¹⁴⁷.

Da parte sua Ferrante nel 1468 allargò, in un certo senso, i diritti di “cittadinanza” a quei sudditi ebrei che ne facevano richiesta in riferimento al proprio comune di

¹⁴⁵ Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*, cit., p. 62. La benevolenza di Ferrante, al di là dei vantaggi economici, è sottolineata anche da David ABULAFIA, *The Aragonese Kings of Naples and the Jews*, in Bernard D. COOPERMAN e Barbara GARVIN (eds.), *The Jews of Italy. Memory and Identity*, Potomac, University Press of Maryland 2000, pp. 82-106.

¹⁴⁶ La nuova legislazione previde l’istituzione di un baiulo generale con piena e assoluta autorità, a cui gli ebrei del regno dovevano sottostare. L’entrata in carica del baiulo generale Francesco Martorel nel 1456 generò l’opposizione delle istituzioni ecclesiastiche che fino a quel momento avevano esercitato la propria autorità sulle giudecche. Il controllo regio delle giudecche e dei cittadini ebrei permase saldamente anche sotto Ferrante I. Per approfondimenti, v. Viviana BONAZZOLI, *Gli Ebrei del regno di Napoli all’epoca della loro espulsione. I parte: Il periodo aragonese (1456-1499)*, in «Archivio Storico Italiano» 137 (1981), n. 4, pp. 495-559.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 529.

residenza o al comune presso il quale si sarebbero stabiliti. Abolì inoltre numerose imposte che gravavano sulla popolazione di fede ebraica, facilitandone le attività commerciali e garantendo loro tutele e diritti nella pratica delle attività di prestito e di pegno, a vantaggio, ovviamente del fisco regio¹⁴⁸. Bisogna infatti considerare che il trattamento di cittadino o la concessione di cittadinanza a uomini di fede ebraica, laddove era concessa, quindi anche in Stati diversi dal regno di Napoli, era di fatti concepita come strumento per permettere una tassazione diretta dei singoli ebrei. Si trattava in altre parole della creazione di una cittadinanza di second'ordine in cui i sudditi ebrei erano *trattati come cittadini* (secondo le diverse formule, *tractantur ut cives* o semplicemente *ut cives*) per le questioni civili e quelle penali, rimanendo quindi in realtà un'entità separata della popolazione: «si concede per poter tassare – oltre che la comunità ebraica nel suo complesso in quanto soggetto collettivo – anche i tributi e le prestanze imposte agli altri cittadini, dalle quali gli ebrei erano esentati»¹⁴⁹.

L'arrivo dei sefarditi sembra tuttavia cambiare l'assetto giudaico della città. Di fatti non tutti gli ebrei italiani, che attorno al 1490 popolavano la città, contribuendone a farne un importante centro della cultura ebraica italiana – si pensi alla *yeshivah* diretta da Yehudah ben Yehiel Messer Leon¹⁵⁰ o alla tipografia della famiglia

¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 430-559.

¹⁴⁹ Giuseppe MIRA, *Note sulla presenza di una comunità ebraica in Perugia e sulla sua attività creditizia nella seconda metà del secolo XIII e nella prima metà del XIV*, in Franco BORLANDI (a cura di), *Fatti e idee della storia economica nei secoli XII-XX. Studi dedicati a Franco Borlandi*, Bologna, Il Mulino, 1977, p. 99. Sul problema dello status di cittadino, v. Robert (Roberto) BONFIL, *Società cristiana e società ebraica nell'Italia medievale e rinascimentale*, in Michele LUZZATI, Michele OLIVARI e Alessandra VERONESE (a cura di), *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, Atti del VI Congresso interinazione AISG (4-6 novembre 1986, San Miniato), Carocci, Roma, 1988, pp. 231-260 e Ariel TOAFF, *Judei cives? Gli ebrei nei catasti di Perugia del Trecento*, in «Zakhor. Rivista di Storia degli Ebrei in Italia» 4 (2000), pp. 11-36.

¹⁵⁰ Nello specifico la *yeshivah* di Yehudah Messer Leon, noto rabbino, filosofo aristotelico e medico italiano del XV secolo, era itinerante, fondata attorno al 1450 ad Ancona, attesta poi a Padova e nella primavera del 1470 a Venezia, poi a Mantova, in seguito a Bologna e per lo meno dal 1480

Soncino – ben accolsero gli esuli sefarditi, siciliani e sardi¹⁵¹. Per quanto riguarda la famiglia Abarbanel, Yitshaq, poco dopo il suo arrivo sembrerebbe esser entrato a far parte dell'entourage di Ferrante, sebbene Yitshaq non ce ne dia testimonianza alcuna nei suoi scritti¹⁵². È del 24 luglio 1494 inoltre un documento, già citato nel paragrafo quinto di questo capitolo, in cui per la prima volta vediamo protagonista Yehudah. Si tratta della attribuzione del trattamento di cittadino napoletano a Yehudah, il quale, sebbene ancora in questo atto sia chiamato a seguito del padre come *Jude abramenel ebrei filii don ysac abramanel* senza l'appellativo *don o maestro*, titoli che potrebbero far pensare a una posizione sociale ed economica completamente indipendente dal padre, come avverrà nei documenti successivi. Fu lo stesso Yehudah a presentare per sé richiesta di trattamento *ut cives* dimostrando di fronte alla Regia Camera della Sommaria¹⁵³ la sua residenza nel comune di Napoli assieme al padre, la moglie e tutta la sua famiglia:

fino al 1495 a Napoli, città abbandonata alla volta dell'Impero Ottomano dopo l'occupazione francese del re di Francia Charles VIII. La particolarità della figura di Yehudah Messer Leon e della sua *yeshivah* è quella di aver congiunto la struttura tradizionale dell'insegnamento religioso con lo studio del *trivium* e del *quadrivium* a fondamento dello studio delle *humanae litterae*. Per approfondimenti, v. David CARPI, *Notes on the Life of Rabbi Judah Messer Leon*, in Elio TOAFF (a cura di), *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth*, Roma, Barulli, 1974, pp. 37-62.

¹⁵¹ Angela Guidi sottolinea come l'arrivo a Napoli degli esuli sefarditi rappresenti un momento di rottura nella comunità ebraica napoletana con la chiusura della tipografia dei Soncino e l'abbandono della città da parte di Yehudah Messer Leon: v. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp. 17-18.

¹⁵² La testimonianza deriva dalla biografia di Yitshaq di Baruch Uzziel Forti (Hesqeto) che antecede il commentario al libro di *Daniele* pubblicato a Ferrara nel 1551 col titolo *Sefer Ma'ayane ha-Yeshu'ah*.

¹⁵³ Si vuole comunemente che la Camera della Sommaria sia stata fondata nel 1444 da Alfonso I. In realtà, sebbene sia stata il principale organo di controllo dell'amministrazione centrale d'età aragonese, fu il risultato di un processo di organizzazione amministrativa del meridione che partì dal basso medioevo. La Sommaria esercitava il proprio controllo sugli uffici provinciali, sulle entrate regie provenienti da dogane e monopoli, da imposte sulle merci e da altre tasse, come quella sul focolare e sui sudditi ebrei, che, trattati come cittadini, furono censiti e tassati direttamente dalla Camera. Per questo i sudditi ebrei rientravano nella definizione giuridica di *servi regiae camerae*. Per approfondimenti, v. Roberto DELLE DONNE, *Burocrazia e fisco a Napoli tra XV e XVI secolo. La Camera della Sommaria e il Repertorium alphabeticum solutionum fiscalium Regni Siciliae Cisfretanae*, Firenze, Firenze University Press, 2012.

Expositione querule noviter in eadem Camera facta pro parte Jude abramanel ebrei filii don ysac abramanel praecipimus, quod, cum exponens ipse habitat in hac civitate neapoli cum dicto eius patre, uxore et totius eius familia et virtute privilegiorum per Suam Regiam Maestatem ebreis dicti regni concessorum, in maiore fundico et dohane huius civitatis neapolis¹⁵⁴ tractetur ut civis neapolitanus, prout per Certificationem dohanerii et credenterii ipsius dohane fidem facit, in dicta Camera per vos aliquando seu aliquem vestrorum contra tenorem et formam dictorum privilegiorum minime in agendis et contractandis per ipsum exponentem servare intenditis eidem exponentem civilitatem predictam prout gaudenda lii cives neapolitani [...]»¹⁵⁵.

Su questo documento sono state spese diverse osservazioni. In particolare Carl Gebhardt sostiene che la richiesta di residenza da parte di Yehudah avvenga nel 1494 perché i primi due anni Yehudah soggiornò, almeno brevemente, a Firenze. L'ipotesi avanzata dallo studioso è tuttavia del tutto priva di una documentazione al riguardo e si basa unicamente su una pura congettura, ossia sulla testimonianza fatta dal medico portoghese di origine ebraica Amato Lusitano¹⁵⁶ durante il suo soggiorno a Salonicco nel 1560 a proposito dell'esistenza di un libro – ad oggi in teoria perduto – dal titolo *De harmonia coeli*, scritto dallo stesso Yehudah, il quale «divini Mirandulensis Pici precibus composuerat»¹⁵⁷. Secondo Gebhardt, la

¹⁵⁴ Qui *fundaco* (fondaco) indica un dazio, come in molti altri documenti del tempo. Per quanto riguarda il termine dogana, anch'esso ha un utilizzo ambiguo nel senso di tributo in quanto con questo termine «veniva designato un *corpus* quanto mai eterogeneo di tributi, talvolta connessi a cespiti notevoli, come la Dogana delle pecore di Puglia o *menepedum Apulie*, che cadevano sotto il controllo della Sommaria», Roberto DELLE DONNE, *Burocrazia e fisco a Napoli tra XV e XVI secolo*, cit., p. 100.

¹⁵⁵ Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste VII*, 15, p. 17.

¹⁵⁶ Nato dalla famiglia Chabib, prese il nome dopo la conversione forzata di João Rodriguez de Castelo Branco (1511-1568). Medico, si formò a Salamanca ed esule visse tra il Portogallo e le Fiandre e infine in Italia, tra Padova, Ferrara e Ancona, e a Salonicco, dove tornò a praticare la fede giudaica. Autore di diverse opere, ricordo qui le *Curationum medicinalium centuriae septem*, pubblicate integralmente nel 1628 a Barcellona (la pubblicazione della prima centuria risale però al 1551 a Firenze) e nella cui settima centuria è contenuta proprio la notizia relativa a Yehudah Abarbanel.

¹⁵⁷ Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste VI*, 13, p. 15-16.

testimonianza dell'esistenza di questo testo e l'affermazione riguardo l'uomo a cui il libro era stato intitolato, cioè a quel *divini Mirandulensis Pici*, che Gebhardt non esita a identificare subito con Giovanni Pico, è giustificabile soltanto presupponendo una reale conoscenza tra Yehudah e il Mirandolano. Un incontro che, in considerazione della morte di Giovanni Pico il 17 novembre 1494, non poteva che essere avvenuto tra l'arrivo degli Abarbanel a Napoli nell'autunno del 1492 e la morte del conte di Concordia e che Gebhardt colloca molto presumibilmente proprio a Firenze o nei dintorni. Detto ciò, lo studioso tedesco deriva un'ulteriore conseguenza da questa sua conclusione, ossia l'esistenza di un rapporto evidente e concreto tra Yehudah e l'ambiente neoplatonico fiorentino mediato dallo stesso Giovanni Pico: «Jedenfalls ist sicher, dass am Anfang der italiänischen Periode Leones die Begegnung mit Pico della Mirandola und durch ihn vermittelt die Beziehung zur *Accademia Platonica* von Florenz steht»¹⁵⁸. Tuttavia, pur non dovendo dubitare della veridicità del racconto di Amato Lusitano circa l'esistenza del *De harmonia coeli*, ci si può domandare se l'epiteto *divino* sia stato davvero anteposto al nome di Pico da Yehudah o se piuttosto non sia un'aggiunta di Lusitano il quale, vedendo il nome di Pico Mirandolano, abbia creduto che si trattasse del cosiddetto divino Giovanni Pico¹⁵⁹. Ma soprattutto bisogna chiedersi se per comporre i suoi *Dialoghi d'amore*, testo sicuramente di ispirazione neoplatonica, come spiegherò in seguito, Yehudah abbia necessariamente avuto bisogno di frequentare il circolo fiorentino. Come scrive

¹⁵⁸ Carl GEBHARDT, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, cit., p. 14.

¹⁵⁹ Sulla possibilità di fraintendimento da parte di Amato Lusitano, concordano già Heinz Pflaum e Isaiah Sonne: v. Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., pp. 15-19 e Hiram PERI (Heinz Pflaum), *Leone Ebreo und Pico della Mirandola*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 72 (1928), pp. 344-350.

Isaiah Sonne, la necessità di un contatto diretto sostenuta da Gebhardt pur senza rilevanza storica rivela, per così dire, «la cruda concezione materialistica di Gebhardt, secondo la quale Leone per subire l'influenza del platonismo italiano doveva trovarsi in contatto diretto coll'accademia fiorentina e con uno dei suoi esponenti, Pico della Mirandola»¹⁶⁰.

Il soggiorno di Yehudah e della sua famiglia a Napoli, come quella di molti altri sudditi ebrei del regno¹⁶¹, non durò oltre il 1495 a causa della discesa in Italia di Carlo VIII, re di Francia (1470-1498, in carica dal 1483), e della sua occupazione di Napoli, di cui divenne sovrano proprio nel 1495, dal 22 febbraio al 6 luglio dello stesso anno. La situazione infatti per la comunità ebraica napoletana cambiò piuttosto radicalmente durante i mesi dell'occupazione francese e già in seguito alla morte di Ferrante I nel gennaio del 1494. Sebbene infatti rivolte popolari antiggiudaiche non furono mai del tutto assenti nel regno di Napoli e non mancarono, come si è visto, i contrasti nella legislazione pertinente le comunità ebraiche tra l'amministrazione centrale e quella periferica, Ferrante I operò, pur con dei limiti, a tutela della popolazione di fede ebraica. Dopo la sua morte numerose furono le proteste e le inosservanze contro i diritti concessi ai sudditi ebrei dallo stesso sovrano e soprattutto si assistette a un climax dell'odio antiggiudaico alimentato dalla discesa del re francese, le cui truppe non mancarono nel tragitto di saccheggiare e commettere violenze contro le comunità ebraiche incontrate lungo il loro cammino. Prima infatti dell'entrata di Carlo VIII a Napoli il 22 febbraio

¹⁶⁰ Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., pp. 16.

¹⁶¹ Si prenda come esempio la famiglia di Yehudah Messer Leon, che lasciò Napoli, secondo quanto attestato da tutti gli studiosi di Yehudah Messer Leon e del figlio David, proprio nel 1495, diversamente da ciò che sostiene Angela Guidi, che colloca l'abbandono di Napoli da parte della famiglia già nel 1492 e presuppone come causa un dissidio intellettuale con lo stesso Yitshaq Abarbanel: v. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., p. 18.

1495, il 17 dello stesso mese un documento attesta che «tucti li iudei de quisto regno sono stati sacchizati como ja vui sapite et ad ciascuno è noto»¹⁶², confermato da una cronaca del tempo che «ali XVII de febraro de mercoledì 1495 foro sacchizati in Napoli tucti li iudey et per tucto lo regno si ancho lo castello de Capuana»¹⁶³. Ancora il 21 febbraio un ulteriore atto riporta che «li iudei et i marani sono stati pigliati; li iudei sono stati tagliati a peze e i marani sono stati salvati in mare»¹⁶⁴. I saccheggi si estesero fino ai confini del regno di Napoli e in particolare le notizie circa gli assalti contro le giudecche in Puglia riportano una situazione particolarmente drammatica, che ebbe come conseguenza in molti casi il permanere degli ebrei derubati in uno stato di povertà per lungo tempo, situazione più volte denunciata da quegli stessi alle autorità.

Prima dell'occupazione francese, era salito al trono napoletano il figlio di Ferrante, Alfonso II (1448-1495, in carica dal 1494), che nel gennaio del 1495, in prossimità dell'arrivo dell'esercito guidato da Carlo VIII, si riparò in Sicilia abdicando a favore del figlio Ferdinando II (1469-1496, in carica dal 1495), conosciuto anche come Ferrandino. Questi riuscì a riprendersi il regno grazie all'appoggio di Ferdinando II d'Aragona, di cui era congiunto per linea paterna e che gli inviò un esercito guidato da Gonzalo Fernández de Cordova, noto come *el gran capitán*, a cui furono legati tanto Yehudah Abarbanel quanto Yosef Abrabanel, il nipote e genero di Yitshaq. In quel frangente Yitshaq, per circa cinque mesi, seguì nell'esilio siciliano, terra aragonese spagnola, il re Alfonso II, che scappava da Napoli durante l'occupazione francese. Nonostante il vigente editto spagnolo-aragonese di espulsione degli ebrei

¹⁶² Citato in Viviana BONAZZOLI, *Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. I parte*, cit., p. 502.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 502, nota 29.

che imponeva la pena di morte e la confisca di ogni bene per coloro che rientravano su suolo spagnolo, disposizione che valeva per tutti i domini spagnoli, quindi per la stessa Sicilia, Yitshaq risiedette a Mazzara, a Palermo e poi a Messina, da dove poi partì per Corfù. Protetto ovviamente dal sovrano, è interessante però sottolineare, come scrive Eric Lawee, che Yitshaq non era assolutamente estraneo a frequentare ambienti unicamente cristiani, persino allentandosi dal contesto sociale ebraico, come ho cercato di dimostrare nel corso di queste pagine, atteggiamento che sicuramente non mancò di trasmettere al figlio Yehudah:

it seems helpful to recall that Abarbanel had often lived at a remove from intense Jewish communal life, most notably during his time spent in Sicily as the island's sole professing Jew. Abarbanel was used to living mainly among Christians, and was apparently content to do so¹⁶⁵.

Nel frattempo invece Yehudah sembrerebbe aver lasciato Napoli per Genova. La notizia è riportata nella prima biografia del padre Yitshaq firmata da Baruch Uzziel Forti nel 1551 per la pubblicazione del *Sefer Ma'ayane ha-Yeshu'ah* dello stesso Yitshaq¹⁶⁶, che rimane tuttora ad oggi l'unica fonte in tal proposito. La biografia fu compilata grazie al fratello mezzano di Yehudah, Yosef (1471- ca. 1552), che, anch'egli medico, esercitò la professione a Genova sicuramente prima del 1506¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., p. 23.

¹⁶⁶ Per l'opera di Yitshaq, cfr. *supra*, p. 70, nota 152. Per la notizia del soggiorno genovese di Yehudah riportato dal biografo, v. Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste VIII*, 17, p. 19.

¹⁶⁷ Il Consiglio degli Anziani e Philippe de Clèves, vicerè di Genova per conto del re di Francia Luigi XII dal 1499 al 1506, richiamano nel 1506 un certo Yosef Abarbanel, che potrebbe essere a tutti gli effetti il fratello di Yehudah, per riprendere il servizio medico esercitato nella città negli anni precedenti con molto successo: «Philippus et Consilium spectato viro Joseph Abravanel judeo, medicine doctori. Spectate doctor, per le bene cure in questa nostra città per voi facte li havete lasciato tale fama che da molti seti desiderato e siamo stati pregati domandarvene [...] a tornare qui e sarete beneventuo [...]» (Rosanna URBANI e Guido ZAZZU, *The Jews in Genoa*, vol. I 507-1681, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998, p. 91). Probabilmente Yosef, nato nel 1471, da non confondere – come è già successo in alcune biografie – con il cugino Yosef che nel 1501 era nell'entourage di

Sul presupposto periodo genovese è stato detto molto e in particolare che Yehudah abbia frequentato l'ambiente intellettuale del posto e che abbia cominciato a Genova a scrivere i suoi *Dialoghi d'amore*, portando lì a conclusione per lo meno i primi due dialoghi dei tre di cui l'opera si compone. Il motivo di quest'ultima conclusione è la presenza di una data, il 1501/1502 secondo il calendario gregoriano¹⁶⁸, nel terzo dialogo dell'*editio princeps* dei *Dialoghi d'amore*, cioè la prima edizione a stampa integrale dei *Dialoghi*, stampata a Roma nel 1535 dai tipi di Antonio Blado d'Asola. Una data che implicherebbe, ammesso che Yehudah

Gonzalo Fernández de Cordova nel regno di Napoli, esercitò la medicina a Genova nei primi anni del sedicesimo secolo, lavorando principalmente nel Nord Italia anche in seguito. Il titolo di *medicine doctori* farebbe pensare che avesse conseguito il *doctoratus* in medicina, dignità pubblica preclusa agli ebrei se non tramite dispensa papale, in quanto in questo documento non è chiamato né *maestro* (*magister*), come il nostro Yehudah, né semplicemente *physico*: per approfondimenti, v. Vittore COLORNI, *Sull'ammissibilità degli ebrei alla laurea anteriormente al secolo XIX*, in «La rassegna Mensile di Israel» 16 (1950), n. 6/8, pp. 202-216. Si consideri inoltre che in quegli anni, dal 5 aprile 1501, quindi sotto il governo di Philippe de Clèves e durante l'occupazione francese, fu imposto agli uomini di fede ebraica di portare un segno di riconoscimento, un segno rotondo giallo largo quanto un palmo di mano sulle vesti, obbligo esteso subito dopo, il 22 aprile del 1501, anche alle donne di fede giudaica. Poco dopo, nel 1503, fu imposto a uomini e donne di fede ebraica, con le dovute eccezioni principalmente per i medici, il limite di un soggiorno di massimo tre giorni nella città e nel 1505 fu decretata l'espulsione definitiva da Genova di ogni ebreo, pena la riduzione in schiavitù, fatta eccezione per coloro che avevano un salvacondotto, cioè una autorizzazione papale e dell'Ufficio sopra li giudei. Gli autorizzati erano pur sempre obbligati a indossare il segno di riconoscimento. Furono esentati dalle restrizioni del 1503 e del 1505 gli ebrei che esercitavano la professione di medico, come dimostra la richiesta di rientro a Yosef Abarbanel proprio da parte dello stesso Philippe de Clèves: per approfondimenti, v. Rosanna URBANI e Guido ZAZZU, *The Jews in Genoa*, vol. I *507-1681*, cit., pp. 80-91. L'elemento riconoscitivo che erano costretti a indossare gli uomini e le donne di fede ebraica era comune anche in altre parti d'Italia, tanto da essere documentato anche dall'iconografia dell'epoca. Emblematico è il dipinto "Madonna col Bambino e santi" di un seguace del Mantegna, conservato nella basilica di Sant'Andrea a Mantova. Nella parte bassa della tavola sono ritratti i membri della famiglia ebraica di banchieri Norsa, sui cui abiti appare chiaramente il cerchio giallo che doveva identificarli come ebrei. La famiglia in questione fu costretta a finanziare un dipinto del Mantegna su ordine dei Gonzaga a seguito di una demolizione di una casa che avevano eseguito per far posto alla propria. Sulla facciata dell'edificio abbattuto era presente un'immagine sacra, andata distrutta con l'abitazione stessa. La perdita dell'immagine destò il malcontento del popolo mantovano. Questo episodio evidenzia di fatto le difficili condizioni sociali affrontate dalla popolazione di fede ebraica. Per approfondimenti sul dipinto, v. Dana E. KATZ, *The Jew in the Art of the Italian Renaissance*, Philadelphia, Penn University Press, 2008, pp. 62-63. Sul marchio di riconoscimento, v. Flora CASSEN, *Marking the Jews in Renaissance Italy. Politics, Religion, and the power of Symbols*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

¹⁶⁸ La data nel testo non compare secondo il calendario gregoriano, ma secondo quello ebraico. Di fatti leggiamo: «Siamo, secondo la verità ebraica, a cinque milia ducento sessanta due del principio de la creazione» (LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di Delfinia GIOVANNOZZI, Bari, Laterza, 2008, p. 232 [d'ora in avanti abbreviato in *Dialoghi*]). Senza l'indicazione del mese, non coincidendo l'inizio dell'anno ebraico con l'inizio dell'anno secondo il conto gregoriano non è possibile indicare con certezza se il 5262 qui presente nel testo corrisponda al 1501 o al 1502.

abbia scritto i *Dialoghi* nell'ordine in cui appaiono, una composizione dei primi due prima della data 1501/1502¹⁶⁹.

Ciò che è certo è che proprio nel maggio 1501 Yehudah si trovasse a Barletta, in Puglia. Un documento infatti datato 10 maggio 1501 attesta la richiesta da parte del sovrano del regno di Napoli, ormai Federico I (1452-1504, in carica dal 1496¹⁷⁰), che era succeduto al nipote Ferdinando II di Napoli¹⁷¹, del rientro a Napoli dalla città di Barletta sia di Yitshaq Abarbanel che di suo figlio, *maestro Leone phisico suo figliolo*¹⁷². Per capire il soggiorno di Yehudah in Puglia, è necessario riferirsi ancora una volta al padre Yitshaq. Questi si era trasferito a Monopoli alla fine del 1495 o all'inizio del 1496 dopo il suo breve soggiorno a Corfù tra l'estate e l'autunno del 1495. Monopoli dal 29 aprile 1495 fu sotto il controllo dei veneziani e lo rimase fino al 1530, quando passerà pacificamente a Carlo V d'Asburgo. Quando Yitshaq prese dimora nella veneziana Monopoli, il regno di Napoli era conteso dalle forze francesi di Carlo VIII e da quelle aragonesi-napoletane di Ferdinando II di Napoli appoggiate dalla Spagna di Ferdinando II d'Aragona. Il padre di Yehudah, lontano da pressioni politiche, poté dedicarsi alacremente alla scrittura come in pochi altri momenti della sua vita aveva potuto fare, portando a

¹⁶⁹ Su questo punto, essenziale, tornerò in seguito, considerando la tradizione manoscritta del terzo dialogo e gli studi relativi.

¹⁷⁰ Federico I rimarrà in carica soltanto fino al 1501 quando cedette il regno a Luigi XII re di Francia, che aveva occupato Napoli, in cambio di alcune terre in Angiò. Luigi XII divenne così re di Napoli con il nome di Luigi II dal 1501 al 1504, cioè fino a quando il regno fu conquistato dagli Aragonesi, diventando definitivamente vicereame spagnolo, nonostante in accordi pregressi il regno di Napoli dovesse spettare alla Francia. Ferdinando II d'Aragona, il firmatario, come si è visto, del decreto dell'Alhambra, prese il titolo di re di Napoli come Ferdinando III dal 1504 alla sua morte nel 1516 e fece del *gran capitán*, Gonzalo Fernández de Cordova, il primo viceré di Napoli dal 1504 al 1506.

¹⁷¹ Ferdinando II di Napoli, che aveva guidato la riconquista aragonese di Napoli, morì senza eredi all'età di 28 anni nel 1496, poco dopo il suo rientro a Napoli. Gli successe lo zio paterno, fratello del padre Alfonso II.

¹⁷² Il documento è riportato da Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste X*, 19, p. 20-21 e da Hiram PERI (Heinz Pflaum), *Die Idee der Liebe Leone Ebreo*, cit., p. 147.

termine il commento al *Deuteronomio*¹⁷³, ripreso nel suo breve soggiorno orientale, e i commenti a *Isaia*¹⁷⁴ e ai *Profeti minori*¹⁷⁵ e scrivendo ben altre cinque opere teologiche¹⁷⁶ in un arco temporale di poco più di due anni, dalla fine del 1495 al 1498. Tuttavia, la richiesta di ripresa di servizio a Napoli è indirizzata a Yitshaq nel 1501 a Barletta e non a Monopoli e quindi bisogna che prima di quella data il padre di Yehudah si fosse trasferito nel porto pugliese sotto l'autorità aragonese a circa cinquanta chilometri dalla città di Monopoli. Dal fatto che la produzione di Yitshaq si interrompa nel 1498 per riprendere solo più tardi e dal tono stesso della comunicazione reale del 1501, che fa trasparire una certa familiarità del sovrano nei confronti tanto di Yitshaq quanto di Yehudah, definiti *cari li dilecti nostri*¹⁷⁷, molti studiosi hanno ipotizzato che Yitshaq e lo stesso Yehudah si trovassero a Barletta già prima del maggio 1501. La maggior parte degli studiosi, pur senza alcun documento, ha sostenuto che Yitshaq cambiò la sua residenza per riavvicinarsi al figlio Yehudah, che da Genova doveva essersi trasferito direttamente a Barletta.

A tal proposito sia Isaiah Sonne che biografi più recenti di Yitshaq, come Eric Lawee, sulla scia di Sonne, suggeriscono Barletta come luogo di residenza di Yitshaq già alla fine del 1498 o subito dopo nel 1499. A conferma di tale ipotesi, Isaiah Sonne sottolinea per prima cosa come l'amministrazione veneziana locale di

¹⁷³ È contenuto nel *Perush 'al ha-Torah*, pubblicato nel 1964.

¹⁷⁴ Fa parte del commento ai *Profeti posteriori*, il *Perush nevi'im 'ahoronim*, pubblicati postumi nel 1520: cfr. *supra*, p. 23, nota 16.

¹⁷⁵ Si tratta del *Perush 'al nevi'im u-khetuvim*, pubblicato soltanto nel XX secolo.

¹⁷⁶ Si tratta della *Nahalat avot (L'eredità dei padri)*, del *Zevah Pesah (Il sacrificio di Pasqua)*, del *Migdol yeshu'ot (Torre delle salvezze)*, una trilogia su questioni rabbiniche di carattere escatologico, dei *Shamayim hadashim (Nuovi cieli)* un commento al problema della creazione in Maimonide, delle *Mif'alot Elohim (Gli atti di Dio)*, un trattato sul problema della creazione, dell'eternità del mondo e del potere divino a partire da Maimonide. Per i primi due testi, pubblicati quando Yitshaq era ancora in vita: cfr. *supra*, p. 23, nota 16.

¹⁷⁷ Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste X*, 19, p. 20.

Monopoli e in particolare la politica nei confronti della popolazione ebraica e dei neoconvertiti fosse cambiata radicalmente proprio nel 1498, con il cambio di governatore, tale da poter giustificare un ritorno di Yitshaq sotto gli aragonesi: «Nei primi tre anni (1495-1498) sotto il governatore Loredano [...] risulta che il governo era favorevole agli ebrei. La situazione però cambiò col nuovo governatore, Toma Lione, venuto a Monopoli alla fine del 1498 [...]»¹⁷⁸. Il motivo però del trasferimento di Yitshaq da Monopoli a Barletta, piuttosto che a Napoli ad esempio, rimane poco chiaro.

Sonne ricorda che, a seguito dei tumulti antiebraici e dei saccheggi a cui erano stati sottoposti gli ebrei durante l'occupazione francese di Carlo VIII tra il 1494 e il 1495, Federico I aveva nuovamente imposto la politica aragonese generalmente benevola, seppur con i relativi benefici per la corona, nei confronti degli ebrei del regno, con il fine principale di limitare l'esodo volontario dei molti ebrei che, a conseguenza delle condizioni precarie in cui perversavano dopo i saccheggi, furono costretti a scegliere. Infatti, attorno al settembre 1498 «i rappresentanti degli israeliti offrirono al sovrano la cessione della metà dei “loro crediti, robbe accomandate, bestiame dato ad parte et altri loro beni stabili et omne natura de cose ad ipsi spectante” [...] purché [...] venisse garantita la pronta riscossione di ogni loro avere»¹⁷⁹. Così Sonne, facendo riferimento all'iniziativa finanziaria regia e a dei documenti datati 1499 che attestano che gli stessi Abarbanel erano coinvolti proprio in questa iniziativa legislativa¹⁸⁰, sostiene che Yitshaq sia stato fatto

¹⁷⁸ Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., p. 25, nota 45.

¹⁷⁹ Viviana BONAZZOLI, *Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. I parte*, cit., p. 506.

¹⁸⁰ I documenti a cui fa riferimento sono citati in Nicola FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino, Il vessillo israelitico, 1915, pp. 211-212.

mediatore tra la corona e la popolazione di fede ebraica per conto di Federico I in Puglia per il buon estio della stessa transizione finanziaria ¹⁸¹. Questo spiegherebbe, secondo Sonne e poi secondo Lawee, un'interruzione della produzione letteraria di Yitshaq e motiverebbe i toni della missiva del sovrano del 10 maggio 1501 rivolta a Yitshaq e a Yehudah. Rimarrebbe comunque oscura la ragione della scelta di Barletta da parte degli Abarbanel o per lo meno, accettando l'analisi di Sonne, da parte di Yitshaq. Un trasferimento che Sonne finisce per giustificare col fatto che tali «servizi non richiedano la stabile dimora di Isacco e Leone a Napoli»¹⁸².

Tuttavia, bisogna notare due fatti: primo, che i documenti datati 1499 a cui si riferiscono Sonne e Lawee parlano in realtà soltanto dei nipoti di Yitshaq, Yacob e Yosef Abarbanel¹⁸³, in relazione alla garanzia di copertura dei loro crediti rispettivamente a Matera e dintorni e in Calabria¹⁸⁴ e mai di Yitshaq, Yehudah o dei fratelli di questi; secondo, che esiste un'ulteriore testimonianza che porrebbe Yitshaq e Yehudah rispettivamente a Monopoli e a Napoli nel febbraio 1501, poco più di tre mesi prima della missiva a Barletta del re Federico I. Ulteriori atti documentano la presenza e l'attività mercantile e finanziaria di Yacob e Yosef Abarbanel rispettivamente a Bari nel 1501 e a Taranto nel 1504-1505¹⁸⁵. Per quanto

¹⁸¹ Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., p. 26.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Ho identificato Yacob e Yosef Abarbanel come i nipoti di Yitshaq. Yosef, da non confondersi con il secondogenito di Yitshaq che fu medico, era il nipote e il genero di Yitshaq legato al conte di Viseu in Portogallo e fu condannato dal re Giovanni II nel 1485 a morte per contumacia, come abbiamo visto, al pari dello zio-suocero Yitshaq: cfr. *supra*, p. 34 e p. 34, nota 55. Yacob era il fratello di Yosef. In relazione a Yacob abbiamo un atto di restituzione dei crediti a lui dovuti firmato dai sovrani di Spagna Isabella I di Castiglia e Ferdinando II d'Aragona tramite intervento del fratello: cfr. *supra*, pp. 63-64, nota 136.

¹⁸⁴ Il documento che si riferisce a Yacob Abarbanel è del 29 giugno 1499, della cui riscossione dei crediti a Matera e dintorni era stato incaricato fra Leonardo da Prato leccese, mentre l'atto relativo a Yosef Abarbanel è dell'11 giugno 1499. In quest'ultimo caso, l'incaricato della riscossione dei mille ducati di cui Yosef aveva fatto credito ad alcuni ebrei in Calabria è Messer Loise: v. Nicola FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, cit., pp. 210-212.

¹⁸⁵ V. Nicola FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, cit., pp. 88-90. Ferorelli commette l'errore di identificare questo Yosef Abarbanel con il figlio di Yitshaq

riguarda la testimonianza della presenza di Yitshaq e Yehudah rispettivamente a Monopoli e a Napoli nell'inverno del 1501, si tratta nello specifico di una lettera del diplomatico Giovanni Badoer (1465-1535) indirizzata ai capi del Consiglio dei Dieci di Venezia il 18 febbraio 1501¹⁸⁶, che attesta la presenza a Napoli di Yehudah perlomeno nel febbraio di quell'anno. Considerata però la descrizione che viene fatta nella missiva delle attività di Yehudah, è presumibile pensare che l'autore dei *Dialoghi* fosse nella capitale del regno già da qualche tempo. Badoer arriva infatti a Napoli nel dicembre 1500 e la lettera descrive Yehudah come medico, astrologo e lettore presumibilmente nello *Studium* napoletano, restituendone l'immagine di un membro attivo e ben integrato nella comunità, non solo ebraica, di Napoli: «maestro Leone Abravanel ebreo, medico, omo de bon ingegno, el qual de qui leze publice»¹⁸⁷. Badoer afferma inoltre che in quel tempo il padre Yitshaq si trovava a Monopoli¹⁸⁸. Non solo, il cronista veneziano sembrerebbe affermare che Yehudah, una volta appresa la richiesta di Badoer di avere delle notizie su Costantinopoli, considerando i contatti familiari degli Abarbanel in quelle terre, era disposto a servire la Serenissima recandosi egli stesso in Oriente, ma che lo stesso Yehudah poteva esser detto suddito di Venezia in virtù della residenza paterna a Monopoli:

*per far cosa grata a quel excellentissimo Stato, del qual era subdito, per stare suo padre in Monopoli, cum molte altre parole, se offeriva de andarvi in persona e darmi advisi assai, per aver modo cum tali soi parenti de intendere molte cose, e maxime er mezo de uno astrologo provisionato del Signor Turco, per esser lui ancora astrologo*¹⁸⁹.

piuttosto che con il nipote-genero ed è costretto a ipotizzare che Yacob, noto come fratello di questo Yosef, sia un quarto figlio fino ad allora sconosciuto dello stesso Yitshaq.

¹⁸⁶ La data della lettera è il 18 febbraio 1500 *more veneto*, cioè il 18 febbraio 1501.

¹⁸⁷ Fausto NICOLINI, *Per la biografia di Leone Ebreo*, cit., p. 313.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

Nella lettera del febbraio 1501 dunque non compare mai Barletta né in riferimento a Yehudah né a Yitshaq, pur essendo attestata la loro presenza nella città pugliese nel maggio 1501. La testimonianza di Badoer pone perciò una serie di difficoltà, sollevando dubbi sulla ricostruzione di Sonne circa il soggiorno stabile a Barletta di Yitshaq dalla fine del 1498 al 1501 e questioni sulla possibilità di un'attività di lettore di Yehudah nello *Studium* di Napoli – ruoli difficilmente occupati dagli intellettuali ebrei. È certo che l'immagine delle attività di Yehudah a Napoli, così come appaiono dal dispaccio di Badoer, facilmente giustificherebbe i toni benevoli di Federico I e il suo richiamo a rientrare nella città. Considerando attendibile la testimonianza di Badoer, bisogna quindi credere che Yehudah non sia arrivato che nella primavera del 1501 a Barletta e ipotizzare che probabilmente Yitshaq non si fosse mai trasferito da Monopoli a Barletta nel triennio 1499-1501. Si deve perciò anche supporre che verosimilmente il padre di Yehudah non abbia prestato alcun servizio per conto del sovrano del regno di Napoli, Federico I, in relazione all'iniziativa finanziaria di quegli anni nei confronti della popolazione ebraica, mancando, in effetti, documenti al riguardo. In generale, in merito ad attività istituzionali di Yitshaq nel regno di Napoli, è d'uopo sottolineare come di fatto non sia chiaro se il padre di Yehudah abbia mai occupato un ruolo nell'amministrazione finanziaria del regno partenopeo come fece in Spagna. Infatti sappiamo soltanto che durante il regno di Ferrante, al suo arrivo a Napoli, in base alla biografia di Baruch Uzziel Forti, Yitshaq entrò nelle camere del sovrano e che invece fu di Alfonso II quasi certamente un fidato consigliere, pur senza uno specifico ruolo finanziario, avendo accompagnato, solo con la madre del sovrano, il re nella sua fuga in Sicilia durante l'occupazione di Napoli di Carlo VIII. È dunque legittimo pensare che i

toni di benevolenza nella missiva di Federico I rivolti a Yitṣḥaq siano motivati dalla fedeltà di questi alla casata aragonese di Napoli e al fratello ormai defunto dello stesso Federico, Alfonso II, tanto da spingere a richiamare nella città partenopea *ad nostri servigi*¹⁹⁰ non solo Yehudah, ma lo stesso Yitṣḥaq.

1.7. Lo Studio di Napoli

La questione invece della descrizione di Yehudah fatta da Badoer come colui «el qual de qui leze *publice*»¹⁹¹ solleva la questione del pubblico insegnamento dell'autore dei *Dialoghi* e della sua relazione con accademie e università dell'epoca. Il problema è tutt'altro che secondario rispetto ai fini di questa ricerca biografica di Yehudah in quanto conoscere quali fossero le interazioni tra il pensatore ebreo e le istituzioni intellettuali italiane a lui contemporanee diventa fondamentale per comprenderne il profilo filosofico e ricostruire il *milieu* culturale nel quale scrisse la sua opera. Come abbiamo visto, già Gebhardt aveva affrontato il problema in relazione alla possibilità che Yehudah avesse familiarità con l'ambiente neoplatonico fiorentino, ipotizzando – pur senza solide basi – una sua frequentazione di Giovanni Pico della Mirandola e, tramite questi, della cosiddetta Accademia Platonica. Interessante invece è la testimonianza di Badoer che pone l'attività intellettuale di Yehudah nella capitale del regno di Napoli, dove in effetti Yehudah trascorrerà buona parte dei suoi anni italiani.

Alla lettera di Badoer si può associare la stessa *Telunah 'al-ha-zeman* dal verso 109 al 115 e in particolare la prima parte del distico 110, di cui lo stesso Gebhardt si era servito per ricostruire l'ipotetico soggiorno fiorentino di Yehudah tra il 1492 e il

¹⁹⁰ Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste X*, 19, p. 20.

¹⁹¹ Fausto NICOLINI, *Per la biografia di Leone Ebreo*, cit., p. 313.

1494¹⁹². Infatti al verso 110 Yehudah usa l'espressione בתי מדרשיהם (*batei midresheihem*), traducibile con *case dei loro studi*, in riferimento a suoi contemporanei cristiani, per indicare i luoghi da lui frequentati dove mise alla prova la sua eccezionale – a detta dell'autore stesso dell'elegia – intelligenza e conoscenza. Ciò che è interessante è che l'espressione nel suo complesso rimanda propriamente alle scuole rabbiniche, indicate come בית מדרש (*batei midrash*, cioè *casa di studio*), e quindi all'insegnamento della *Torah* e del *Talmud* e delle interpretazioni esegetiche dei testi sacri nell'ambito socio-culturale ebraico. Tuttavia, l'aggiunta del pronome possessivo in forma suffissale, traducibile con l'aggettivo personale *loro*, al secondo termine dell'espressione che diventa מדרשיהם (*midresheihem*, letteralmente *le loro interpretazioni midrasciche*) e una lettura più attenta del contesto nel quale l'espressione si inserisce confermano piuttosto che Yehudah qui parli delle scuole dei non ebrei, dove poter praticare l'arte della *disputatio*. Infatti possiamo leggere dal distico 109 al distico 111:

109. *E in tale profondità furono i miei pensieri che i saggi
di Edom furono ai miei occhi cavallette.*

110. *E andai nelle case dei loro studi
e non vi fu alcuno che provò a competere con me.*

111. *Vincerò tutti quelli che si alzeranno contro di me
e soggiogherò e arresterò coloro che discuteranno con me*¹⁹³.

Per capire il più possibile cosa intenda Yehudah con le *case dei loro studi*, bisogna, come ricorda ancora una volta Isaiah Sonne, ricercare il senso dell'espressione nell'uso che di questa terminologia fa la letteratura ebraica contemporanea a

¹⁹² Carl GEBHARDT, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, cit., pp. 12-16.

¹⁹³ Mia traduzione.

Yehudah alla quale l'elegia per lingua e stile appartiene. Ci viene qui in aiuto il padre Yitshaq, nel quale è attestato l'utilizzo del termine per indicare le istituzioni universitarie cristiane. Un uso documentato nell'*Or Adonai* di Hasdai Crescas¹⁹⁴, una delle fonti paterne, come debitamente messo in luce da Sonne¹⁹⁵. Diversa invece l'interpretazione che ne dà Gebhardt, che si serve dell'espressione per leggerci un riferimento all'Accademia Platonica, ritenendo inattuale rispetto al tempo storico in cui visse Yehudah un rimando nel testo alle università e alla possibilità che ivi fossero praticate ancora discussioni come parte della formazione superiore¹⁹⁶. Tuttavia, le *disputationes* «best expressed the verbal character of the Renaissance university»¹⁹⁷, praticate tante dai professori universitari, che attraverso

¹⁹⁴ Hasdai Crescas (c. 1340-1410/1411) è stato un talmudista e filosofo spagnolo di notevole importanza nella storia del pensiero ebraico. Ricordiamo le due opere principali, il *Sefer bittul iqqarei ha-notsrim* (*Il libro del rifiuto dei principi dei cristiani*), scritto a seguito dei moti anti giudaici spagnoli del 1391 e il *Sefer or Adonai* (*Il libro della luce del Signore*), che può essere considerato il suo manifesto teologico-filosofico, nel quale polemizza contro la deriva aristotelica della fede ebraica causata da Mosè Maimonide e Gersonide, tentando di destrutturare la cosmologia e la fisica aristotelica. In questo contesto, Crescas individua sei principi di fede fondamentali, cioè la conoscenza di Dio dei particolari, la provvidenza divina, l'onnipotenza di Dio, la profezia, il libero arbitrio e la rilevanza degli insegnamenti della *Torah*. Centrale inoltre nel pensiero di Crescas è la teoria del primato del volere umano sull'intelletto nelle decisioni morali e nel percorso di riavvicinamento del fedele a Dio. In particolare Crescas nega la precedente soluzione maimonidea che fonda non solo la felicità sulla conoscenza, ma in essa l'identifica. Mosè Maimonide vede infatti nell'amore esclusivamente una funzione dell'intelletto, un dono aggiuntivo di Dio a chi è stato in grado di elevarsi intellettualmente, mentre Hasdai Crescas rivendica per l'amore verso Dio la posizione incontrastata di unico e vero fine umano e ne fa un principio autonomo rispetto alla facoltà intellettuale. Questo elemento e più in generale la cosmologia antiaristotelica di Crescas diventano per lo studioso del filosofo spagnolo, Warren Zen Harvey, la fonte principale di Yehudah Abarbanel e dei suoi *Dialoghi d'amore*, che, interpretati alla luce di questi elementi, sono letti, come una allegoria di un dialogo tra Dio e il mondo da lui creato, individuati rispettivamente nel personaggio maschile e in quello femminile dei *Dialoghi*. Per questa interpretazione, v. Warren Zen HARVEY, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J. G. Gieben, 1998, pp. 112-117. Più in generale sull'antiaristotelismo di Crescas in opposizione a Maimonide, v. Warren Zen HARVEY, *Crescas versus Maimonides on knowledge and pleasure*, in Arthur HYMAN, Ruth LINK-SALINGER e Jeremiah HACKETT (eds.) *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture. Essays in Honor of Arthur Hyman*, Washington, The Catholic University of America Press, 1988, pp. 113-123.

¹⁹⁵ Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., p. 19. Il termine appare nella *Ateret zeqenin* (*Corona degli anziani*), testo che, composto attorno al 1460, Yitshaq Abarbanel considera il suo primo vero lavoro, nonostante avesse in realtà già scritto altro.

¹⁹⁶ Carl GEBHARDT, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, cit., pp. 12-16.

¹⁹⁷ Paul F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2002, p. 152.

la loro buon riuscita potevano acquisire fama e nomea, quanto dagli studenti, che erano messi alla prova ed esaminati nell'arte del dibattito e talvolta premiati, se competenti e vincenti nella pratica delle dispute, a tenere a loro volta delle *lectiones* universitarie. Così culturalmente diffusa era la pratica della *disputatio*, che lo stesso Giovanni Pico della Mirandola non esitò a proporre di discutere pubblicamente a Roma il suo progetto di concordia universale esposto nelle sue *Conclusiones nongentae* nel 1487, cioè meno di un anno dopo la loro pubblicazione, avvenuta il 7 dicembre 1486, invitando filosofi e teologi a prendervi parte. Disputa romana che però non ebbe mai luogo per il sospetto papale di eterodossia e per la successiva condanna di papa Innocenzo VIII di tredici delle tesi pichiane¹⁹⁸. Esclusa l'interpretazione di Gebhardt, è possibile parimenti scartare, alla luce dell'organizzazione universitaria italiana, l'ipotesi di Sonne che il riferimento alle *case dei loro studi* sia soltanto «una certa reminiscenza del passo del padre»¹⁹⁹, un rimando quasi solo letterario alle università della tarda scolastica. Piuttosto, Yehudah potrebbe alludere qui a un'esperienza diretta della cultura universitaria italiana e presumibilmente, visto che elesse Napoli a luogo di sua residenza per diversi anni, dello *Studium* napoletano. A supporto di questa ipotesi troviamo

¹⁹⁸ La disputa fu vietata, fu convocata una commissione composta da sei vescovi, otto teologi e due generali degli ordini religiosi, e aperta un'inchiesta sulle *Conclusiones* pichiane, che portò prima alla promulgazione papale della bolla *Cum ex iniuncto officio* del 20 febbraio 1487, nella quale furono esposte i dubbi su alcune delle affermazioni pichiane in merito alla dottrina cristiana, e poi all'espressa condanna papale di sette tesi per eresia e la dichiarazione di dubbia ortodossia per sei altre tesi. A seguito della pubblicazione e della diffusione dell'*Apologia*, tutte e tredici le *conclusiones* vennero condannate il 4 agosto 1487. Fuggito in Francia, Pico verrà arrestato e trattenuto in prigionia nel castello di Vincennes. Rientrerà in Italia nel 1488, accolto sotto la protezione di Lorenzo il Magnifico a Firenze. Con la morte di papa Innocenzo VIII nel 1492, verrà istituita un'ulteriore inchiesta sulle *conclusiones* pichiane da papa Alessandro VI, che porterà alla definitiva assoluzione di Pico il 18 giugno 1493. Per approfondimenti sulle avversità di Pico in quegli anni, v. Albano BIONDI, *La doppia inchiesta sulle Conclusiones e le traversie romane di Pico nel 1487*, in Gian Carlo GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, Atti del convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della sua morte (1494-1994) (4-8 ottobre 1994, Mirandola), Firenze, Olschki, 1997, pp. 197-212.

¹⁹⁹ Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., p. 19.

proprio la testimonianza di Giovanni Badoer e quella descrizione di Yehudah come «maestro Leone Abravanel ebreo, medico, omo de bon ingegno, el qual de qui leze publice»²⁰⁰ nella città partenopea.

Innanzitutto, bisogna fare un'osservazione sul titolo di *maestro*, titolo che compare in questa testimonianza e poi successivamente nei documenti ufficiali riguardanti Yehudah dal 1501 in poi, compreso la richiesta del rientro a Napoli di Federico I inviata a Barletta: *maestro leone physico*²⁰¹ o *maestre leone abravanel medico*²⁰² o *maestro Lion hebreo medico*²⁰³. Il titolo di maestro, che quindi appare antistante il nome di Yehudah solo dal 1501 – appellativo sul quale dagli studiosi non è stata posta alcuna attenzione –, non deve essere ritenuto accidentale. Il titolo di maestro è ovviamente un volgarizzamento del titolo di *magister*²⁰⁴, che, in quanto necessario

²⁰⁰ Fausto NICOLINI, *Per la biografia di Leone Ebreo*, cit., p. 313.

²⁰¹ Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste VII*, 15, pp. 16-17.

²⁰² *Ivi*, *Regeste X*, 19, pp. 20-21.

²⁰³ *Ivi*, *Regeste XIII*, 33, pp. 27-28.

²⁰⁴ Identificato spesso con ciò che oggi è la laurea o la laurea magistrale italiana, il titolo di *magister* è in realtà piuttosto ambiguo. Generalmente era comune il rilascio del titolo di *magister*, da considerarsi come il titolo accademico più alto, dopo il superamento di un esame, a cui seguiva la proclamazione pubblica e il conseguente accesso all'insegnamento universitario, per le facoltà di arti liberali e per la facoltà di teologia, specialmente in Francia (Parigi) e in Inghilterra (Oxford), dove queste due facoltà erano le maggiori. Le università italiane, di cui qui stiamo analizzando il caso, invece vantavano un maggiore sviluppo delle facoltà di legge e di medicina, in cui il raggiungimento ultimo nel percorso di studio era dato dal *doctoratus* piuttosto che dal titolo di *magister*. Il *doctoratus* è a tutti gli effetti una laurea, al pari del titolo di *magister* delle università oltralpe, al quale corrisponde per il tipo di esame, per la proclamazione pubblica e per la possibilità di inserimento nell'insegnamento universitario. Su questo punto è chiaro anche Paul Grendler: «After attending lectures for four to seven or more years and disputing, the student decided that he was ready to present himself to be examined for the doctorate (*laurea*)» (Paul F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, cit., p. 174). Per quanto riguarda dunque l'Italia è ovvio quindi che ci sia una differenza gerarchica tra *magisterium* e *doctoratus*. Secondo una definizione piuttosto chiara, possiamo dunque distinguere il *magisterium* dal *doctoratus* in Italia in questo modo: «Dottore è [...] colui che, già abilitato alla professione dopo gli studi universitari (*magister*), consegue in più, con nuovo esame e attraverso una solenne proclamazione (la laurea) da parte di un rappresentante dello stato, la *facultas docendi*, ossia il diritto di insegnare nell'università con tutti i numerosi privilegi annessi al grado. *Magister* corrisponde cioè al nostro attuale titolo di dottore; *doctor* quello di professore universitario» (Vittore COLORNI, *Sull'ammissibilità degli ebrei alla laurea anteriormente al secolo XIX*, cit., p. 203). Dunque, non ha senso tentare di equiparare il *magisterium* alla laurea magistrale o specialistica e il *doctoratus* al dottorato odierno. Onde evitare fraintendimenti, mi limiterò a presentare i diversi titoli nella loro dicitura latina o nel loro corrispettivo volgare secondo i documenti dell'epoca. Per ulteriori approfondimenti sul *doctoratus*, cfr. *infra*, p. 73, nota 210.

per praticare liberamente l'attività di medico, venne concesso a numerosi ebrei residenti nel regno di Napoli²⁰⁵, tra cui gli italiani Salomone Leone Origerio e Abraham de Balmes²⁰⁶, che ottenne nel 1492 persino la *dignitas* del *doctoratus* in medicina²⁰⁷, come prima di lui Elia de Perusio nel 1490²⁰⁸ e David Baquis nel 1488²⁰⁹, nonostante il titolo di dottore fosse di regola precluso agli ebrei. Infatti, a differenza del *doctoratus*, che richiedeva una dispensa papale e rappresentava un conseguimento eccezionale nella vita accademica di un qualsiasi ebreo, perché compreso tra le *dignitates* di natura pubblica da cui erano di norma esclusi gli ebrei²¹⁰, il rilascio della *licentia* e del *magisterium* era nel caso dell'Università di

²⁰⁵ Per una lista di medici ebrei che esercitò nel regno di Napoli, v. Nicola FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, cit., pp. 116-123.

²⁰⁶ Medico, filosofo, bibliofilo e umanista, nacque a Lecce attorno al 1460 da una famiglia ebrea benestante che godette di un elevato status sociale. Visse a Napoli fino al 1511 per spostarsi a Padova, presso la quale università sembrerebbe aver insegnato secondo la testimonianza del talmudista imolese Gedaliah ibn Yaḥia (1515-1587). Ebbe una proficua e intensa relazione intellettuale con il cardinale Domenico Grimani (1461-1523), che entrò in possesso della biblioteca di Giovanni Pico e per il quale de Balmes tradusse molte opere di Averroè e altre opere arabe dall'ebraico al latino. Autore oltre che di traduzioni di opere proprie, ricordo il *Miqneh Avram* o *Peculium Abrae*, un'opera di grammatica biblica, pubblicata postuma. Su Abraham de Balmes, v. Giovanni LICATA, *Abraham de Balmes. Grammatico ebreo, filosofo, traduttore di Averroè*, in Alessandro MUSCO e Giuliana MUSOTTO (a cura di), *Coexistence and cooperation in the middle ages*, IV European Congress of Medieval Studies F.I.D.E.M. (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales) (23-27 June 2009, Palermo), Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014, pp. 785-802.

²⁰⁷ Giancarlo LACERENZA e Vera Isabelle SCHWARZ-RICCI, *Il diploma di dottorato in medicina di Avraham ben Me'ir de Balmes (Napoli 1492)*, in «Sefer Yuḥasin» 2 (2014), pp. 163-193.

²⁰⁸ V. Nicola FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, cit., p. 117.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 170 e p. 170, nota 26.

²¹⁰ Il *doctoratus* era una dignità pubblica e come tale da essa erano esclusi gli ebrei, che non potevano ricoprire alcuna carica pubblica, così come le donne, gli apostati e chiunque non fosse cristiano. Per conseguirlo, gli ebrei dovevano ottenere una dispensa papale e quindi pagare un'ingente somma, ma poiché si trattava per lo più di un titolo onorifico, che non abilitava ulteriormente nella pratica della medicina, quanto piuttosto consentiva l'insegnamento universitario come professore e la possibilità di ricoprire cariche pubbliche e comportava altri privilegi del tutto formali, come una solenne proclamazione pubblica e la possibilità di esibire un anello d'oro donato alla cerimonia stessa e di indossare la berretta, la maggior parte degli ebrei conseguirono soltanto il titolo di *artium et medicinae magister*. Per approfondimenti, v. Giancarlo LACERENZA e Vera Isabell SCHWARZ-RICCI, *Il diploma di dottorato in medicina di Avraham ben Me'ir de Balmes (Napoli 1492)*, cit., pp. 169-173; Robert (Roberto) BONFIL, *Accademie rabbiniche e presenza ebraica nelle università*, in Gian Paolo BRIZZI e Jacques VERGER (a cura di), *Le università dell'Europa*, vol. II *Dal Rinascimento alle riforme religiose*, Trieste, RAS, 1991, pp. 132-151 e Vittore COLORNI, *Sull'ammissibilità degli ebrei alla laurea anteriormente al secolo XIX*, cit.

Napoli di prerogativa reale senza alcuna concessione pontificia, in quanto lo Studio napoletano, sebbene rifondato da Ferrante I con bolla papale di papa Paolo II nel 1465, era stata originariamente fondata dall'imperatore Federico II nel 1224. In particolare, in linea con la politica aragonese nei confronti della comunità ebraica, il *Collegium artium et medicinae doctorum* dello *Studium* napoletano era regolarmente aperto agli ebrei. In realtà, in Italia, unico vero esempio del genere in Europa all'alba della modernità, si assistette tra il XV e il XVI secolo a un reale processo di integrazione universitaria della popolazione ebraica in seno alle facoltà di medicina. Un inserimento sociale che prevedeva non solo la frequentazione delle lezioni del *curriculum studiorum*, ma il vero e proprio conseguimento di titolo. L'università patavina fece sicuramente da capofila in questo processo e la scienza medica ricoprì una vera funzione mediatrice tra la cultura ebraica e la cultura cristiana e soprattutto tra il sapere identitario delle comunità ebraiche e quello straniero dell'*altro*, il sapere cioè di una collettività, quale quella cristiana, nella quale le comunità ebraiche erano percepite generalmente, sia a livello socio-politico che culturale-religioso, come esterne e inferiori²¹¹.

Per quanto riguarda quindi il titolo di maestro che precede il nome Yehudah dai documenti del 1501 è assolutamente probabile che, pur ammettendo che avesse già ricevuto una qualche formazione medica – ad esempio in Spagna – esattamente come Abraham de Balmes²¹², abbia conseguito dopo un periodo di frequentazione presumibilmente dell'Università di Napoli l'abilitazione alla professione e quindi

²¹¹ Una fine, seppur breve, analisi della mediazione sociale della medicina è data da Robert (Roberto) BONFIL, *Accademie rabbiniche e presenza ebraica nelle università*, cit.

²¹² Sull'attività di medico prima del conseguimento della laurea e del dottorato di Abraham de Balmes, v. Giancarlo LACERENZA e Vera Isabell SCHWARZ-RICCI, *Il diploma di dottorato in medicina di Avraham ben Me'ir de Balmes (Napoli 1492)*, cit., p. 167.

il titolo di *magister*. Se collochiamo dunque a Napoli una possibile formazione universitaria di Yehudah sulla base dell'informazione di Baoder che ci descrive il filosofo e medico ebreo come un uomo integrato nella società cristiana napoletana, nonostante il periodo genovese del 1495, il rilascio del titolo deve aver avuto luogo successivamente alla riapertura dello *Studium* napoletano nel 1496, vista l'assenza della qualifica nel documento di richiesta di cittadinanza datato 1494²¹³.

Il fatto che Yehudah possa aver frequentato studi universitari e conseguito il titolo di *magister* in Italia potrebbe aiutarci anche nel datare il suo anno di nascita, che, come ho sottolineato nei paragrafi iniziali di questo capitolo, comporta delle difficoltà. È possibile infatti che, dal momento che ancora nel 1494 non è trattato come *maestro physico*, Yehudah sia giunto in Italia nel 1492 attorno ai venticinque anni, diventando *magister* presumibilmente tra il 1496 e la fine del secolo²¹⁴ attorno

²¹³ Pur trattandosi di un'ipotesi molto probabile, non è stato possibile fino ad oggi individuare alcun documento d'archivio in merito. Si consideri infatti che anche suo fratello Yosef, nato nel 1471, era medico. Per Yosef sono giunta a ipotizzare che forse arrivò a conseguire il titolo del *doctoratus* nei primi anni del 1500 in considerazione di un documento che lo richiama a Genova a praticare l'attività medica con il titolo di *medicines doctori*: cfr. *supra*, pp. 75-76, nota 167. Tuttavia, su una possibile dispensa papale per il fratello, ad oggi non è stato ancora possibile individuare alcun documento.

²¹⁴ È necessario qui notare che le notizie circa la chiusura dello Studio di Napoli tra il 1495/1496 e il 1507 sono incerte. Secondo Paul F. Grendler, l'università conobbe dalla sua "rifondazione" aragonese nel 1465 periodi alterni di apertura, dal 1465 al 1474, poi dal 1478 al 1480 e infine dal 1487 fino presumibilmente al 1496, per riaprire soltanto nel 1507. Per quanto riguarda il periodo compreso tra il 1487 e il 1496, Carlo VIII entrò a Napoli alla fine del febbraio del 1495, poco dopo che Alfonso II, ancora re di Napoli, si era rifugiato in Sicilia. Già nel luglio del 1495 Ferdinando II di Napoli riprese la città e il regno, ma morì ben presto nel settembre 1496. Nell'ottobre 1496, quando sovrano era lo zio di questi, Federico I, l'ultimo re di Napoli del ramo aragonese-napoletano, l'università risultava chiusa, pur non avendo noi alcuna notizia ufficiale della sua chiusura. Un documento raccolto da Ercole Cannavale e poi da Riccardo Filangieri di Candida testimonia infatti che il 16 ottobre 1496 la città richiedeva al sovrano la riapertura dell'università, che fu accordata da Federico I a guerra conclusa (il documento è riportato per esteso da Ercole CANNAVALE, *Lo Studio di Napoli nel Rinascimento*, Napoli, Aurelio Tocco, 1895, pp. 110-111, doc. 1005; v. anche Riccardo FILANGIERI DI CANDIDA, *L'età aragonese*, in Francesco TORRACA *et al.*, *Storia dell'Università di Napoli*, Napoli, Ricciardi, 1924, p. 167). Grendler, pur rimandando a questo medesimo documento, ipotizza invece che lo Studio di Napoli fosse stato chiuso nel 1496. Tuttavia, un ulteriore documento, datato 28 maggio 1498, riporta l'affidamento dell'ufficio di Giustiziere degli *Scolarium studi neapolis*, ruolo istituito a partire dal XIII secolo a mediazione tra Stato e Studio, a Roberto Bonifacio, nobile napoletano che conobbe fortuna sotto Carlo VIII e poi sotto Federico I di Napoli, e ai suoi eredi (Ercole CANNAVALE, *Lo Studio di Napoli nel Rinascimento*, cit., p. 111, doc. 1005 (bis) e doc. 1005 (ter)). Questo documento, ignorato da Grendler, farebbe pensare a una ripresa attività dello Studio di Napoli durante il regno di Federico I, sebbene senza alcuna proclamazione

ai 30 anni, come fece lo stesso Abraham de Balmes. Ciò permetterebbe di confermare, come già suggeriva Isaiah Sonne per altri validi motivi, una data di nascita, piuttosto che attorno al 1460, di poco antecedente al 1470²¹⁵, vicina cioè a quella del fratello di Yehudah, il secondogenito di Yitshaq, di cui è attestata la professione medica indicativamente all'inizio del sedicesimo secolo a Genova come *medicine doctores*, quindi ipoteticamente anch'egli medico dopo un percorso di studi in Italia²¹⁶.

Sebbene Yehudah non sembri aver conseguito ulteriori titoli, quale quello di *doctor medicinae*, che tradizionalmente abilitava all'insegnamento universitario, questo non esclude affatto che Yehudah possa aver tenuto lezioni in qualità di lettore presso lo *Studium* di Napoli all'inizi del sedicesimo secolo, come raccontato da Badoer, in quanto, soprattutto per quanto riguarda gli uomini di medicina, il *doctoratus* non era strettamente necessario per accedere all'insegnamento²¹⁷. Si

solenne come in uso alla corte aragonese di Napoli. Un ulteriore documento, datato 25 maggio 1503, che richiede l'apertura nuovamente dello Studio al capitano Gonzalo de Cordova, dopo l'occupazione francese di Luigi XII dal 1501 al 1503, potrebbe confermare l'ipotesi di un'apertura dello studio attorno al 1496 fino alla nuova invasione francese, poiché il testo afferma che re Ferdinando I ordinò l'apertura degli studi tramite autorizzazione papale (v. Ercole CANNAVALE, *Lo Studio di Napoli nel Rinascimento*, cit., p. 111, doc. 1006). È perciò probabile che, considerando l'invasione francese di Carlo VIII del 1495, che gli studi fossero stati sospesi proprio in quel frangente, cioè nel 1495 e che lo risultassero ancora nel 1496, finché non furono riaperti mediante autorizzazione della Chiesa sotto Federico I, che regnò fino al 1501, cioè fino alla seconda invasione dei francesi di Luigi XII. Se si accetta questa ipotesi di lavoro, allora probabilmente bisogna anche ritenere che lo Studio fu chiuso poi un'altra volta sotto la dura occupazione francese, dal momento che, con la riconquista spagnola di Napoli, la cittadinanza, come si è visto, ne richiese nuovamente l'apertura nel 1503, solennemente avvenuta però soltanto nel 1507. Per l'ipotesi di Grendler, v. Paul F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, cit., pp. 43-44.

²¹⁵ Cfr. *supra*, par. I.3.

²¹⁶ Cfr. *supra*, p. 59, nota 167.

²¹⁷ Paul F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, cit., pp. 159-166. Si consideri anche il caso ben più famoso di Marsilio Ficino, il quale sembra non aver mai ricevuto il titolo di dottore, ma che, perlomeno nel 1466, insegnò nello Studio di Firenze ricevendo nel 1469 per quell'anno d'insegnamento un salario di 160 lire o 40 fiorini, piuttosto basso se paragonato a quello negli stessi anni dell'umanista e complatonico Cristoforo Landino (1424-1498) e del grecista Giovanni Argiropulo (c. 1416-1487) che avevano però anche dieci anni di insegnamento alle spalle. Sul documento che attesta l'insegnamento di Ficino nel 1466, v. Jonathan DAVIES, *Marsilio Ficino: Lecturer at the Studio fiorentino*, in «Renaissance Quarterly» 45 (1992), n. 4, pp. 785-790.

aggiunga inoltre il fatto che Yehudah doveva godere di una certa posizione a Napoli, testimoniata da quel tono particolarmente familiare utilizzato dal re Federico I nei suoi confronti nella missiva indirizzata a Barletta nel maggio 1501, e che, durante l'età aragonese, l'Università di Napoli rifletté le dinamiche della corte reale. Il forte legame tra la corona e lo *Studium* è infatti confermato dalla presenza di uomini di corte all'interno della stessa università: «Numerous professors held governmental and court positions simultaneously, or nearly so. Legists were judges, councilors to the king, and ambassador; professors of medicine were court physicians; and humanists tutored royal children»²¹⁸. Non è quindi improbabile che Yehudah avesse tenuto delle lezioni (*lecturae universitatis*)²¹⁹ allo Studio e non è dunque necessario dubitare della testimonianza di Badoer. Difficile è credere che la descrizione di Yehudah come di colui «el qual de qui leze publice»²²⁰ da parte dell'ambasciatore possa riferirsi a un'esperienza di insegnamento di Yehudah all'interno del contesto esclusivamente ebraico di Napoli, ad esempio in una *yeshivah*. Difatti, è proprio il termine *publice* affiancato a quel *leze* (*lègge*) a indicare il taglio pubblico delle sue letture e quindi «under public auspices, that is, at a university or Studium»²²¹. La mancanza finora di ritrovamento di documenti d'archivio o conferme ufficiali al riguardo non deve stupire, soprattutto se si considera che Yehudah era ebreo e che per tale motivo è plausibile avesse tenuto uno o più insegnamenti come lettore pur senza veri

²¹⁸ Paul F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, cit., p. 42.

²¹⁹ Grendler distingue le cattedre d'insegnamento in ordinarie, straordinarie, festive, quelle tenute dagli studenti, comunemente dagli studenti rettori, e docenze semplici tenute da lettori.

²²⁰ Fausto NICOLINI, *Per la biografia di Leone Ebreo*, cit., p. 313.

²²¹ Arthur FIELD, *The Platonic Academy of Florence*, in Michael J. B. ALLEN, Valery REES e Martin DAVIES (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 361, nota 16.

riconoscimenti formali²²², come nel caso, molto probabilmente, dello stesso Abraham de Balmes a Padova e, più certamente, del più famoso Elia ben Moshe del Medigo (1458-1493) sempre nella città veneta.

La testimonianza di Badoer ci permette di delineare con più precisione il profilo e la formazione intellettuale di Yehudah, la sua posizione tra gli altri studiosi dell'epoca almeno nel contesto aragonese e soprattutto ci consente di cominciare a tratteggiare i confini entro cui Yehudah concepì i suoi *Dialoghi d'amore*, che, per motivi che dimostrerò in seguito, possono già da adesso essere concepiti non come un'opera ebraica isolata rispetto all'imperante ambiente cristiano, latino e volgare, quanto piuttosto come un'opera che nacque, come quella di altri numerosi intellettuali ebrei del tempo, come dei già citati Abraham de Balmes e Elia del Medigo, non solo nel, ma anche per il contesto umanista, di cui Yehudah, già riconosciuto *omo de bon ingegno* poco più che trentenne nel 1501, fu uno dei protagonisti. A sottolineare proprio questo grado di inclusione e viva partecipazione al dibattito filosofico a lui contemporaneo troviamo i distici dal 112 al 115 della *Telunah 'al-ha-zeman*. Questi versi seguono narrativamente la descrizione che

²²² Giovanni LICATA, *Abraham de Balmes. Grammatico ebreo, filosofo, traduttore di Averroè*, cit., p. 791 e p. 791, nota 33. La questione del riconoscimento formale è stata ampiamente discussa anche in merito a un altro intellettuale e medico ebreo per il quale alcune fonti attestavano l'insegnamento ordinario presso lo Studio di Bologna nel 1528, Jacob Mantino (ca. 1490-1549). L'analisi di alcuni documenti e gli statuti e le leggi stessa dell'università ha portato lo storico a negare la possibilità di insegnamento da parte di un ebreo, per di più di non origine bolognese. Per la questione v. Ladislao MÜNSTER, *Fu Jacob Mantino lettore effettivo dello Studio di Bologna?*, in «La rassegna mensile di Isreale» 20 (1954), n. 8, pp. 310-321. Cecil Roth fornisce una lista di medici ebrei che tennero delle lezioni universitarie, pur non specificando mai le fonti di tali attestazioni e soprattutto senza ricostruirne l'effettiva possibilità storica. Tra questi risulta anche il nome di Yehudah Abarbanel: v. Cecil ROTH, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1959, pp. 39-40. Non bisogna comunque pensare che il particolare statuto bolognese evidenziato da Münster possa in qualche modo minare l'ipotesi di un insegnamento di Yehudah presso lo Studio di Napoli, in considerazione della diversa organizzazione universitaria, ma anche perché abbiamo a che fare, per i due Studi, con due Stati differenti. Ciononostante lo studio di Münster sottolinea ancora una volta le difficoltà per un ebreo, per giunta col titolo di *doctoratus* come fu Jacob Mantino e archiatra di papa Paolo III, ad essere completamente incluso nella quotidianità della società cristiana.

Yehudah ci offre della sua frequentazione delle *case di studio* dei cristiani e della sua imbattibilità nelle dispute. Il passaggio sembrerebbe piuttosto chiaro facendo riferimento ad alcune sue conoscenze filosofiche e teologiche ben precise, in cui risulterebbe invincibile, cioè il mistero della creazione e il mistero del carro e dell'auriga, il cui richiamo al mito descritto nel *Fedro* di Platone²²³ appare alquanto esplicito. Un ulteriore riferimento alla mitopoiesi platonica – questa volta in particolare al *Cratilo*²²⁴ o al *Gorgia*²²⁵ o più probabilmente al *Fedone*²²⁶ – è il verso 114, dove Yehudah, parlando della superiorità della propria anima rispetto a quella dei suoi contemporanei ebrei, la descrive come la forma opposta alla materia corporale, il carcere in cui essa è imprigionata. Infine il verso conclusivo di questo passaggio dell'elegia, il distico 115, rievoca l'immagine teologica-mistica del moto ascendente dell'anima in toni neoplatonici²²⁷:

112. E chi dunque troverebbe il cuore di presentare

²²³ PLATO, *Phaedr.* 246a-254e. Si riporta qui, per facilità, i passaggi delle opere platoniche secondo il sistema di classificazione, tutt'ora in uso dell'edizione cinquecentesca (1578) di Henricus Stephanus delle opere complete di Platone. Si consideri però, come dimostrerò in seguito, che Yehudah ebbe accesso alle opere platoniche nella traduzione di Marsilio Ficino dell'edizione del 1484 o di quella del 1491, che sono in realtà identiche e che non avevano ovviamente alcun sistema di riferimento per la numerazione dei passi.

²²⁴ PLATO, *Crat.* 400b-c.

²²⁵ ID., *Gorg.* 492e-493a e 525a.

²²⁶ ID., *Phaed.* 62b, 67d, 81d-82e e 92a.

²²⁷ Un tema che sarà ampiamente sviluppato nei *Dialoghi d'amore*, senza dubbio sulla scorta della riflessione ficiniana del *Commentarium in Convivium Platonis de amore* con particolare riferimento all'*Oratio VI*, capp. XV-XIX. Un passaggio chiave della teoria della *scala amoris* e della *deificatio hominis* nei *Dialoghi* è chiaramente a conclusione del terzo e ultimo dialogo, di cui i *Dialoghi* si compongono: «Molti atti perfettivi si trovano ne l'universo, ma la sua ultima perfezione consiste nell'ultimo e più perfetto di quelli, e altri subalternati son via o scala per venire all'ultimo perfettissimo; ma in questo tutti comunicano, che, così come l'essere de l'universo consiste in legittima produzione e retto esito de la divinità in esso universo, così tutti gli atti suoi perfettivi consistono ne la verace e propria redizione de l'universo in essa divinità» (*Dialoghi*, p. 349). Poco distante, a termine della trattazione, troviamo un altro esemplificativo passaggio della teoria della *deificatio hominis*: «la materia prima naturalmente desia e appetisce le forme elementali come belle e più perfette, le forme elementali le miste e vegetabili, e le vegetabili le sensibili, e le sensibili amano con amor sensuale la forma intellettiva; la quale con amore intellettuale ascende da un atto di intellezione di uno intellegibile men bello a un altro più bello, fino all'ultimo atto intellettivo del sommo intellegibile divino con l'ultimo amore de la sua somma bellezza [...]» (*Dialoghi*, p. 355).

il fondamento della creazione e il fondamento del carro e dell'auriga a

[me?

113. Ho un'anima oltremodo più meravigliosa

delle anime dei figli della mia miserabile generazione.

114. Ho una forma nella forza della sua roccia fortificata,

imprigionata e incatenata all'interno del mio carcere.

115. E una volta finita²²⁸, essa si eleverà sulla sua scala,

desiderando io di alzarmi su sopra il mio gradino²²⁹.

Alla luce della lettura di questi versi, si potrebbe pensare corretta l'identificazione di Gebhardt, pur in assenza di documentazione storica, di quel riferimento alle *case di studio* dei cristiani del distico 110 con l'Accademia Platonica. Tuttavia, considerando che, almeno fino alla data della composizione dell'elegia, il 1503/1504, non risulta che Yehudah sia mai stato a Firenze e che, come si è visto, il termine ebraico per *case degli studi* già appariva nel padre Yitṣḥaq e nella fonte di questi, Hasdai Crescas, come sinonimo di università cristiane, continuo a escludere che l'autore del componimento voglia qui riferirsi alla frequentazione fisica degli ambienti fiorentini.

²²⁸ La completezza dell'anima sembra qui preannunciare l'idea del ristabilimento della eccellenza stessa dell'anima a termine di un processo che prevede il ritorno di questa alla sua integrità attraverso il suo svincolamento dal reggimento del corpo, cioè dalla cura di questo, e quindi dall'obnubilamento nell'oscurità sensoriale, in altre parole la separazione del corpo dall'anima. Una teoria, esplicitamente di derivazione ficiniana, che non prevede in un primo momento speculativo il rifiuto totale della sensibilità, quanto una sua strumentalizzazione in senso spirituale, cioè un affinamento della capacità sensoriale nella direzione dell'innalzamento dell'anima al divino. Tema a cui verrà concesso ampio spazio nei *Dialoghi d'amore*. Infatti già nel primo dialogo dei *Dialoghi* possiamo leggere: «sì come lo sfrenato appetito de la diletazione e l'insaziabil cupidità de le ricchezze [...] oscurano la mente chiara con la tenebrosa sensualità; così l'insaziabile e ardente amore de la sapienza e virtù de le cose oneste è quello che fa divino il nostro intelletto umano e il nostro fragil corpo, vaso di corruzione, converte in istrumento d'angelica spiritualità» (*Dialoghi*, p. 25). Chiaramente per lo sviluppo di questo tema Yehudah è debitore della distinzione ficiniana tra lume naturale e lume divino e della connessione che Ficino stabilisce tra i due lumi nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore, Oratio IV*. Tema che in Yehudah come in Ficino prima di lui svilupperà ulteriori corollari, come la questione dell'immortalità del corpo.

²²⁹ Mia traduzione.

Bisogna inoltre pensare di scartare la possibilità che qui Yehudah voglia specificare in qualche modo le materie di studio o di un suo possibile insegnamento durante la sua frequentazione delle *case degli studi* dei cristiani. Difatti, è sicuramente difficile che Yehudah come studente universitario di medicina possa aver avuto a che fare con testi platonici e soprattutto che possa aver affrontato dispute sull'argomento. La filosofia platonica infatti non entrò mai, come invece la tradizione filosofica aristotelica, nel *curriculum* universitario di filosofia naturale, preludio allo studio delle discipline mediche in cui, ammesso il conseguimento del titolo di *magister*, dovette specializzarsi Yehudah, se non con sporadiche eccezioni e comunque dopo la seconda metà del sedicesimo secolo²³⁰. Le prime cattedre ufficiali dedicate al platonismo furono infatti di Francesco Verino il Secondo, professore straordinario all'Università di Pisa per tre anni dal 1576/1577, e di Francesco Patrizi, professore ordinario – la prima cattedra ordinaria del genere in Europa – all'Università di Ferrara dal 1577/1578 al 1592, anno in cui arrivò a Roma, dove ancora ordinario in *philosophia platonica* insegnò fino al 1596 nonostante un processo, iniziato poco dopo il suo arrivo allo Studio romano, che mise in discussione la filosofia naturale platonica con la messa all'indice da parte della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti dell'opera più significativa di Patrizi, la *Nova de universis philosophia*²³¹. Ad ogni modo, per quanto riguarda la possibilità che con questo passaggio della sua elegia Yehudah esponga il contenuto di un suo personale insegnamento

²³⁰ Paul Grendler afferma che la prima notizia della presenza universitaria di Platone è l'utilizzo del *Gorgia* da parte di Teodoro Gaza che insegnava all'Università di Ferrara greco e retorica tra il 1446 e il 1449. Tuttavia non si trattava né di una cattedra di filosofia platonica né di un insegnamento di filosofia naturale. Incerto rimane anche il ruolo che possa aver assunto Platone negli insegnamenti di Cornelius Agrippa von Nettesheim, che fu docente a Pavia dal 1512 al 1515 e a Torino dal 1515 al 1517, e in quelli di Leonico Tomeo a Padova tra il 1497 e il 1506. Per approfondimenti, v. Paul F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, cit., pp. 297-299.

²³¹ *Ivi*, pp. 297-313.

universitario, bisogna tenere presente che, non avendo sicuramente ricevuto alcuna cattedra ordinaria o straordinaria e praticando la professione di medico, è pur possibile che l'autore dei *Dialoghi* abbia tenuto letture di filosofia naturale anche su testi platonici. D'altra parte non è nemmeno da escludere – ipotesi che per molti aspetti, soprattutto di ordine storico-culturali, appare la più probabile – che, nonostante il contenuto di chiara ispirazione platonica e neoplatonica dei suoi *Dialoghi d'amore*, come mostrerò in seguito, Yehudah abbia svolto lezioni su testi aristotelici, come altri intellettuali ebrei, quali Elia del Medigo e Abraham de Balmes, ma anche soprattutto come altri neoplatonici del tempo, quale, ad esempio, l'erede della tradizione ficiniana, Francesco Cattani da Diacceto²³².

I.8. La posizione di Yehudah Abarbanel tra gli intellettuali del suo tempo

Il riferimento quindi a temi propri della filosofia platonica dal distico 112 al 115 della *Telunah 'al-ha-zeman* potrebbe invece rimandare molto più generalmente al

²³² Dubbi rimangono anche sull'insegnamento attestato di Marsilio Ficino presso lo Studio fiorentino. Paul Grendler solleva la questione di cosa insegnasse Marsilio Ficino allo Studio fiorentino nel 1466, ipotizzando che insegnasse filosofia naturale e forse su testi di Platone: v. Paul F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, cit., pp. 297-299. Tuttavia, questo rimane un argomento spinoso su cui non vi è accordo tra gli studiosi, considerando anche solo il fatto che il documento scoperto da Jonathan Davies non riporta alcuna informazione precisa, se non l'anno dell'insegnamento, il corrispettivo dovuto al filosofo di Figline e la dicitura che era lettore di filosofia. Se da un lato infatti Arthur Field ritiene che Ficino nel 1466 tenesse da lettore una classe su Platone o sui neoplatonici, dall'altro James Hankins, in considerazione del basso salario di quell'anno di Ficino, ipotizza come più probabile che tenesse un insegnamento di logica o su alcuni testi di filosofia naturale. Field ricostruisce la sua ipotesi sulla base della testimonianza del biografo di Ficino, Giovanni Corsi, e su una bozza del *Commentarium in Platonis Philebum de summo bono* degli anni 60 del quindicesimo secolo, edita da Michael Allen, che ha la forma di una colletanea *ex lectionibus* che potrebbero essersi tenute alla chiesa fiorentina di Santa Maria degli Angeli e sulla testimonianza dell'esistenza di alcune bozze di queste stesse lezioni inviate dallo stesso Ficino all'amico Michele Mercati. Per approfondimenti sulla questione ficiniana qui brevemente riassunta, v. Jonathan DAVIES, *Marsilio Ficino: Lecturer at the Studio fiorentino*, cit.; Arthur FIELD, *The Platonic Academy of Florence*, cit. e James HANKINS, *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, in «Renaissance Quarterly» 44 (1991), n. 3, pp. 429-475. Sull'ambigua testimonianza del generale dei Camaldolesi in visita a Firenze, Pietro Delfino, circa la presenza di un filosofo nel coro di Santa Maria degli Angeli e sull'ipotesi di Paul Oskar Kristeller che si trattasse di Ficino che teneva letture di Plotino, v. Stéphane TOUSSAINT, *Plotin chez le moines. En marge des Ennéades: Marsile Ficin dans une lettre de Pietro Delfino Camaldule?*, in «Accademia» 6 (2004), pp. 47-61.

maturare della sua opera più importante, i *Dialoghi d'amore* appunto. In effetti, già in un passaggio precedente dell'elegia, tra i distici 98 e 102, Yehudah sembrerebbe far riferimento a ciò che lui stesso ha scritto e a dei suoi libri, sottolineando il suo dolore per il fatto che il figlio primogenito, lontano da lui in Portogallo, non possa raccogliere i semi della sua grandezza²³³. Infatti leggiamo:

98. *E chi gusterà e mangerà, dopo il tempo
della mia partenza, i frutti della mia religione e dei miei scritti?*
99. *E chi comprenderà ciò che ho celato all'interno dei miei libri?*
[...]
101. *E chi raccoglierà con calma i fiori che ho piantato?*
[...]
102. *E chi terminerà e completerà i miei quaderni?*
[...].²³⁴

Un'ulteriore espressione, *canto d'amore*, in ebraico שיר ידידות (*shir yedidut*), che appare poco dopo ai versi sopraccitati, a termine dell'elegia stessa, da Gebhardt fino

²³³ Questo passaggio e una determinata interpretazione generale dell'elegia, che intende leggere come motivo principale della composizione poetica non l'esilio, ma la conversione forzata del figlio in Portogallo, sono alcuni degli elementi alla base dell'interpretazione dei *Dialoghi d'amore* di Angela Guidi. La studiosa suggerisce la rottura della trasmissione sapienziale dell'elegia come chiave di lettura dei *Dialoghi* stessi e interpreta la conclusione mancata dell'opera filosofica, ossia l'unione irrealizzata dei suoi personaggi, Filone e Sofia, come metafora dell'impossibilità del ritorno del figlio al padre e alla sua fede: Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit.; ID., *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique*, cit., pp. 275-322 e ID., "Une sagesse est à toi en héritage", cit. Bisogna tuttavia considerare che tale interpretazione forza il lirismo drammatico della forma poetica della *lamentatio* e soprattutto non legge alcuni passaggi del testo che sembrerebbero piuttosto confermare come tema centrale del componimento non l'abbandono forzato della fede giudaica del figlio e quindi la sua perdizione, quanto il suo esilio e la sua lontananza dal padre. Già altri traduttori e interpreti della *Telunah* hanno evidenziato questo aspetto del testo, sottolineando come traspaia dalle parole del suo autore il fatto che il giovane figlio sia stato in realtà cresciuto nella fede giudaica nonostante l'editto portoghese del 1497 di conversione forzata. Il passaggio del testo da cui si può ricavare l'informazione è il passo compreso tra il distico 90 e il distico 94. Potrebbe aiutare a confermare la possibilità dell'appartenenza segreta al credo ebraico del figlio di Yehudah la testimonianza di Amato Lusitano, che incontrò a Salonicco il figlio di questi, cioè il nipote di Yehudah, un praticante ebreo. Per questa interpretazione dell'elegia con cui concordo, v. Nahum SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abravanel (Messer Leone Ebreo)*, cit. e Raymond P. SCHEINDLIN, *Judah Abravanel to His Son*, in «Judaism» 41 (1992), n. 2, pp. 190-199.

²³⁴ Mia traduzione.

ad Angela Guidi è stato interpretata come un possibile riferimento aggiuntivo da parte dell'autore dell'elegia ai suoi stessi *Dialoghi d'amore*, a conferma quindi che in più punti della sua elegia, qui come quando parla delle sue conoscenze filosofiche o quando nomina i suoi libri e i suoi scritti, Yehudah presenti la sua opera filosofica. In particolare, la maggior parte degli studiosi hanno fatto di questa espressione, così come dei distici precedenti sui temi della filosofia platonica e quelli sui frutti dei suoi scritti e sui misteri dei suoi libri, un'esplicita conferma al completamento dei suoi *Dialoghi d'amore* già al tempo della stesura dell'elegia, avvenuta tra il 1503 e il 1504. A ben vedere, per quanto riguarda il distico 125, Yehudah afferma piuttosto che se si riunirà al figlio, riparato in Portogallo dai tempi della cacciata degli ebrei dalla Spagna alla sola età di un anno e mai più ricongiunto – almeno fino alla stesura di questa elegia – con la famiglia, intonerà e dedicherà a Dio un canto d'amore. Infatti possiamo leggere queste parole:

125. Allora canterò un canto d'amore (שיר ידידות, *shir yedydut*)

[al mio Creatore,

finché vivrò intonerò a Lui un canto di

[desiderio (שיר עגבי), *shir 'agavi*]²³⁵.

Se quindi Yehudah si riferisse effettivamente ai *Dialoghi d'amore* tanto ai distici 98-102 quanto ai distici 112-115 e infine al distico 125, non dobbiamo però pensare ai suoi *Dialoghi* come a qualcosa di completo. La maggior parte degli studiosi ha ipotizzato che per la data della composizione della *Telunah 'al-ha-zeman*, attorno al 1503/1504, i *Dialoghi d'amore* dovessero essere già giunti a conclusione in base alla presenza di una data secondo il calendario ebraico nel terzo dialogo dell'*editio*

²³⁵ Mia traduzione.

princeps dei *Dialoghi d'amore*: «cinque milia ducento sessanta due del principio de la creazione»²³⁶, ossia il 1501/1502²³⁷. Tuttavia, come ho accennato, la data è oggetto di discussione in quanto parte della tradizione manoscritta del terzo dialogo e in particolare i manoscritti più antichi presentano una data posteriore di dieci anni rispetto a quella dell'*editio princeps*, ossia il 5272 secondo il calendario ebraico (1511/1512)²³⁸. Al di là dell'ipotesi di postdatazione dei *Dialoghi*, avvallata non solo dalla tradizione manoscritta del terzo dialogo, ma anche, come mostrerò in seguito, dalle fonti del testo, è l'elegia stessa a suggerire che ciò che Yehudah ha scritto è qualcosa di non finito, da completarsi: se infatti al distico 101 descrive ciò che ha concepito come un fiore da lui piantato (פרחי נטעי, *pirḥei nite'i*) e da cogliere in futuro, al distico 102 parla dei suoi libri in termini di quaderni (מחברותי, *mahḇerotay*), mentre al distico 125, dove afferma che intonerà un canto d'amore,

²³⁶ *Dialoghi*, p. 232

²³⁷ Cfr. nota 169.

²³⁸ Cinque sono i manoscritti del terzo dialogo. Partendo dalla parte più bassa della tradizione sono il ms. Barberiniano Latino 3473 della Biblioteca Apostolica Vaticana, il ms. Harley 5423 della British Library, il ms. Western 22 della Butler Manuscripts and Rare Books Room della Columbia University, il ms. 22 della Biblioteca Comunale Gabrieli di Ascoli Piceno e il ms. Patetta 373 della Biblioteca Apostolica Vaticana. Tutti e quattro i manoscritti della parte alta della tradizione, il ms. Patetta 373, il ms. 22 di Ascoli Piceno, il ms. Western 22 e il ms. Harley 5423 della parte alta della tradizione portano la data 5272. Il ms. Barberiniano Latino 3473, che deve essere servito da base per l'*editio princeps* lenziana, deve avere attinto da un codice che ha accolto le stesse lezione del ms. Harley 5423, pur presentando una diversa datazione, trasmessa poi all'*editio princeps*, il 5262 secondo il calendario ebraico. Il presente *stemma codicum* è quello ampliato e ricostruito da James NELSON NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo alla luce della critica testuale attuale e la tradizione manoscritta del suo terzo dialogo*, in «Quaderni d'italianistica» 30 (2009), n. 1, pp. 45-66. Altri studi essenziali sulla tradizione manoscritta del terzo dialogo sono quelli di Carlo DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, in «Italia medioevale e umanistica» 2 (1959), pp. 409-428; Stella CAPEL, *Per un'edizione critica del terzo dialogo di Leone Ebreo* (Del Nascimento d'amore), tesi di laurea, Universiteit Leiden, a.a. 1981-1982; Paolo TROVATO, *Con ogni diligenza corretto: la stampa e le revisioni editoriali dei testi letterari italiani (1470-1570)*, Bologna 1991, pp. 191-208; Barbara GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «Italia: Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei in Italia» 13-15 (2001), pp. 181-210 e James NELSON NOVOA, *Glosse ebraiche in un manoscritto contenente il terzo dialogo dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, in «La Rassegna Mensile di Israel» 73 (2007), n. 3, pp. 29-46.

lo stato verbale utilizzato, quello dell'imperfetto, restituisce esattamente un senso di incompletezza²³⁹.

Ma ciò che colpisce maggiormente in questo contesto, in relazione anche alla sua frequentazione degli ambienti universitari italiani, è che Yehudah descrive la sua produzione speculativa come il frutto delle sue personali fatiche, del sudato studio e soprattutto del confronto con i suoi contemporanei. Sono in particolare i distici 107 e 108 a risultare interessanti in quanto Yehudah afferma che:

*107. Una parte di esse [delle mie intelligenze] mi vengono in eredità dal
[padre mio istruttore,
che è l'insegnante degli insegnanti, lui mia guida e maestro.
108. E una parte è il guadagno delle mie fatiche,
l'ho conquistata con il mio proprio arco e la mia propria spada²⁴⁰.*

Con questi versi Yehudah descrive il suo sapere, per il quale sceglie il termine, di non secondaria importanza, תבונת (tebunot), associato a והוד דעי וחוכמה (ve-hod de'i ve-ḥokhmah), come separato dal sapere benevolo e tradizionale del padre²⁴¹, cioè come altro da esso, da cui solo in parte (קצתה, qatsetah) proviene, affermando che è il puro frutto delle sue proprie fatiche. Il senso di indipendenza e di autodeterminazione è enfatizzato dai pronomi personali in forma suffissale che accompagnano entrambe le parole *arco* e *spada* con cui Yehudah ha conquistato la sua intelligenza. Sono pronomi a cui dare importanza perché non cadono nella parola conclusiva del verso e quindi non sembrano necessari soltanto alle già notate

²³⁹ L'imperfetto indica appunto un'azione incompleta o in corso. In questo caso, confrontandomi anche con le precedenti traduzioni, ho scelto di renderlo attraverso l'indicativo futuro italiano.

²⁴⁰ Mia traduzione.

²⁴¹ L'aspetto paterno dell'insegnamento è dato dalla connotazione del padre come guida (מורי, morevi), mentre quello legato alla tradizione ebraica dall'attribuzione al padre del titolo di maestro (רבי, rabbi).

esigenze di rima dell'elegia. La stessa citazione biblica dalla *Genesi* 48, 22 dell'arco e della spada del distico 108 ben introduce alla fierezza dei distici successivi, quelli in cui Yehudah, come abbiamo visto, narra della frequentazione delle *case degli studi* dei cristiani e della sua imbattibilità e superiorità nella conoscenza e nell'anima. È chiaro quindi come l'autore dell'elegia parli del suo sapere e del concepimento dei suoi scritti come del risultato di un superamento della concezione sapienziale paterna – che non significa in alcun modo rifiuto di questa eredità – e come del frutto di un confronto con i suoi contemporanei cristiani, rispetto ai quali, come a quelli ebrei della sua generazione, egli rivendica, come già molti umanisti prima di lui, la propria originalità ed eccellenza.

Ritengo sia necessario qui sottolineare che il forte tono di polemica che connota i distici dal 98 al 115 non sembra in alcun modo rivolto esclusivamente ai suoi contemporanei cristiani, come leggono, a favore di una lettura del testo che evidenzia l'intento di dichiarare la superiorità dell'*hebraica veritas*, alcuni interpreti dell'opera di Yehudah, come Angela Guidi²⁴² e in parte Giuseppe Veltri²⁴³. Infatti, in questo passaggio dell'elegia, relativo alla sua formazione e alle sue conoscenze acquisite, Yehudah fa esplicito riferimento soltanto alla propria capacità eristica definendo la sua superiorità non solo nei confronti di quei cristiani che incontrò nelle *case dei loro studi*, ma anche nei confronti degli intellettuali ebrei della sua stessa generazione.

Così infatti leggiamo:

²⁴² V. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp. 305-306.

²⁴³ V. Giuseppe VELTRI, *Philo and Sophia: Leone Ebreo's Concept of Jewish Philosophy*, in David B. RUDERMANN e Giuseppe VELTRI (eds.), *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 60–63 e ID., *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 68-72.

110. E andai nelle case dei loro studi
e non vi fu alcuno che provò a competere con me.

[...]

113. Ho un'anima oltremodo più meravigliosa
delle anime dei figli della mia miserabile generazione²⁴⁴.

A proposito invece del problema della continuità patrilineare del suo sapere, è molto interessante il termine con cui Yehudah connota la sua conoscenza, ossia וחוכמה (tebunot / ve-hod de 'i ve-ḥokhmah). È stato ampiamente discussa la teoria proposta da Angela Guidi secondo la quale i *Dialoghi d'amore* debbano essere letti anche alla luce della *Telunah 'al-ha-zeman*, come cioè un'eredità per il figlio perduto. Secondo la studiosa infatti il fulcro dell'elegia sono la conversione del figlio e la disperazione per l'interruzione della catena sapienziale che dal padre Yitshaq derivava. Così nei *Dialoghi* Guidi interpreta le due figure protagoniste, Filone e Sofia, rispettivamente come l'immagine della sapienza salomonica ebraica e la rappresentazione della filosofia greca e legge l'aporeticità dei *Dialoghi* come l'impossibilità di sussumere il pensiero razionale alla conoscenza della fede divina, della quale, secondo Guidi, Yehudah vuole affermare la superiorità. Quindi spiega tale irrealizzabilità allegoricamente: Yehudah, il sapiente ebreo, non può ricongiungersi al figlio convertito e riportarlo alla fede ebraica. Tuttavia, oltre al fatto che ci sono diversi indicatori nel testo del componimento poetico che fanno pensare che il tema principale sia l'esilio del figlio e la sua lontananza piuttosto che l'irreversibilità della conversione, manca nella poesia, così come nei *Dialoghi*, come mostrerò in seguito, ogni opposizione tra fede e ragione e tra il sapere ebraico

²⁴⁴ Mia traduzione.

d'origine divina inteso come חוכמה (*hokhmah*) – il corrispettivo di *sapientia* e σοφία – e la filosofia di origine pagana. Tanto che, anche a un'analisi superficiale dei *Dialoghi d'amore*, Yehudah attribuisce al personaggio femminile, cioè a colei che nella prospettiva di Guidi dovrebbe rappresentare la filosofia greca, cioè la saggezza straniera, il nome di Sofia. Non a caso, Yosef Solomon del Medigo (1591-1655) in una lettera indirizzata a Zerah ben Natan de Troki (1578-1657/1658), parlando dei *Dialoghi d'amore*, traduce il nome di Sofia con *Hokhmah*²⁴⁵. Questa traduzione, riportata dalla stessa Guidi, è tuttavia spiegata dalla studiosa ammettendo in questo contesto una certa ambiguità del termine *hokhmah*, che può indicare la sapienza nel senso di un sapere alto, teoretico o contemplativo, ma anche la scienza o in generale un sapere depositato e quindi nel caso di Sofia la sapienza filosofica che si trova a un rango più basso rispetto alla sapienza d'origine divina²⁴⁶. Il custode della vera *hokhmah*, intesa cioè come il sapere della fede ebraica, è nei *Dialoghi* Filone, nel cui nome tradotto in ebraico la studiosa ricerca le tracce linguistiche di quella vera sapienza²⁴⁷, mentre nell'elegia sarebbe rappresentata dallo stesso Yehudah.

²⁴⁵ V. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp. 126-127. La lettera compare nel *Melo hofnayim* di Yosef Solomon del Medigo (1591-1655) nell'edizione curata da Abraham Geiger a pagina 21.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ La questione del nome del personaggio maschile dei *Dialoghi*, Filone, inteso come immagine e nome speculare dell'autore dei *Dialoghi*, Yehudah, è piuttosto complessa in Guidi. La studiosa infatti ritiene che dietro la scelta del nome di Filone si celi un chiaro intento di carattere speculativo da parte di Yehudah. Secondo l'ipotesi interpretativa dell'opera di Yehudah avanzata da Guidi infatti nel personaggio maschile dei *Dialoghi*, Filone, non mancherebbero i riferimenti, in virtù del nome stesso del personaggio una volta tradotto in ebraico, a Filone Alessandrino stesso – che come il Filone letterario dei *Dialoghi* sarebbe platonico e mosaico – e quindi a Salomone. Aspetti questi che fanno del Filone dei *Dialoghi* all'interno della dialettica dei *Dialoghi* stessi, secondo l'ipotesi ermeneutica avanzata da Guidi, l'immagine della sapienza salomonica o ebraica e quindi di un rapporto privilegiato con il divino. Tuttavia, tali sfumature salomoniche del personaggio maschile dei *Dialoghi* sarebbero state messe in luce soltanto dai lettori dei *Dialoghi* di fede e cultura ebraica della seconda metà del sedicesimo secolo, quali Azariah de' Rossi (c. 1511-1578) e Yosef Solomon del Medigo, che, congiuntamente ai *Dialoghi*, riscoprirono l'opera di Filone d'Alessandria. Il Filone dei *Dialoghi* è infatti tradotto con *Yadid* e con *Yedidyah*. *Yadid* è il nome con cui Yosef Solomon del Medigo traduce Filone in una lettera in cui parla dell'opera di Yehudah ed è un termine biblico

Ciò che è interessante in questo contesto non è solo che nei *Dialoghi* è Sofia a portare il peso di un nome importante, ma anche che, se deve porsi un nesso tra i *Dialoghi d'amore* e la *Telunah 'al-ha-zeman* in relazione ai distici 97-115, Yehudah, di cui il Filone dei *Dialoghi* per Guidi sarebbe l'immagine speculare, connota il proprio sapere nell'elegia non soltanto come חוכמה (*hokhmah*) ma, attraverso un termine al plurale, come תבנות (*tebunot*), splendore di דעי וחוכמה (*de'i ve-hokhmah*). La parola תבונה (*tebunah*) indica specificatamente l'atto o la facoltà del giudizio, del ragionare e l'oggetto della comprensione, ma persino la personificazione del discernimento ossia il maestro²⁴⁸ e quindi, per estensione, sta per l'intelligenza, la maestria, il talento, il sapere razionale, mentre דע (*de'a*) e

carico teologicamente perché è utilizzato per descrivere la stessa Israele come popolo prediletto appunto da Dio. *Yedidyah* invece è un nome proprio, uno dei tanti attribuiti a Salomone dalla tradizione biblica e in cui risuona, ancora una volta, l'aspetto dell'essere amato o prediletto da Dio. Il nome *Yedidyah* compare ancora una volta, molto più tardi, con Azariah de' Rossi, che fu il primo a sceglierlo per tradurre il nome di Filone dei *Dialoghi* in riferimento a Filone d'Alessandria. Questa traduzione per Guidi pone in evidenza una somiglianza tra il Filone dei *Dialoghi*, il Filone storico e Salomone e l'idea di un rapporto privilegiato con Dio e con la sapienza di derivazione divina, cioè con quella vera sapienza che è la *hokmah*. In questo contesto, Guidi ricorda la disputa medioevale circa l'attribuzione ora a Filone d'Alessandria, ora a Salomone del *Libro della Sapienza*, inserendola nel significato implicito del nome scelto da Yehudah per il suo personaggio maschile. Tuttavia, ogni riferimento linguistico ebraico a Filone Alessandrino esplicitamente voluto da parte di Yehudah appare piuttosto anacronistico rispetto all'opera di Abarbanel, in quanto le opere di Filone vennero riscoperte più tardi nella tradizione di pensiero ebraico, proprio con Azariah de Rossi. Un ulteriore sfumatura sapienziale di carattere salomonico nel Filone dei *Dialoghi* si nasconderebbe, secondo Guidi, anche nel richiamo del suo nome ebraico *yadid-Yedidyah* alla tradizione qabbalistica e al nome di Dio *Yah*, associato nell'albero delle *sefirot*, le strutture archetipe della realtà, alla seconda *sefirah*, cioè appunto *Hokmah*. Tuttavia, Guidi nota che la tradizione qabbalistica identifica la sapienza di Salomone come una piccola *hokmah*, identificata con l'ultima *sefirah Malkhut* o *Shekinah*. Sui rimandi qabbalistici in generale bisogna prestare cautela, in quanto nel testo dei *Dialoghi* vi è un unico riferimento esplicito a una sola teoria qabbalistica, quella dei cicli cosmici, che in realtà interessò ampiamente molti contemporanei cristiani di Yehudah, tra cui certamente Giovanni Pico. Per approfondimenti, v. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp.125-140, ID., *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique*, cit.; ID., *Chokhmà e filosofia: i Dialoghi d'amore di Yehudà Abravanel nella cultura del rinascimento*, in «La rassegna mensile di Israel», 73 (2007), n. 3, pp. 1-27 e ID., *Sofia e i suoi dubbi: l'immagine della filosofia nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, in Giulio D'ONOFRIO, *The Medieval Paradigm: Religious Thought and Philosophy*, Papers of the International Congress (29 October – 1 November 2005, Rome), Turnhout, Brepols, 2012, pp. 843-874.

²⁴⁸ L'utilizzo del termine come atto, facoltà o oggetto del giudizio è attestato in tantissimi passi della *Bibbia*, dal *Deuteronomio* a *Isaia* ai *Proverbi*. L'uso di questa parola come *insegnante* è attestato in *Proverbi* 8, 11.

חוכמה (*hokhmah*) designano in maniera più indifferenziata la sfera sapienziale, solitamente traducibili rispettivamente come *sapere* o *conoscenza*, cioè un sapere di derivazione esperienziale, e *sapienza*. Dunque l'autore stesso dell'elegia descrive la propria intelligenza come *tebunot* e come lo splendore di דעי וחוכמה (*de'i ve-hokhmah*), cioè un sapere intelligente che è conoscenza e sapienza, raggiunto tramite il discernimento e il ragionamento, la *ratio*, in un percorso filosofico che, pur originandosi dalle radici paterne e quindi dalla tradizione ebraica di cui il padre sarebbe custode, da esso si allontana – risultando così già interrotta quella catena sapienziale patrilineare proposta da Guidi –, avvicinandosi, tramite una precisa scansione formativa, cioè attraverso le dispute universitarie e lo studio del platonismo, a Dio. Piuttosto quindi i distici dal 106 al 115 dell'elegia sembrano preannunciare quello che ritengo sia il fondamento teoretico dei *Dialoghi d'amore*, ossia l'itinerario ficiniano di una *deificatio hominis* dai caratteri universali in virtù di una *ratio* che accomuna gli uomini «non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus»²⁴⁹, in cui viene a cadere ogni opposizione tra *religio*, che si fa *docta*, e *philosophia*, che si fa *pia*:

106. A te sono destinati le mie intelligenze,

lo splendore del sapere e della sapienza che sono ospitati in me.

107. Una parte di esse [delle mie intelligenze] mi vengono in eredità dal

[padre mio istruttore,

che è l'insegnante degli insegnanti, lui mia guida e maestro.

108. E una parte è il guadagno delle mie fatiche,

l'ho conquistata con il mio proprio arco e la mia propria spada.

109. E in tale profondità furono i miei pensieri che i saggi

²⁴⁹ [Marsilio FICINO], *Marsilij Ficini Florentini in Commentaria Platonis ad Laurentium Medicem virum Magnanimum. Prooemium*, in ID., *Opera*, p. 1128.

di Edom furono ai miei occhi cavallette.

110. E andai nelle case dei loro studi

e non vi fu alcuno che provò a competere con me.

111. Vincerò tutti quelli che si alzeranno contro di me

e soggiogherò e arresterò coloro che discuteranno con me.

112. E chi dunque troverebbe il cuore di presentare

il fondamento della creazione e il fondamento del carro e dell'auriga a

[me?

113. Ho un'anima oltremodo più meravigliosa

delle anime dei figli della mia miserabile generazione.

114. Ho una forma nella forza della sua roccia fortificata,

imprigionata e incatenata all'interno del mio carcere.

115. E una volta finita, essa si eleverà sulla sua scala,

desiderando io di alzarmi su sopra il mio gradino²⁵⁰.

Un itinerario in cui è risultato quindi essenziale il confronto con la comunità cristiana. Un confronto che si è dato, come vedremo analizzando il testo, innanzitutto con le fonti platoniche e poi con le opere degli interpreti di Platone. È infatti indiscutibile – e ciò emerge anche dal puntuale riferimento al mito dell'auriga al distico 112 della *Telunah* – che Yehudah dovesse aver consultato o dovesse possedere una delle copie manoscritte o una delle copie stampate dell'opera di traduzione di Marsilio Ficino dei dialoghi platonici. Prendendo infatti in considerazione i *Dialoghi d'amore* stessi, come dimostrerò ampiamente in seguito, è evidente che Yehudah abbia volgarizzato interi passi tanto delle traduzioni ficiniane dei dialoghi platonici quanto degli *argumenta* dall'edizione delle traduzioni di Ficino del 1484 o del 1490 – che di fatto, *errata corrige* esclusa, sono identiche. Un fatto che comporta di conseguenza la necessità di formulare una tesi secondo cui l'autore dei *Dialoghi* abbia lavorato con l'opera ficiniana di

²⁵⁰ Mia traduzione.

traduzione e commento alla mano. La prima traduzione dell'*opera omnia* di Platone è infatti di Marsilio Ficino, pubblicata, con gli *argumenta* premessi a ciascun traduzione dei dialoghi e con il *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, nel 1484 a Firenze in 1025 copie²⁵¹ e poi ristampata, corretta, nel 1491 a Venezia²⁵². Tuttavia, come ampiamente dimostrato da James Hankins, non solo circolò una versione manoscritta della traduzione ficiniana prima della sua stampa, ma già prima del lavoro di Ficino non mancarono delle traduzioni parziali dell'opera di Platone, di cui in particolare bisogna ricordare quelle – ampiamente utilizzate dallo stesso filosofo di Figline – di Leonardo Bruni (ca. 1370-1444), che si dedicò ad alcuni dei dialoghi di Platone (*Fedone*, *Gorgia*, *Apologia di Socrate*, *Critone* e *Epistole*, parte del *Fedro* e parte del *Simposio*), la traduzione del greco Manuele Crisolora (1350-1415) in collaborazione con Uberto Decembrio (1350-1427) della *Repubblica*, le traduzioni delle *Leggi*, dell'*Epinomide* e del *Parmenide* di Giorgio di Trebisonda (1395-1472/1473) – importanti nel dibattito con il cardinale Besilio Bessarione (1402-1472) –, le traduzioni del *Lisia* e della *Repubblica* di Pier Candido Decembrio (1399-1477), già revisore di quella del padre Uberto e del Crisolora, e quella ancora della *Repubblica* di Antonio Cassarino (1379-1444), nonché alcune traduzioni minori di Cencio de' Rustici (ca. 1390-1445 ca.), Rinuccio d'Arezzo (ca. 1390-1457 ca.) e Francesco Filelfo (1398-1481)²⁵³.

²⁵¹ [Marsilio FICINO], *Opera Platonis latine Marsilio Ficino interprete*, Impressum Florentie per Leonardum Venetum [Lorenzo d'Alopa] [et apud s. Jacobum de Ripolis], [1484]. La data di stampa, assente nel colophon, è stata fissata da Paul O. KRISTELLER, *The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484)*, in Erna HILFSTEIN, Pawel CZARTORYSKI e Frank D. GRANDE (eds.), *Science and History, Studies in honor of Edward Rosen*, Varsavia, Polish Academy of Sciences Press, 1978, pp. 25-36.

²⁵² [Marsilio FICINO], *Opera Platonis latine Marsilio Ficino interprete [A]*, Impressum Venetiis per Bernardinum de Choris de Cremona et Simonem de Luero impensis Andree Toresani de Asula, 13 Augusti 1491.

²⁵³ L'argomento è oggetto dello studio di James HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1990, che rimane fondamentale in merito alle traduzioni

Certamente la traduzione ficiniana dei dialoghi di Platone, così come la *Theologia platonica de immortalitate animorum*²⁵⁴, circolò a Napoli ben dieci anni prima che Yehudah componesse la sua *Telunah 'al-ha-zeman* e le opere di Ficino furono di interesse anche per Ferrante I d'Aragona, che, come il padre, fu mecenate e promotore dell'umanesimo napoletano. Infatti, una versione manoscritta della traduzione ficiniana di Platone – attualmente conservata alla British Library –, probabilmente copiata dal testo a stampa, era di proprietà della biblioteca aragonese di Napoli, copiata tra il 1491 e il 1493 dal bibliotecario regio, Pietro Ippolito di Luni, che fu al servizio della casata d'Aragona tra il 1474 e il 1494, e finemente miniata per lo stesso sovrano Ferrante I, a cui la trascrizione a mano è infatti dedicata²⁵⁵. Si consideri inoltre che il neoplatonismo non fu certo estraneo agli ambienti culturali extrauniversitari strettamente legati alla corte aragonese, quale quello dell'Accademia Pontaniana²⁵⁶. Come è innegabile infatti la simbiosi tra la corte aragonese e lo Studio napoletano, così lo è quella tra i sovrani e l'Accademia Pontaniana, i cui «members [...] were in the service of the Aragonese government,

umanistiche di Platone e a cui rimando per approfondimenti. Da ricordare anche Sebastiano GENTILE, *Il ritorno di Platone, dei platonici e del "corpus" ermetico*, in Cesare VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 193-228.

²⁵⁴ Cfr. *infra*, p. 93, nota 256.

²⁵⁵ Si tratta del ms. Harley 3481, a cui è legato il ms. Harley 3482, che contiene la copia manoscritta, sempre per mano di Pietro Ippolito Lunense, della *Theologia platonica de immortalitate animorum* di Marsilio Ficino, entrambi di proprietà aragonese fino alla fine del sedicesimo secolo. V. Paul Oskar KRISTELLER, *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*, vol. IV *Accedunt alia itinera II: Great Britain to Spain*, London-Leiden, The Warburg Institute-Brill, 1989, p. 172. Il ms. Harley 3481 è catalogato e descritto anche da James HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, cit., p. 695. Molti libri facenti parte della biblioteca furono poi partati in Francia a seguito delle due invasioni francesi e poi in Spagna dopo che nel 1503 il regno di Napoli divenne un vicereame spagnolo. Per il bibliotecario regio e la biblioteca aragonese del periodo, v. Tammaro DE MARINIS, *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona*, vol. II, Milano, Hoepli, 1947, pp. 258-305.

²⁵⁶ Per una ricostruzione storica dell'Accademia rimando al recentissimo studio di Shulamit FURSTENBERG-LEVI, *The Accademia Pontaniana. A Model of Humanist Network*, Leiden, Brill, 2016.

in Naples and in Southern Italy, some as secretaries, diplomats, or other political roles, and others as tutors of various members of the royal family»²⁵⁷.

Quindi, in considerazione di quanto finora ricostruito dei rapporti tra Yehudah e i sovrani aragonesi e considerando l'immagine stessa che dell'autore dei *Dialoghi* ci restituisce l'ambasciatore veneziano Giovanni Badoer, è impossibile affermare che Yehudah fosse alieno al *milieu* umanistico napoletano, nel quale deve aver maturato una comunanza di interessi con quegli intellettuali della corte aragonesa per il platonismo – ovviamente molto più marcato e fine in Yehudah, in quanto filosofo, che nei letterati della cerchia di Pontano –, per la cultura mitopoietica pagana – altro elemento che tornerà preponderante nei *Dialoghi* –, per una prosa fatta di allegorie e metafore – che fa dei *Dialoghi*, come spiegherò in seguito, una teologia poetica – e per uno spiccato interesse per le questioni astrologiche²⁵⁸. Questo non vuole necessariamente significare che Yehudah fosse un membro di un'accademia quale quella di Giovanni Pontano, nelle cui liste di *sodales* e *amici* non compare²⁵⁹, ma

²⁵⁷ Ivi, p. 52.

²⁵⁸ Due attente e accurate analisi degli elementi astrologici dei *Dialoghi* è data da Angela GUIDI, *L'astrologia nei Dialoghi d'amore*, in Ornella POMPEO FARACOVÌ (a cura di), *Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, Atti del Convegno di Studi (14-15 settembre 2001, Firenze), Sarzana, Agorà, 2004, pp. 39-62 e da João J. VILA-CHĂ, *Amor Intellectualis*, cit., pp. 376-399. In particolare, Yehudah sembrerebbe conoscere il *Centiloquium* pseudo tolemaico, già tradotto da Giovanni di Trebisonda, commentato nel *Commentationes in centum sententiis Ptolemaei* dallo stesso Giovanni Pontano, che fu autore di altri testi in materia astrologica, quali l'*Urania*, un poema in versi, e i trattati *De rebus coelestibus*, *De meteororum liber* e *De Luna*. Angela Guidi ha proposto un'interessante lettura astrologica dei distici 86-88 dell'elegia *Telunah 'al-ha-zeman*, dove Yehudah riflette sull'attesa che lo attanaglia di rivedere il figlio lontano utilizzando le metafore dell'orsa e del tempo come saetta, cercando di rintracciare l'utilizzo di figure astrologiche nella poesia e nella tradizione filosofica ebraica medievale: v. Angela GUIDI, *C'è un passaggio astrologico nel Lamento sul tempo di Leone Ebreo?*, in «Bruniana e Campanelliana» 9 (2003), n. 2, pp. 503-509.

²⁵⁹ Shulamit FURSTENBERG-LEVI, *The Accademia Pontaniana. A Model of Humanist Network*, cit., pp. 46-85. Credo sia difficile che Yehudah potesse aderire attivamente come membro all'Accademia Pontaniana non solo perché non è attestato, ma anche a causa del permanere di discriminazioni nei confronti degli ebrei. Similmente si esprime così anche Giuseppe Veltri, sebbene lo studioso interpreti in questo senso il distico 110 dell'elegia *Telunah 'al-ha-zeman*. Secondo Veltri infatti l'espressione *case degli studi* indicherebbe, come per Gebhardt, l'Accademia Platonica fiorentina e l'Accademia Pontaniana. In particolare Veltri interpreta in questi termini la seconda parte del distico 110, nel quale Yehudah dichiara di non aver trovato nessuno con cui dibattere. Invece di leggere il verso in questione come una dichiarazione di superiorità della propria statura intellettuale da parte

piuttosto che abbia frequentato quegli stessi intellettuali in ambienti quali ad esempio la corte e l'università con i quali è Yehudah dovette certamente avere, come abbiamo visto sulla base dei documenti prevenutici, una certa familiarità. Non vi è dubbio infatti che Yehudah sia stato profondamente influenzato da quel *milieu* culturale come dimostrano gli stessi distici 106-115 della *Telunah 'al-ha-zeman* nei quali Yehudah espone liricamente l'insieme della sua sapienza, il suo percorso formativo e le sue conoscenze filosofiche in materia di platonismo²⁶⁰, arrivando infine a scrivere un'opera, quale sono i *Dialoghi d'amore*, nettamente influenzata dal pensiero neoplatonico di Marsilio Ficino, Giovanni Pico e Francesco Cattani da Diacceto, che divennero, attraverso le loro stesse opere, i suoi principali interlocutori. Un'opera, così come il suo autore, che dimostra chiaramente l'esistenza di un'asse culturale fatto di scambi, passaggi e movimenti di idee, di

dell'autore dell'elegia, Veltri interpreta il verso come un'ammissione di solitudine dell'autore, impossibilitato a dibattere, in quanto escluso dagli ambienti culturali cristiani. Tuttavia, abbiamo visto che questo tono di sfida segue tanto nei versi successivi e immediatamente precedenti quanto, in realtà, nei *Dialoghi* stessi, dove Yehudah arriva ad ammettere di aver parlato dell'amore più universalmente dello stesso Platone. Per approfondimenti sulle relazioni tra intellettuali ebrei e accademie in Italia, v. Giuseppe VELTRI, *Le accademie Italiane e gli ebrei*, in Giuseppe VELTRI e Evelien CHAYES (a cura di), *Oltre le mura del ghetto. Accademie, scetticismo e tolleranza nella Venezia barocca. Studi e documenti d'archivio*, Palermo, New Digital Press, 2016, pp. 15-36 e in particolare pp. 28-31. Per l'interpretazione di quel passaggio della *Telunah 'al-ha-zeman*, v. ID., *Philo and Sophia: Leone Ebreo's Concept of Jewish Philosophy*, cit., pp. 60-63 e ID., *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, cit., pp. 68-72.

²⁶⁰ Fabrizio Lelli invece, pur affermando l'impossibilità di dimostrare l'adesione di Yehudah, come quella di altri intellettuali ebrei del tempo, all'Accademia Pontaniana, ritiene che sia possibile ipotizzarla indirettamente. Lo studioso sottolinea infatti i rapporti tra l'editore dell'edizione parziale dei *Dialoghi d'amore* del 1535, contemporanea all'*editio princeps*, Leonardo Marso e alcuni membri dell'Accademia Pontaniana, e il dedicatario e committente della medesima, il vescovo Bernardino Silveri Piccolomini, ma su questo argomento mi riservo di tornarci nel prossimo capitolo. Lelli più in generale sottolinea quella stessa comunanza di intenti che ho cercato di mettere in luce in queste pagine tra Yehudah e gli uomini della Napoli di inizio sedicesimo secolo, arrivando a tracciare influenze e relazioni dirette tra l'ambiente ficiniano fiorentino e quello napoletano pontaniano e ponendo Yehudah alla confluenza di queste due tradizioni. Per approfondimenti, v. Fabrizio LELLI, *Intellettuali ebrei e Accademia Pontaniana: alcune considerazioni alla luce di due recenti pubblicazioni*, in «Sefer yuhasin» 5 (2017), pp. 159-169. Certamente è impossibile dubitare di alcuni legami e delle chiare influenze tra i due *milieu* culturali, sebbene sia necessario sottolineare, al di là delle dovute comunanze, le evidenti differenze, chiaramente messe in luce già da Shulamit Furstenberg-Levi: v. Shulamit FURSTENBERG-LEVI, *The Accademia Pontaniana*, cit., pp. 87-124.

testi e di lettere che da Napoli, passando per Roma e Firenze, arrivò fino a Venezia tra il quindicesimo e il sedicesimo secolo.

I.9. Da Barletta a Venezia: Yehudah come ha-ḥakham ha-kollel

Dopo la lettera di Federico I a Yehudah e Yitshaq a Barletta del 10 maggio 1501, non abbiamo notizie di nessuno dei due fino al 1503, quando quest'ultimo si trasferì a Venezia, probabilmente per ricongiungersi al figlio Yosef²⁶¹. Non è chiaro se gli Abarbanel siano rimasti nella città di Barletta, che divenne qualche mese dopo il maggio 1501 la roccaforte delle milizie spagnole guidate dal *gran capitán* Gonzalo Fernández de Cordova, che, rientrato in Spagna dopo aver liberato Napoli nel 1496 dall'esercito di Carlo VIII, tornò nella penisola italiana già nel 1500. La città fu assediata dall'estate del 1502 e per quanto i rapporti tra il *gran capitán* e la famiglia Abarbanel dovessero essere stretti – Yosef, il nipote e genero di Abarbanel, raggiunse il capitano spagnolo a Messina il 6 febbraio 1501²⁶² –, è pur possibile che gli Abarbanel non siano rimasti in quei mesi a Barletta, ma piuttosto che fossero a Monopoli sotto il dominio veneziano.

Non si hanno notizie certe di Yehudah fino al 1503/1504, data che dovrebbe corrispondere alla composizione della *Telunah 'al-ha-zeman* e al 1504/1505, periodo in cui sembrerebbe essere a Venezia dal padre. La maggior parte degli studiosi ha ritenuto che, dopo la sconfitta dei francesi a Cerignola inflitta da Gonzalo Fernández de Cordova nel 1503, la definitiva presa degli spagnoli del regno di Napoli e la riduzione di esso a vicereame della Spagna, amministrato dallo

²⁶¹ La testimonianza dell'anno e il motivo d'arrivo deriva dalla biografia di Baruch Uzziel Forti (Hesqeto) su Yitshaq. Sicuramente Yitshaq visse a Venezia in quegli anni fino alla sua morte, avvenuta nel 1508/1509. Cfr. nota 141.

²⁶² Nicola FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, cit., p. 215. Sull'identificazione di Yosef con il nipote-genero di Yitshaq, v. Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*, cit., p. 79.

stesso Gonzalo dal 1504 al 1506, Yehudah rientrasse a Napoli per seguire il *gran capitán*, prima di raggiungere il padre a Venezia attorno al 1505 e poi ancora nel 1507. Tutti le biografie di Yehudah, persino le più recenti di João J. Vila-Chã e Angela Guidi, riportano infatti che Yehudah fu medico personale dello stesso Gonzalo già a partire dal suo arrivo a Barletta e che «sans doute l’accompagne-t-il dans les déplacements nécessaires au déroulement de sa campagne militaire»²⁶³. Carl Gebhardt aveva già rafforzato questa ipotesi sulla base di una dichiarazione del padre in uno scambio epistolare con l’intellettuale cretese Saul Cohen Ashkenazi e del distico 79 della *Telunah ‘al-ha-zeman*, dove Yehudah si riferisce a un sovrano che fu per lui suo *benefattore* (מטיבֵי) e che dallo studioso tedesco in poi è solitamente indentificato con lo stesso Gonzalo Fernández de Cordova, all’epoca della stesura dell’elegia già vincitore sui francesi se non addirittura viceré di Napoli²⁶⁴. Nel distico 79, l’autore della poesia afferma di essersi recato dal suo re, il suo benefattore, lasciando la moglie, spinto dall’intollerabile pianto della donna per la perdita del figlio. Tuttavia, il passaggio in questione, dal distico 79 al distico 80, non ha alcun chiaro riferimento temporale inserendosi soltanto tra versi in cui Yehudah piange la lontananza dal figlio riparato in Portogallo nel 1492.

Infatti leggiamo:

79. *La lascia e andai a servire
il volto del mio re, che Dio mi dette come mio benefattore.*
80. *E così vagai e non trovai riposo e mi spostai*

²⁶³ Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., p. 20.

²⁶⁴ Sull’identificazione del sovrano descritto come benefattore di Yehudah al verso 79 tornerò nelle pagine successive. Questa è l’identificazione di Pflaum, Gebhardt e Caramella: v. Hīram PERĪ (Heinz Pflaum), *Die Idee der Liebe Leone Ebreo*, cit., p. 82; Carl GEBHARDT, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, cit., p. 11 e Santino CAMELLA, *Nota*, cit., p. 399.

*vivendo in mezzo a Edom tra il popolo che mi infiamma*²⁶⁵.

Isaiah Sonne propone un'ipotesi alternativa rispetto a quella degli altri studiosi per gli spostamenti di Yehudah tra il 1503 e il 1504. Secondo lo studioso infatti è ben probabile che Yehudah si fosse recato nel 1503 subito a Venezia con il padre e tutta la famiglia e vi fosse rimasto fino al 1504, anno in cui, ricevuto un ipotetico invito di Gonzalo Fernández de Cordova, decise di recarsi nuovamente a Napoli: «Leone esitò, ma le lamentazioni della moglie lo indussero ad accettare l'invito e ad assentarsi da solo da Venezia, dove rimase la moglie in seno a tutta la famiglia»²⁶⁶. Tuttavia il riferimento alla separazione dalla moglie sembra qualcosa di concluso, temporalmente separato rispetto al momento della composizione dell'elegia, scritta attorno al 1503/1504 – quindi negli anni in cui teoricamente avrebbe dovuto recarsi da Gonzalo Fernández de Cordova, rievocando piuttosto il momento dell'abbandono del primogenito nel lontano 1492. Poiché i distici 79-80 si inseriscono esattamente nel cuore della lamentazione, ossia mentre Yehudah piange l'esilio e la lontananza del figlio, credo si possa piuttosto interpretare il riferimento al distacco della moglie non come un evento realmente accaduto, quanto nei termini di un'opposizione tra dovere familiare di cura e il richiamo sociale a prestare i suoi servigi lontano dal focolare domestico. Non solo, a ciò si aggiunga il tema, biblico e moderno al tempo stesso, della madre lasciata e della sua disperazione nei versi immediatamente precedenti (vv. 75-77), finemente analizzati da Nahum Slousch, che ne sottolinea gli accenti malinconici ripresi dalla poesia popolare²⁶⁷.

²⁶⁵ Mia traduzione.

²⁶⁶ Isaiah SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, cit., p. 31.

²⁶⁷ Nahum SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, cit., p. 5.

Considerando tutti questi elementi quindi, il re che Yehudah dice di esser andato a servire e che fu suo benefattore potrebbe piuttosto essere lo stesso Ferrante I del suo arrivo a Napoli, di cui il padre Yitšḥaq restituisce esattamente la stessa immagine, o forse Federico I, durante il cui regno, tra il 1496 e il 1501, certamente Yehudah dovette godere, come abbiamo visto dal dispaccio di Badoer, di una posizione sociale invidiabile.

Ad ogni modo credo che l'ipotesi avanzata da Sonne, cioè quella di un breve soggiorno veneziano già nel 1503, può trovare conferma, piuttosto che tra i versi 79-80, nella storia redazionale dell'elegia stessa non considerata in questo contesto da lui o da altri studiosi. Procediamo per gradi: innanzitutto sappiamo che Yehudah soggiornò sicuramente a Venezia tra il 1507 e 1509 e prima attorno 1505, in quanto a darcene testimonianza è lo stesso padre di Yehudah, Yitšḥaq, che doveva essersi recato a Venezia attorno al 1503. In quello stesso anno, cioè nel 1503, sappiamo che Yitšḥaq presentò al Consiglio dei Dieci una proposta di regolamento del commercio delle spezie con l'Oriente da sottoporre tramite una missione diplomatica al re portoghese, Manuele I, il cui regno si trovava a minare in quegli anni il dominio finora indiscusso della Repubblica di San Marco sulla via delle spezie dopo il viaggio marittimo di Vasco da Gama a Calcutta del 1498: un'azione diplomatica che, ben accolta e apprezzata dai membri del Consiglio, arrivò alla sua conclusione nel 1505 con un nulla di fatto²⁶⁸. Sappiamo anche che tra 1503/1503 Yehudah dovette comporre la sua elegia *Tehunah 'al-ha-zeman*. Più nello specifico, la data di composizione è ricavata dall'elegia stessa e con più esattezza dall'indicazione al distico 7 veniamo a sapere che sono venti anni che Yehudah non

²⁶⁸ V. David KAUFMANN, *Don Isaac Abrabanel et le commerce des épices avec Calicut*, «Revue des études juives» 38 (1899), pp. 145–48.

conosce riposo, in riferimento all'esilio della sua fanciullezza, quello portoghese, del 1483, dall'anno di nascita del figlio, che apprendiamo tra i distici 24 e 25 essere il 1491 in quanto aveva un anno di età all'epoca della cacciata degli ebrei dalla Spagna nel 1492, e dal riferimento al distico 42 all'età del figlio al momento stesso della composizione della poesia, cioè l'età di dodici anni:

7. Ed è per me da venti anni

che non conoscono calma i miei cavalli e il mio carro.

[...]

*24. All'età di un anno, ahimè, lo [mio figlio] rubò lontano da me
e lo portò via il destino, mio nemico e persecutore.*

25. Al tempo in cui furono scacciati i figli dell'esilio di Sefarad

[...]

*42. Già egli [mio figlio] ha dodici anni e ancora
io non l'ho veduto [...]²⁶⁹.*

Indicativamente quindi la data di stesura della *Telunah* è il 1503 o al più tardi l'inizio del 1504²⁷⁰. Il riferimento all'elegia in questo contesto non è casuale in quanto tra il componimento poetico e la missione diplomatica sembra esserci un collegamento. Gli studiosi della vita e dell'opera di Yehudah ritengono infatti che la ragione che ha portato l'autore dei *Dialoghi* alla composizione poetica dedicata al figlio, rifugiato in Portogallo nel 1492 e mai più riunitosi al padre – almeno fino al 1503 per le notizie a nostra disposizione –, sia proprio l'organizzazione della spedizione diplomatica in Portogallo per conto della Serenissima progettata da Yitshaq nel 1503. Si ritiene infatti che attraverso la missione veneziana sarebbe stato possibile per gli Abarbanel ricongiungersi con il figlio di Yehudah e portarlo

²⁶⁹ Mia traduzione.

²⁷⁰ Così anche per Nahum SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, cit., p. 4.

in Italia²⁷¹. Da questo pretesto sarebbe nata la poesia dedicata e indirizzata al figlio, che sembrerebbe rivelare nei toni l'aspettativa stessa del suo autore che il destinatario potesse leggerla²⁷². Se quindi consideriamo la preparazione della missione diplomatica veneziana in Portogallo come la ragione alla base della composizione stessa della *Telunah* e osserviamo che entrambi gli eventi si verificarono nel medesimo anno, possiamo anche ipotizzare che effettivamente Yehudah potesse trovarsi nel 1503 o all'inizio del 1504 con il padre a Venezia, rafforzando così l'ipotesi di Isaiah Sonne, che suggeriva il trasferimento sia di Yitshaq che di Yehudah dalla Puglia a Venezia nel 1503.

Ad ogni modo Yehudah non dovette risiedere in maniera stabile nella città lagunare. Di fatti dallo scambio epistolare del padre con il cretese di Candia Saul Cohen Ashkenazi (1470-1523) evinciamo che Yehudah dovesse recarsi soltanto per brevi soggiorni a trovare il padre. Le lettere, scritte due anni prima la morte di Yitshaq, tra il 1506 e 1507, sono particolarmente significative non solo perché sono tra le ultime testimonianze degli spostamenti di Yehudah, di cui a breve perderemo le tracce, ma anche perché, essendo lettere dal contenuto filosofico, ci aiutano nel tracciare il percorso di maturazione intellettuale dell'autore dei *Dialoghi d'amore*. Infatti Saul Cohen indirizza a Yitshaq dodici domande su alcune questioni

²⁷¹ Benzion Netanyahu nella sua biografia di Yitshaq riporta la notizia secondo cui lo stesso Yitshaq avrebbe proposto il genero, Yosef, ormai residente a Venezia e legato dai pregressi rapporti finanziari con il duca di Viseu di Portogallo, il defunto fratello del sovrano Manuele I giustiziato da Giovanni II nel 1485, come negoziatore della missione diplomatica stessa: V. Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*, cit., pp. 84-85. Tuttavia, la ricostruzione di Netanyahu non è solidamente documentata. Inoltre lo stesso Yosef Abarbanel residente a Venezia sembrerebbe piuttosto il secondogenito di Yitshaq. In generale, come si è visto, tende a esserci confusione in alcune ricostruzioni storiche tra i due Yosef. Per quanto riguarda invece la possibilità di un rientro in Portogallo con missione diplomatica del genero Yosef Abarbanel sul quale pendeva una condanna a morte in contumacia, emessa nel 1485, si consideri che Manuele I aveva permesso già nel 1496 il rientro degli esiliati membri della famiglia del duca Ferdinando III di Bragança, giustiziato dal sovrano Giovanni II nel 1483.

²⁷² È così anche per Raymond P. SCHEINDLIN, *Judah Abravanel to His Son*, cit., p. 191.

filosofiche. In particolare pone i suoi interrogativi non solo a Yitshaq, ma anche a suo figlio Yehudah, che chiama «mio fratello, esaltato, eminente, superiore, l'uomo universale (החכם הכלל, *ha-ḥakham ha-kollel*)»²⁷³, in grado di «quietare la mia anima e ristorare gli anni della mia vecchiaia»²⁷⁴. In realtà il ritratto intellettuale che Saul Cohen restituisce è molto più articolato, descrivendo anche quello che sembrerebbe di fatto il progetto di un'opera filosofica dai tratti ben precisi quali i *Dialoghi d'amore*. Infatti, il riferimento di Saul a un progetto di Yehudah che aspirava a esplorare i misteri dei tempi antichi per scioglierne le allegorie e le narrazioni fittizie disvelandone l'insegnamento nascosto sembra alludere esplicitamente al contenuto dei *Dialoghi d'amore*. In particolare, è la seconda parte della descrizione fatta da Saul Cohen a richiamare il contenuto dei *Dialoghi* perché i *figmenti* allegorici, che appartengono per Yehudah tanto alla narrazione poetica della mitologia e della cosmogonia classica quanto a quella degli antichi teologi, come Mosè, Platone e Salomone, di cui si rende necessario il disvelarne le «scienze sotto li cantici fabulosi e istoriografici»²⁷⁵, cioè i «secreti de la cognizione intellettuale dentro le scorze fabulose»²⁷⁶, sono una parte essenziale dei suoi *Dialoghi*. D'altra parte, nella prima parte della descrizione Saul prima afferma anche di aver saputo che Yehudah intende risalire il crinale della conoscenza filosofica fino al *Filosofo* e al suo *grande commento dell'Interprete*, affermazione che è stata letta dagli studiosi che hanno analizzato il passo, cioè da Pflaum,

²⁷³ Mia traduzione dal testo ebraico del passo delle *She'elot le-ha-hakham Shaul ha-Cohen* (le domande-risposta in forma epistolare tra Saul Cohen Ashkenazi e Yitshaq Abarbanel, pubblicate a Venezia nel 1574) raccolto da Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste XII*, 27, p. 23. Tutte le traduzioni che seguono tratte dalle delle *She'elot le-ha-hakham Shaul ha-Cohen* sono mie.

²⁷⁴ Mia traduzione.

²⁷⁵ *Dialoghi*, p. 97.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 96.

Gebhardt, Lesley, Vila-Chã e Guidi²⁷⁷, come un riferimento rispettivamente ad Aristotele, il Filosofo, e ad Averroè, il suo grande Commentatore:

*Ho sentito che alcuni dicevano che Yehudah si leverà all'inizio, attraverso ogni indagine teoretica, su una strada ascendente verso la casa delle conoscenze del Filosofo e delle sue radici, nel loro modo di scrivere e nella loro lingua, e del grande commento dell'Interprete delle sue affermazioni, delle sue teorie e delle sue dimostrazioni. E che, dopo queste cose, condurrà sé stesso su una meravigliosa strada, preziosa per conoscenza, che esplorerà i misteri (הידודת, *hiddot*) dei tempi antichi per comprendere l'allegoria (משל, *mashal*) e la parabola (מליצה, *melitsah*) che sono nelle mani di tutti gli uomini di Dio esperti della Torah [...]*²⁷⁸.

A tutti gli effetti, considerando che Saul Cohen Ashkenazi fu allievo di Elia del Medigo e pensatore averroista, sembrerebbe indubitabile che il *Filosofo* e il *grande commento dell'Interprete* siano rispettivamente Aristotele e Averroè, anche perché tradizionalmente nella filosofia medievale cristiana e araba l'appellativo di *Filosofo, sine nomine*, è attribuito proprio ad Aristotele. Interessante è piuttosto il passaggio, passato del tutto inosservato, di quanto segue al riferimento al Filosofo. Saul infatti specifica che Yehudah ha intrapreso lo studio non solo di Aristotele, ma anche delle *radici* del suo pensiero e che lo ha fatto *nel loro modo di scrivere* (ככתבם, *ke-ktavam*) e *nella loro lingua* (וכלשונם, *ve-ke-leshonam*). Rimane quindi da chiedersi a chi appartenga il modo di scrivere e la lingua nelle quali Yehudah legge e studia Aristotele e che cosa rappresentino le radici del pensiero dello

²⁷⁷ V. Hiram PERI (Heinz Pflaum), *Die Idee der Liebe Leone Ebreo*, cit., p. 150; Carl GEBHARDT, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, cit., pp. 27-28; Arthur LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, in David B. RUDERMANN (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York, New York University Press, 1992, p. 170–188; Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp. 30-34 e João J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis*, cit., pp. 226-227.

²⁷⁸ Mia traduzione.

Stagirita verso la cui conoscenza sembrerebbe indirizzarsi Yehudah, secondo quanto Saul Cohen ha sentito dire.

Credo non si possa dubitare che le radici del pensiero aristotelico siano per l'averroista cretese un evidente riferimento a Platone, al quale, pur essendo quasi del tutto ignorato nella tradizione ebraica maimonidea-aristotelica, era riconosciuto pienamente lo stato di maestro di Aristotele. Il silenzio sotto cui passa il nome del pensatore ateniese, ridotto a essere le radici del pensiero di Aristotele, è riconducibile al criticismo che sembra animare lo spirito dell'averroista cretese. Destinatario originale della *Behinat ha-Dat (Esame della religione)* di Elia del Medigo, di cui una delle parti più significative è la critica alle correnti mistiche (qabbalistiche) della tradizione culturale ebraica – interesse per le quali, assieme a quello per il platonismo, Elia, averroista radicale, mette in guardia lo stesso Giovanni Pico, suo allievo tra il 1480 e il 1486²⁷⁹ –, Saul Cohen Ashkenazi, come il maestro, sembra criticare e schernire uno studio di Aristotele e di Averroè, che giudica essere l'apice massimo nello studio della filosofia – come si deduce dall'immagine del percorso ascendente –, volto all'esplorare le radici dell'aristotelismo, *scilicet* il platonismo, e soprattutto volto allo sciogliere razionalmente le *hiddot* dei tempi antichi. Come sottolinea Arthur Lesley, che per primo evidenzia il tono critico del cretese, pur non notando la polemica anche nel passaggio della lettera relativo allo studio dell'aristotelismo e dell'averroismo²⁸⁰, «Peripatetcs, like Elijah del Medigo and his student, Saul Cohen Ashkenazi, would

²⁷⁹ Questo è documentato nella lettera, studiata e trascritta, da Giovanni LICATA, «*Magno in secta peripatetica*». Una nuova edizione commentata della lettera di Elia del Medigo a Giovanni Pico della Mirandola (Paris, BnF, ms. lat. 6508), in «*Schede Medievali. Rassegna dell'Officina di Studi Medievali*» 55 (2017), pp. 103-143.

²⁸⁰ Ugualmente, sulla scia di Lesley, si esprime così Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp. 30-34.

not consider rethorical discourse, pagan myths, and Plato to be a fit means of proving anything»²⁸¹.

È interessante notare, sempre nello stesso ignorato passaggio dell'epistola, Saul parli dello studio dell'aristotelismo e delle suo origini da parte di Yehudah *nella loro forma scritta e nella loro lingua*. Il pronome personale in forma suffissale adottato è qui quello della terza persona plurale, come si può osservare dai termini stessi – ככתבם, *ke-ktavam* e וכלשונם, *ve-ke-leshonam* –, per il quale non vi è un rimando esplicito nel testo²⁸². Come Yehudah nella sua *Tehunah 'al-ha-zeman* al distico 110 usa l'espressione בתי מדרשיהם (*batei midresheihem*), *case dei loro studi*, per riferirsi alle università dei cristiani, pur senza un esplicito riferimento a essi, o come Elia del Medigo nel suo *explicit* alla prima *Questione sull'intelletto* in ebraico – sopravvissuta alla prima versione latina²⁸³ – afferma di aver scritto i suoi trattati *De primo motore* e il *De efficientia mundi* «nella loro lingua [*sc.* in latino], presso le loro accademie e il luogo di incontro dei loro sapienti»²⁸⁴, sembra evidente come anche il riferimento di Saul alla *loro* forma di scrittura e allo *loro* lingua, non potendosi riferirsi alla lingua greca di Aristotele²⁸⁵ né tantomeno a quella araba di

²⁸¹ Arthur LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, cit. p. 185.

²⁸² Lesley traduce invece il passaggio in questione «in whatever language and writing» e così fa Guidi sul calco di Lesley «dans dans tous les textes et toutes les langues», ignorando così il pronome personale suffissale e il suo ruolo nell'interpretazione del passo: v. Arthur LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, cit. p. 185 e Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., p. 31.

²⁸³ Per il riferimento al manoscritto v. Giovanni LICATA, *Elia del Medigo sul problema della causalità divina. Un'edizione critica della Quaestio de efficientia mundi (1480)*, in «Medieval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali» 14 (2013), p. 60, nota 6.

²⁸⁴ Dalla traduzione di Giovanni LICATA, *Elia del Medigo sul problema della causalità divina. Un'edizione critica della Quaestio de efficientia mundi (1480)*, cit., p. 60.

²⁸⁵ Escludo che qui si riferisse alla lingua greca non solo perché Yehudah non doveva conoscere molto probabilmente la lingua, che non rientrò certo nella sua formazione ebraica, ma che difficilmente poteva aver compiuto in una sua probabile formazione medica universitaria italiana (si consideri anche che si servì delle traduzioni di Platone di Ficino in latino), ma anche e soprattutto perché altrimenti, se il riferimento fosse stato alla lingua di Aristotele, Saul avrebbe ricorso al pronome personale suffissale maschile singolare.

Averroè – delle cui opere il mondo ebraico disponeva ampiamente da tempo di tutte le traduzioni –, indichi piuttosto la lingua dei cristiani e con ogni probabilità la lingua latina. Questa affermazione rappresenterebbe un'ulteriore traccia della partecipazione di Yehudah alle comunità intellettuali cristiane del tempo e dello studio non solo del Platone latino, a cui ho già accennato, ma anche presumibilmente dell'Aristotele latino o, in senso più generico, dell'aristotelismo latino.

A conferma del sarcasmo del mittente di Candia è anche l'appellativo che dà a Yehudah all'inizio, «esaltato [...] l'uomo universale (החכם הכלל *ha-ḥakham ha-kollel*)»²⁸⁶, enfatizzato da quel sarcastico riferimento alla possibilità che Yehudah rassereni gli anni della sua vecchiaia rispondendo ai suoi quesiti filosofici, visto che Saul Cohen era un coetaneo di Yehudah. Angela Guidi ha dato attenzione alla definizione di uomo universale (*ha-ḥakham ha-kollel*), facendo di questa, nonostante i toni sarcastici del cretese, un riferimento all'immagine del sapiente salomonico e quindi un rimando a quello che la studiosa ritiene sia l'orientamento speculativo principale di Yehudah, che rifletterà nei suoi *Dialoghi d'amore*, cioè lo stabilire la priorità del modello salomonico di sapienza, di derivazione divina, su quella, speculativa, dei gentili e quindi dei cristiani²⁸⁷. È certo che in questo passaggio epistolare l'averroista di Candia rimandi alla figura del re Salomone per insistere sull'immagine del sapiente universale. Come infatti nota la stessa studiosa, i riferimenti nell'ebraismo rinascimentale al sovrano biblico come modello di uomo

²⁸⁶ Mia traduzione dal testo ebraico del passo delle *She'elot le-ha-hakham Shaul ha-Cohen* (le domande-risposta in forma epistolare tra Saul Cohen Ashkenazi e Yitshaq Abarbanel, pubblicate a Venezia nel 1574) raccolto da Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste XII*, 27, p. 23.

²⁸⁷ In particolare v. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp. 217-274, ID., *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique*, cit.; ID., *Chokhmà e filosofia*, cit.

universale in quanto giusto sovrano, astrologo, poeta, uomo delle arti liberali e maestro nel sapere teologico, sono numerosi e ricorrono in altri pensatori quali David Messer Leon, Yoḥanan Alemanno e lo stesso Yitṣḥaq Abarbanel²⁸⁸, rappresentando quell'ideale di sapere in grado di coniugare conoscenza divina e conoscenza razionale. Tuttavia, secondo Guidi, pur tutti influenzati dal medesimo ambiente filosofico italiano e dal ritorno di Platone, la risposta di Yehudah alla *vexata quaestio* del rapporto conflittuale tra fede e ragione, tra religione e filosofia, seguirebbe piuttosto l'ideale salomonico rielaborato dal padre nel suo commentario al libro dei *Re*, in cui si delinea una separazione tra i domini di filosofia e teologia, tra la conoscenza razionale o naturale e la conoscenza profetica o divina e quindi tra sapere pagano e sapere ebraico, riconoscendo i limiti del primo polo, dettati dalla natura umana stessa, e rivendicando la superiorità del secondo. A ben vedere, verrebbe a mancare in questa immagine l'ideale del re filosofo, di quell'uomo universale o *ha-ḥakham ha-kollel*, il cui sapere supera l'incompatibilità di filosofia e teologia facendo del sapere secolare un tassello nell'attualizzazione della vera vita religiosa – come appare nell'impostazione teoretica di David Messer Leon e di Yoḥanan Alemanno, che dimostrano l'aderenza del sapere d'origine pagano alla qabbalah, pur a conferma dei fondamenti e della superiorità dell'ebraismo²⁸⁹ – e in

²⁸⁸ L'opera di Yitṣḥaq Abarbanel è estremamente complessa e stratificata non solo a causa dell'immensa produzione tra opere di esegesi biblica, opere di carattere teologico e opere più squisitamente filosofiche, ma anche per il variegato retroscena culturale con il quale Yitṣḥaq si confrontò, da quello sefardita a quello italiano, strutturando una sua personale posizione filosofica-teologica che riprendeva tanto i temi dell'aristotelismo maimonideo quanto i temi qabbalistici e umanistici, ispirandosi tanto a fonti rabbiniche quanto a fonti della teologia cristiana. Nelle lettere a Saul Cohen Ashkenazi che vertano su questioni aristoteliche e maimonidee, Yitṣḥaq rispose con un eccentrico sincretismo e con combinazioni di fonti, arrivando a suggerire la corrispondenza tra le Idee platoniche e le *Sefirot* della tradizione qabbalistica. Per approfondimenti, v. Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., pp. 203-216 e Cedric COHEN SKALLI, *Entre assimilation et dissimulation, Don Isaac Abravanel (1437-1508)*, cit.

²⁸⁹ In particolare, per questa interpretazione del pensiero di David Messer Leone, v. Hava TIROSH-ROTHSCHILD, *In Defense of Jewish Humanism*, in «Jewish History» 3 (1988), n. 2, pp. 31-57. Per Alemanno, v. Arthur LESLEY, *Il richiamo agli "antichi" nella cultura ebraica fra Quattro e*

cui sembrerebbe consistere la critica sarcastica dell'averroista Saul Cohen. Quindi, sebbene la posizione di Yehudah a mio parere sarà nei *Dialoghi* più radicale rispetto a quella dei suoi contemporanei, come appunto David Messer Leon o il più anziano Yoḥanan Alemanno, e perciò molto più influenzata dalla riforma neoplatonica di Ficino, come dirò in seguito, bisogna innanzitutto considerare che, ancora all'epoca dello scambio epistolare tra il padre e Saul Cohen Ashkenazi, Yehudah non doveva aver ancora scritto o completato i suoi *Dialoghi d'amore*²⁹⁰. Di conseguenza, la critica del cretese, come d'altronde appare evidente da quel *sentito dire* che antepone alle sue dichiarazioni, poteva essere soltanto basata su quella che doveva essere la reputazione filosofica di Abarbanel tra gli intellettuali del tempo, che già evidentemente andava a farsi in materia di platonismo, e probabilmente anche in ambito accademico, se si tiene conto della della *Telunah 'al-ha-zeman* e del dispaccio di Baoder del 1501. Come discepolo di Elia del Medigo, Saul Cohen Ashkenazi nel suo dialogo con le comunità ebraiche italiane, quale appunto è lo scambio epistolare in questione, non poteva che rispondere, come il suo maestro nel *Behinat ha-Dat*, criticando quella tendenza che accomunava molti degli ebrei dell'Italia rinascimentale sul problema fede e ragione, sulla questione dell'introduzione delle arti liberali e sullo studio delle antichità classiche pagane. La provocatoria irrisione di Cohen è quindi una risposta alla diffusione del platonismo o di altre correnti definite solitamente come antirazionaliste, quali

Cinquecento, in Corrado VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia, vol. XI Gli ebrei in Italia, vol. II Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 385-409 e Fabrizio LELLI, *Introduzione*, in Yoḥanan ALEMANNI, *Hay ha-'olamim (L'immortale). Parte I: la retorica*, a cura di Fabrizio LELLI, Firenze, Olschki, 1995, pp. 1-55.

²⁹⁰ Arthur Lesley ritiene che la critica del cretese derivi da una lettura del testo dei *Dialoghi*, sostenendo la tesi di un'originale stesura in ebraico dell'opera e perciò la teoria del pubblico ebraico come originario destinatario del testo. Tuttavia dal testo della lettera, come si è visto dalla traduzione, emerge chiaramente la progettualità del lavoro di Abarbanel.

l'ermetismo e la qabbalah, in seno alle comunità ebraiche. È un ergersi a difesa, di fronte all'influenza dei circoli umanisti, dell'unicità della via della fede ebraica per scongiurare il pericolo della *reductio* dei precetti dell'ebraismo alla qabbalah o persino al platonismo. Infatti, come affermato da David Messer Leone, «Chiunque sia un *Ḥakham Kolel* esperto di tutte le scienze, così come di *Talmud*, è più degno di ricevere l'investitura rabbinica ("Semyḳah") di un semplice talmudista»²⁹¹. Dunque, l'*homo universalis* o *ha-ḥakham ha-kollel*, come potrebbe essersi definito lo stesso Yehudah non diversamente da come fecero altri pensatori per certi aspetti a lui vicini, come appunto David Messer Leon, rappresenterebbe la legittimazione agli occhi dell'averroista credete di un sapere antico, come la mitologia pagana e il platonismo nel caso di Yehudah o della qabbalah nel caso di David, e il preludio, che sembrerebbe per certi aspetti attuarsi nei *Dialoghi d'amore*, del superamento della subordinazione della ragione alla fede in nome di un sapere veramente universale, cioè di un sapere che è universale non solo perché è totale e unitario racchiudendo e sintetizzando in sé le conoscenze secolari e le conoscenze profetiche, ma anche perché è universalmente valido e legittimo tale da attuare una riforma della *religio* che si fa, sotto l'egida della *prisca theologia*, una dote universale e razionale di ogni uomo²⁹².

In questa stessa prospettiva è interessante anche la descrizione successiva che Saul Cohen fa non solo di Yehudah, ma anche dello stesso Yitṣḥaq, servendosi di un passo biblico dai *Proverbi*, *Prv* 30, 1-6. Il cretese infatti chiama i due Abarbanel Utiel e Ucal, come i personaggi di *Prv* 30, 1, paragonandoli poco dopo, in quanto

²⁹¹ Tratto dal *Sefer Kevod Ḥakhamim* di David Messer Leone, cit. in Arthur LESLEY, *Il richiamo agli "antichi" nella cultura ebraica fra Quattro e Cinquecento*, cit., p. 299.

²⁹² V. Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte Editore, 1999, pp. 41-42.

uomini formati ed esperti in ogni campo della conoscenza, alla luce dei cieli, di Orione e delle Pleiadi e della luna e del sole. Infatti possiamo leggere:

So che ogni cosa può essere fatta da voi come Itiel e Ucal e che non vi è impossibile nulla che pertenga il campo della conoscenza. Quindi so che solo voi siete l'astro del cielo, la luce dei nomi di Orione e delle Pleiadi, la luce della luna e la luce del sole e che rispetto a tutte le famiglie della terra siete saggi e colti e conoscenti della scienza e ricercate in ogni sapienza e non c'è nessuno altro che possa concedermi, da salvatore, la redenzione da dare alla mia anima che pone domande, che sia all'altezza della vostra risposta²⁹³.

A prestare attenzione al primo passo, cioè all'apostrofare padre e figlio come Itiel e Ucal, è stata soltanto Angela Guidi, la quale si limita però a sottolineare come il nome Itiel, ripreso dai *Proverbi*, testo salomonico, sia uno dei nomi con cui è chiamato lo stesso re Salomone, facendo così della descrizione, pur sempre ironica di Saul, un altro inevitabile riferimento alle sfumature salomoniche del sapere e del progetto filosofico di Yehudah²⁹⁴. La citazione di Saul però sembrerebbe qui ben più complessa. Infatti l'averroista riprende dal testo biblico attribuito a Salomone, i *Proverbi*, un passo piuttosto oscuro di questi (*Prv* 30, 1-6) in cui compaiono ben tre personaggi che non hanno altra collocazione nel testo sacro, cioè Agur, figlio di Iake, Itiel e Ucal, attribuendo agli Abarbanel soltanto gli ultimi due nomi. In effetti, nella letteratura rabbinica haggadica, tutti i nomi che compaiono nel passo sono considerati come enigmatici appellativi attribuiti a Salomone, denotando ognuno diversi significati a seconda delle diverse interpretazioni. Ad ogni modo Itiel e Ucal sono stati considerati anche come discepoli di Agur, che nella tradizione haggadica

²⁹³ Mia traduzione.

²⁹⁴ V. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp. 130-131

significa il compilatore o colui che è coraggioso nel perseguire la sapienza, diventando epiteto perfetto di Salomone, mentre in altre interpretazioni midrashiche è il nome di un saggio proveniente dall'Oriente²⁹⁵. Dunque, Agur, a una lettera letterale del testo, apparirebbe come il maestro di Itiel e Ucal e sembrerebbe rimproverare i due discepoli che si interrogano sui misteri divini, facendosi esempio di umile ignoranza. Infatti possiamo leggere:

*30, 1. Questi sono gli insegnamenti
di Agur, figlio di Iake,
i detti solenni pronunciati a nome di Itiel;
di Itiel e di Ucal.*

*2. Io sono stupido come una bestia,
non ho l'intelligenza di altri uomini.*

*3. Non ho imparato la sapienza
e non possiedo la scienza sacra.*

*4. Chi mai è salito al cielo e ne è disceso?
Chi ha racchiuso il vento nelle sue mani?
Chi riesce a trattenere l'acqua
nel suo mantello?
Chi ha fissato i confini della terra?
Qual è il suo nome?
Come si chiama suo figlio?
Forse tu lo sai!*

*5. Tutto quel che Dio dice è vero;
il Signore protegge chi ricorre a lui.*

*6. Non aggiungere nulla alle sue parole,
se no, ti rimprovera e dimostra che sbagli²⁹⁶.*

²⁹⁵ John DAY, *Foreign Semitic Influence on the Wisdom of Israel*, in John DAY, Robert P. GORDON e Hugh G. WILLIAMSON (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 55-70.

²⁹⁶ *Prv* 30, 1-6, trad. it. *La Bibbia. Parola del Signore. Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente per lettura*, Leumann (Collegno)-Roma, Elledici-Alleanza biblica universale, 2001. Per il testo ebraico v. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Hrsg. Karl ELLIGER e Wilhelm RUDOLPH, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Per capire il valore della metafora di Itiel e Ucal usata da Saul Cohen, dobbiamo innanzitutto tenere presente il motivo per cui Saul sceglie questo paragone. È chiaro che il cretese consideri Itiel e Ucal due personaggi biblici noti per l'ampiezza delle loro conoscenze, paragonabili all'aspirazione sapienziale degli Abarbanel. Si è visto infatti che a una lettura immediata il testo biblico sembrerebbe raccontare del monito del maestro Agur ai suoi discepoli per porre dei limiti alla conoscenza razionale. È evidente quindi che Saul Cohen faccia ancora riferimento in questo passaggio, attraverso un'interpretazione di *Prv* 30, 1-6, all'idea di una sapienza, quale quella ricercata dagli Abarbanel, universale, che voglia eludere i limiti imposti dai fondamenti della *Torah* interrogando gli arcani divini e del creato, alla ricerca de «il fondamento della creazione e il fondamento del carro e dell'auriga»²⁹⁷, come afferma lo stesso Yehudah nella sua *Telunah 'al-ha-zeman* al distico 112. Infatti leggiamo nella lettera di Saul: «So che ogni cosa può essere fatta da voi come Itiel e Ucal e che non vi è impossibile nulla che pertenga il campo della conoscenza»²⁹⁸.

Lo scambio epistolare tra Yitshaq Abarbanel e Saul Cohen Ashkenazi rappresenta quindi un altro elemento fondamentale per comprendere il profilo intellettuale di Yehudah e soprattutto, ancora una volta, è indice della particolare convivenza culturale e reciproca influenza tra gli ambienti umanistici dei cristiani e le comunità degli intellettuali ebrei del tempo e soprattutto dell'influenza che avevano esercitato alcune idee umanistiche sulla formazione filosofica del giovane Abarbanel.

²⁹⁷ Mia traduzione.

²⁹⁸ Mia traduzione.

Per quanto riguarda infine, il soggiorno veneziano di Yehudah, questo stesso scambio epistolare di carattere filosofico, datato tra il 1506 e il 1507, fornisce alcune informazioni sulla presenza del primogenito di Yitshaq su suolo veneziano. Sappiamo infatti, dalle parole del padre nelle lettere, che Yehudah mancava da almeno due anni da Venezia e che quindi già si doveva essere recato dal padre due anni prima dello scambio epistolare, attorno al 1505. A conferma della sua vicinanza al padre troviamo la pubblicazione a Costantinopoli proprio nel 1505 di tre opere paterne, *Rosh amanah (Il principio della fede)*, *Naḥalat avot (L'eredità dei padri)*, *Zevaḥ Pesah (Il sacrificio di Pasqua)*²⁹⁹, per ciascuno delle quali Yehudah preparò una piccola prefazione poetica³⁰⁰. Dalle stesse domande e risposte epistolari sappiamo che Yehudah, in prossimità del suo arrivo a Venezia attorno al 1507, si ammalò durante il suo viaggio verso la Serenissima da Napoli. Questa ulteriore informazione quindi ci permette di sapere che Yehudah dovette risiedere principalmente nella città di Napoli in quegli anni. Interessante nella risposta di Yitshaq a Saul Cohen in merito al figlio è una dichiarazione del padre di Yehudah che è stata interpretata da tutti i biografi dell'autore dei *Dialoghi* come l'attestazione della presa di servizio di Yehudah come medico presso l'ormai viceré di Napoli Gonzalo Fernández de Cordova, di cui ho discusso precedentemente: «era a Napoli con il suo gran capitano e con il re di Sefarad [...]»³⁰¹. A ciò segue la

²⁹⁹ Cfr. nota 14.

³⁰⁰ Per il testo ebraico delle prefazioni, Carl GEBHARDT, *Die hebräischen Gedichte des Jehuda Abrabanel genannt Leone Ebreo*, in LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebraïsche Gedichte*, cit., pp. 17-21 o Nahum SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, cit., p. 28-32 o Manuel A. RODRIGUES, *A obra poética Leão Hebreu*, cit., pp. 565-567. Le uniche traduzioni italiane disponibili sono quelle di Santino Caramella: LEONE EBREO, *Poesie ebraiche (versione letterale)*, a cura di Santino CARAMELLA in LEONE EBREO (A), *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 403-407.

³⁰¹ Mia traduzione dal testo ebraico del passo delle *She'elot le-ha-hakham Shaul ha-Cohen* riportato da Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste XII*, 28, p. 23.

spiegazione di Yitshaq del motivo per cui Yehudah si stava recando nuovamente a Venezia dal padre, cioè il rientro in Spagna dello stesso viceré e del sovrano spagnolo che si era recato a Napoli: «e ora entrambi, il re e il ministro dell'esercito sono tornati alla sua terra, in Spagna e viene mio figlio da me a casa mia»³⁰². Effettivamente Yitshaq chiama Gonzalo de Cordova il *suo gran capitano* in riferimento al figlio e la connotazione personale potrebbe indicare un rapporto di stretta conoscenza tra Yehudah e lo stesso viceré. Non vi è dubbio alcuno che gli Abarbanel dovessero conoscere il condottiero spagnolo in quanto, come si è visto, il nipote e genero di Yitshaq, Yosef, lo raggiunse a Messina nel 1501 e Yehudah e lo stesso Yitshaq si trovavano a Barletta nel 1501, che sarebbe diventata la roccaforte dell'esercito spagnolo di Gonzalo de Cordova contro i francesi di Luigi XII. È assolutamente probabile che Yehudah sia rientrato a Napoli, dopo aver accompagnato a Venezia il padre nel 1503, attorno al 1504 con l'insediamento di Gonzalo come viceré, potendo godere, considerata l'evidente familiarità degli Abarbanel con il *gran capitano*, di quelle stesse liberalità di cui aveva beneficiato anche in passato sotto la casata Aragonese napoletana, indipendentemente da un ipotetico esercizio della sua professione medica alla corte del capitano.

È possibile infatti che Yitshaq voglia semplicemente rimarcare in questo contesto la differenza di sentimenti e il senso fedeltà nei confronti di Gonzalo de Cordova da una parte e nei confronti del re spagnolo d'altra. Il re di Spagna di cui parla in questo passo è difatto Ferdinando II d'Aragona, lo stesso sovrano che promulgò l'editto di espulsione degli ebrei dalla Spagna, il quale giunse nel regno di Napoli nell'ottobre del 1506. Il monarca spagnolo al suo arrivo fu anche responsabile della

³⁰² Mia traduzione.

destituzione dalla carica di viceré dello stesso Gonzalo Fernández de Cordova oltre che di un cambiamento della politica del regno nei confronti della popolazione ebraica³⁰³. Già prima della definitiva sconfitta dei francesi a Cerignola nel 1503, i sovrani spagnoli avevano fatto pressioni al capitano perché attuasse il prima possibile, una volta conquistato il regno, l'espulsione di tutti gli ebrei dal napoletano e dagli altri domini del sud Italia che sarebbero passati alla corona spagnola, una politica fortemente sconsigliata da dallo stesso Gonzalo una volta viceré. È così che il 30 giugno 1504 dalla Spagna arriva a Napoli, ormai capitale di un vicereame, l'ordine di sospensione dell'editto di espulsione, sostituito dall'introduzione del vicereame sotto la giurisdizione dell'Inquisizione spagnola, procedimento a sua volta sospeso con la morte di Isabella I di Castiglia nel novembre dello stesso anno. La morte della regina comportò quindi un periodo di generale tranquillità per convertiti ed ebrei e permise al viceré, viste le attenzioni di Ferdinando II ai problemi di successione in Castiglia, di confermare nuovamente «agli immigrati spagnoli, su richiesta delle rappresentanze dei ceti napoletani, quei capitoli e privilegi, a garanzia delle persone e dei beni, originariamente concessi loro da Ferrante il Vecchio, e confermati in seguito dai suoi successori»³⁰⁴. Ovviamente, con l'arrivo di Ferdinando II a Napoli nell'autunno del 1506 e la sua possibilità di un intervento diretto sulle comunità ebraiche del paese, le condizioni degli ebrei e dei convertiti del vecchio regno di Napoli conobbero un progressivo peggioramento nei mesi della sua presenza. Già il 13 novembre 1506 venne imposto

³⁰³ Per approfondimenti sugli anni del vicereame di Gonzalo Fernández de Cordova e l'arrivo di Ferdinando II, v. Viviana BONAZZOLI, *Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1544)*, in «Archivio Storico Italiano» 139 (1981), n. 2, pp. 179-190.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 103.

l'obbligo di portare come segno di riconoscimento un panno color rosso sulle vesti. Una misura come questa dimostra l'estraneità della politica spagnola aragonese alla situazione socio-economica del napoletano e la generale ostilità alle periferie del vicereame verso le comunità ebraiche comprova la «definitiva decadenza dall'autorità regia di quella dinastia aragonese che, vincolando gli ebrei meridionali a relazioni di diretta ed esclusiva dipendenza amministrativa, giudiziaria, fiscale dal potere centrale, aveva tradotto la condizione di privilegio [...] in termine di verifica della efficacia potestativa del potere centrale stesso»³⁰⁵.

Dunque Yehudah, secondo quanto riporta Yitshaq, dovette lasciare Napoli a tempo indefinito per Venezia quando Gonzalo Fernández de Cordova, già non più viceré, partì definitivamente con il sovrano spagnolo da Napoli all'inizio del giugno 1507. Il soggiorno di Yehudah a Venezia fu presumibilmente più lungo del precedente del 1505 e durò perlomeno fino alla morte del padre, avvenuta nell'inverno del 1508/1509 e per la quale Yehudah compose in ebraico un'elegia. In questo componimento si sente l'influenza del libro delle *Lamentazioni* e nei versi finali, vv. 39-45, sembrerebbero riflettersi anche alcuni temi dei *Dialoghi d'amore*, come l'idea che l'intelletto umano sia riflesso di quello divino³⁰⁶.

Per quanto riguarda nello specifico i *Dialoghi d'amore*, se continuiamo ad attenerci alla data presente nella tradizione manoscritta alta del terzo dialogo, durante il suo soggiorno veneziano Yehudah doveva ancora completarli. Sarebbe quindi interessante stabilire se l'ambiente culturale veneziano, che deve aver respirato dall'estate del 1507 fino almeno all'inverno del 1508/1509, possa aver giocato un ruolo determinante nella sua formazione filosofica e quindi nella stesura stessa dei

³⁰⁵ *Ivi*, p. 186.

³⁰⁶ Pnina Navè, *Leone Ebreo's Lament on the death of his father*, cit. p. 56.

Dialoghi. A tal proposito, dobbiamo escludere la teoria di Yona Dureau, che colloca non solo il cuore della produzione dei *Dialoghi* proprio a Venezia, ma anche la stessa origine di Yehudah, facendo poi dell'opera il frutto dell'incontro con la tradizione qabbalistica della cerchia di Safed e soprattutto delle opere di Moshe ben Yacob Cordovero (1522-1570), noto anche con l'acronimo ebraico Ramaq³⁰⁷, di cui Yehudah si fece, tramite i suoi *Dialoghi*, secondo la studiosa, divulgatore. Tuttavia, come si è visto Yehudah trascorse buona parte dei suoi anni dall'arrivo in Italia nel 1492 nel regno di Napoli ed era originario di Lisbona, per cui sicuramente è da escludere che Yehudah potesse in qualche modo essere originario della Serenissima. L'immagine dei *Dialoghi* come espressioni di tematiche della qabbalah di Cordovero inoltre viene sostenuta sulla base della tesi di una diffusione delle opere di Moshe Cordovero attorno al 1530 a Venezia tramite il rabbino Menahem Azariah da Fano (1548-1620), che fu uno degli esponenti della qabbalah cordoveriana³⁰⁸. Come si nota però vi sono delle incongruità con le date degli autori coinvolti, che rendono impossibile una diffusione dei testi del qabbalista a Venezia già attorno al 1530. A ciò si aggiunga il fatto che un testo citato nello studio come coincidente con la dottrina dei *Dialoghi d'amore*, l'*Or Ne'erav (La luce dolce)* di Cordovero, conobbe una circolazione a Venezia con la sua stampa soltanto nel 1562 grazie al figlio del qabbalista ivi giunto e grazie al rabbi Menahem Azariah da Fano. Anche senza considerare quanto detto finora, la sola testimonianza della circolazione manoscritta dei *Dialoghi d'amore* già nel 1525, cioè dieci anni prima

³⁰⁷ Ramaq è acronimo di **Rabbi Moshe Cordovero**.

³⁰⁸ Yona DUREAU, *Influence ou sources communes : Leone l'Hebreu et Marsile Ficin*, in Stéphane TOUSSAINT (ed.), *Marsile Ficin ou les Mystères platoniciens*, Actes du XLII Colloque International d'Etudes Humanistes (7-10 juillet 1999, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours), Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 227-252.

della stampa dell'*editio princeps* di Mariano Lenzi per i tipi di Antonio Blado d'Asola, come approfondirò in seguito, e l'esistenza di un manoscritto del terzo dialogo databile attorno al 1513, il ms. Patetta 373, negano ulteriormente la validità della tesi di Dureau circa la possibilità che i *Dialoghi* siano un mezzo di divulgazione della qabbalah di Safed, attestando un completamento dei *Dialoghi* diversi anni prima del 1530. In generale, gli anni in cui Yehudah visse a Venezia precedono quelli che fecero della città uno dei centri più importanti per la comunità ebraica ivi residente: fu con la guerra della Lega di Cambrai del dicembre 1508 che molti degli ebrei che si trovavano nell'entroterra veneto si rifugiarono nella laguna, gettando così le fondamenta per un'importante comunità intellettuale che verso la fine del sedicesimo secolo contò i nomi importanti di Leone da Modena (1579-1649) e Simone Luzzatto (1590-1663)³⁰⁹.

1.10. Gli ultimi anni

Dopo la morte del padre a Venezia e la sua sepoltura probabilmente a Padova³¹⁰, a causa delle leggi che impedivano la sepoltura agli ebrei entro i confini della città lagunare, sappiamo molto poco della vita di Yehudah, di cui si perdono quasi completamente le tracce. Come già affermato in apertura al capitolo, la scarsità di notizie sull'autore dei *Dialoghi* dopo la morte del padre rendono ancora più evidente la dipendenza biografica del primo sul secondo, vista la particolare statura sociale e l'ampia produzione letteraria di Yitshaq, elementi che facilitano la compilazione di una biografia. Bisogna infatti aspettare il 1520 per avere una nuova

³⁰⁹ V. Cecil ROTH, *The Jews in the Renaissance*, cit., pp. 12-13.

³¹⁰ Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Anmerkung Zu Nr. 29*, pp. 54-57.

testimonianza sugli spostamenti di Yehudah che accerta che l'autore dei *Dialoghi* era ancora in vita. In quell'anno infatti viene dato alle stampe una quarta opera del padre a Pesaro. Si tratta del *Perush nevi'im aḥoronim*, il commento ai *Profeti posteriori* pubblicato da Gershom Soncino, dalla cui tipografia era uscito nove anni prima, nel 1511/1512, il *Perush 'al nevi'im rishonim*, il commento ai *Profeti anteriori*. In questa prefazione poetica all'opera paterna, Yehudah rivela di aver aiutato lo stesso Soncino³¹¹, che chiama maestro nell'arte della stampa, nella preparazione dell'edizione stessa del testo:

45. *I suoi commentari sui cinque libri della Legge
sembrano dall'alto dei cieli sopra di essi discesi.*

[...]

47. *Essi tutti, i primi e gli ultimi*³¹²,

sono stampati divisi a metà,

48. *composti dalla mano di un artigiano e un artista,*

nell'arte della stampa lui un capo esperto,

49. *con l'aiuto del figlio primogenito di quel grande e (suo) allievo,*

*Yehudah, che canta tra i rami*³¹³.

La presenza di Yehudah a Pesaro non significa in alcun modo che Yehudah vivesse nella città. Infatti un documento del 1520 colloca Yehudah nuovamente a Napoli.

³¹¹ Sui Soncino cfr. *supra*, p. 23, nota 16.

³¹² Presentata come la pubblicazione del commento ai *Profeti anteriori* e ai *Profeti posteriori*, in realtà è l'edizione di solo commento ai *Profeti posteriori*.

³¹³ Mia traduzione dall'ebraico della prefazione di Yehudah al commentario sopra i libri dei *Profeti posteriori* di Yitṣḥaq Abarbanel in Manuel A. RODRIGUES, *A obra poética Leão Hebreu*, cit., pp. 569. L'unica traduzione italiana disponibile è quella di Santino Caramella: LEONE EBREO, *Poesie ebraiche (versione letterale)*, a cura di Santino CAMELLA in LEONE EBREO (A), *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 407-409. Ho confrontato la mia traduzione con quella di Caramella e con la traduzione tedesca di Carl GEBHARDT, *Die hebräischen Gedichte des Jehuda Abrabanel genannt Leone Ebreo*, in LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebraische Gedichte*, cit., pp. 23-27, quella francese di Nahum SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, cit., pp. 36-39 e quella portoghese Manuel A. RODRIGUES, *A obra poética Leão Hebreu*, cit., pp. 582-585. Le uniche traduzioni italiane disponibili sono quelle di Santino Caramella: LEONE EBREO, *Poesie ebraiche (versione letterale)*, a cura di Santino CAMELLA in LEONE EBREO (A), *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 403-407.

Il documento, datato 28 dicembre 1520 e facente parte di un più ampio editto, che garantiva il ripristino di alcuni benefeci, venuti meno nel decennio precedenti, agli ebrei di Napoli, attesta che Yehudah, *maestre leon abravanel medico*, con la sua casa e tutti coloro che in essa erano compresi, veniva esentato da ogni tributo che veniva ristabilito con la stessa concessione di benefeci³¹⁴. Con l'attribuzione del trono di Napoli per linea materna a Carlo I di Spagna nel 1516, il futuro imperatore Carlo V, si assiste infatti a un notevole miglioramento delle condizioni degli ebrei del napoletano. Infatti negli anni precedenti e in particolare tra il 1509-1511, sotto il viceré Raimondo di Cardona, su ordine di Ferdinando II d'Aragona, il tribunale dell'Inquisizione cominciò a operare, fatto che portò notevoli tumulti e disordini. Alla fine il 23 novembre 1510 fu promulgato un editto di espulsione dal vicereame «per tutti gli ebrei *de señal* e per i convertiti immigrati dagli stati iberici e già condannati nei paesi d'origine dal Sant'Uffizio»³¹⁵, a cui seguì una prammatica che concedeva a 200 famiglie ebreiche di restare nel regno dietro riscossione di un tributo. Nel 1514 seguì un ulteriore bando di espulsione, che colpiva questa volta tutti gli ebrei convertitesisi al cristianesimo e residenti nel regno senza distinzione alcuna su provenienza od origine. Con la successione al trono napoletano di Carlo I, viene quindi accantonata la linea politica aragonese precedente, ripristinando condizioni e trattamenti per la comunità ebraica del regno di Napoli come all'epoca di Ferrante I, che favorirono come al tempo della corona aragonese-napoletana le prerogative della potestà regio a livello giudiziario, fiscale e amministrativo nei confronti della

³¹⁴ Il documento appare per la prima volta in Benedetto CROCE, *Un documento su Leone Ebreo*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia» 12 (1914), pp. 239-240 e poi in Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste XIII*, 33 pp. 27-28.

³¹⁵ Viviana BONAZZOLI, *Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte*, cit., p. 191.

parte della popolazione ebraica del napoletano: «il potere regio tornava ad investire gli ebrei meridionali di una dimensione istituzionale all'interno del complesso strutturale del regno e a vincolarli giuridicamente a sé solo»³¹⁶.

È molto interessante che nella promulgazione ufficiale del 23 novembre 1520, in cui veniva accordata nuovamente alla popolazione ebraica del regno rimasta la possibilità di aprire negozi e banche, prestare denaro, oltre alla facoltà di abitare nel regno, certamente a vantaggio della corona che prevedeva il pagamento di un tributo annuale di millecinquecento ducati, si stabilisca nello specifico per un individuo, cioè Yehudah, e la sua famiglia, l'esenzione da questo tributo³¹⁷. È certo che Yehudah doveva trovarsi in una condizione particolarmente rispettata già precedentemente perché proprio a lui venisse concesso questo particolare riguardo. Nonostante infatti fosse ripristinata una situazione sociale e fiscale simile a quella di cui gli Abarbanel avevano goduto dall'arrivo di Alfonso I e fino alla conquista spagnola del regno – fatta eccezione per i periodi di occupazione francese –, è certo che se Yehudah non si fosse trovato a Napoli già da tempo difficilmente un'ordinanza promulgata da Madrid avrebbe potuto prestare un'attenzione così specifica per un non residente. Certo rimane difficile ipotizzare quando Yehudah rientrò nel regno di Napoli. È possibile avanzare l'ipotesi secondo cui, considerato l'allontanamento volontario dalla capitale partenopea con la partenza di Gonzalo de Cordova nel 1507 e il triste periodo per la popolazione ebraica durante gli anni di governo di Fernando II d'Aragona, pur sempre responsabile della cacciata degli ebrei da Sefarad e secondo l'elegia *Telunah 'al-ha-zeman* del tentativo di rapimento

³¹⁶ *Ivi*, p. 207.

³¹⁷ Una sintesi precisa dei punti dell'ordinanza, ivi compresa la concessione a Yehudah, si può leggere in Nicola FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, cit., pp. 88-90.

del primogenito di Yehudah, l'autore dei *Dialoghi* fosse tornato stabilmente a Napoli soltanto con la nuova successione del nuovo sovrano, il futuro imperatore Carlo V, attorno al 1516. Tenderei ad escludere che Yehudah fosse rientrato nel sud Italia prima in quanto è attestata ad esempio nel 1512 il rilascio di un salvacondotto per Yacob Abarbanel, cugino di Yehudah e fratello di quel Yosef che fu del padre di Yitshaq anche genero, che permetteva a lui e alla sua famiglia di restare a Napoli, di viaggiare liberamente e di godere dei diritti precedentemente concessi³¹⁸. Difficile quindi pensare che se Yehudah si fosse trovato a Napoli già in quegli anni non avesse potuto beneficiare di un simile trattamento.

Due ultime testimonianze, riguardanti l'anno successivo, la primavera del 1521, permettono di constatare che Yehudah doveva trovarsi ancora a Napoli, continuando a occupare una posizione rilevante nella società cristiana. Marino Sanuto (1466-1536), cronista veneziano, raccoglie infatti due fatti riguardanti Yehudah, *maestro Lion hebreo medico*³¹⁹, nei suoi *Diarii*, un resoconto dettagliato in 58 volumi di circa cinquant'anni di fatti italiani. Il primo vede Yehudah impegnato nella sua attività di medico nel marzo del 1521, su richiesta dell'ancora viceré Raimondo de Cardona, a curare, con esito positivo, il cardinale Raffaele Riario di San Giorgio che si trovava, per motivi legati alla Curia, in quel tempo a Napoli. A ciò aggiunge la notizia, sicuramente rilevante e indice del grado sociale che Yehudah occupava, che il medico ebreo era *medico di Viceré*³²⁰. Un secondo episodio, poco distante, vide invece nell'aprile del 1521, sempre secondo il racconto di Sanuto, Yehudah rappresentante della stessa comunità ebraica di Napoli reagire contro le

³¹⁸ *Ivi*, p. 221, nota 3.

³¹⁹ Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste XIII*, 34, pp. 28-29.

³²⁰ *Ivi*, p. 28.

predicazioni del frate Francesco de l' Agnellina che, a seguito delle concessioni del novembre 1520, richiedeva a gran voce, sollevando il malcontento del popolino, che gli ebrei portassero un segno distintivo sulle loro vesti³²¹. Tuttavia, il 28 aprile 1521 fu pubblicato un bando, a seguito di alcune rimostranze dei Seggi di Napoli che si rivolsero al potere regio di fronte al diniego del viceré, che impose berrette dal color giallo per i sudditi ebrei³²².

Dopo questa data non conosciamo niente altro di certo circa la vita di Yehudah e ignoriamo completamente la data della sua morte. Nel prologo di una delle traduzioni spagnole dei *Dialoghi*, quella del 1582³²³ ad opera dello spagnolo Carlos Montesa³²⁴, il traduttore ci fornisce due dettagli: il primo sulla lingua originale dei *Dialoghi*, che è ancora oggi oggetto di polemica e di cui discuterò in seguito, e il secondo riguardante la dimestichezza di Yehudah con la corte papale. Lo spagnolo arriva a sostenere che Yehudah fosse richiesto come medico presso la Curia papale: «El autor fue medico y muy docto en todas facultades, as quien los Pontifices que alcanzo siempre hicieron mucha merced porque residiese en Roma y pudiessen gozar de su buena doctrina y dulce conversacion»³²⁵. Non tutti gli studiosi hanno

³²¹ *Ivi*, p. 29.

³²² Viviana BONAZZOLI, *Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte*, cit., p. 208.

³²³ Il frontespizio (cfr. *infra* p. 123, nota 322) segnala una differente data di pubblicazione, il 1584. La data 1582 tuttavia compare soltanto nell'ultima pagina dell'edizione. Tuttavia è possibile affermare, sulla base di quanto riportato da James NELSON NOVOA, *Consideraciones acerca de una versión aljamiada de los Dialógos de amor de León Hebreo*, in «Sefarad» 65 (2005), p. 115, n. 33, che la data di pubblicazione della traduzione spagnola di Montesa sia effettivamente il 1582 e che quella successiva sia stata aggiunta più tardi.

³²⁴ [LEONE EBREO], *Philographia universal de todo el mundo de los Dialogos de amor de Leon Hebreo. Traduzida de Italiano, corregida y añadida por Micer Montesa, Ciudadano de la insigne ciudad de Çaragoça. Dirigida al muy Illustre Señor Francisco Gasca Salazar Inquisidor Apostolico del Reyno de Aragon y Maestre Escuelas de la Universidad de Salamanca, Es obra sutilissima y muy provechosa, assi para seculares como Religiosos. Visto y examinado por orden de los señores del Consejo Real. Virescit vulnere virtus. Con licencia, En Çaragoça, En casa de Lorenço y Diego de Robles hermanos, Año 1584.*

³²⁵ Cit. in João J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis*, cit., p. 228.

respinto l'idea di un periodo romano nella vita di Yehudah e una familiarità con i ranghi più alti dell'ufficio ecclesiastico romano, basando questa teoria principalmente sul fatto che i *Dialoghi* furono pubblicati a Roma e sulla testimonianza della diffusione del testo in forma manoscritta negli ambienti romani attorno al 1525. Emblematiche in questo contesto sono tre lettere di Baldassarre Castiglione datate 1525 e indirizzate ad Andrea Piperario, protonotario durante il papato di Giulio II, nelle quali l'umanista lombardo richiede, assieme al *Castellano* di Gian Giorgio Trissino e alle *Prose della volgar lingua* di Pietro Bembo, *quelli libri di Maestro Leone*³²⁶. In particolare Angela Guidi riprende la tesi di Guido Rebecchini³²⁷ secondo la quale Castiglione si riferisce nelle lettere a Piperario non ai *Dialoghi*, ma ai libri posseduti dallo stesso Yehudah. Tale ipotesi, giudicata verosimile da Guidi, rafforza secondo la studiosa quella teoria che vuole Leone a Roma nei suoi ultimi anni di vita. Tuttavia, la tesi proposta da Rebecchini e ritenuta verosimile da Guidi circa l'identificazione di *quelli libri di Maestro Leone* con dei testi appartenuti alla biblioteca personale di Yehudah, potrebbe rilevarsi non convincente. L'ipotesi di Rebecchini infatti si basa esclusivamente sulla diffusione a stampa dell'opera e perciò non considera che Castiglione potesse richiedere una copia manoscritta dei *Dialoghi*, che cominciarono a essere copiati, come approfondirò in seguito, già attorno al 1513 e presumibilmente proprio tra gli

³²⁶ Baldassarre CASTIGLIONE, *Lettere inedite e rare*, a cura di Guglielmo GORNI, Milano-Napoli 1969, p. 91, p. 97 e p. 101. Notizia delle lettere è stata ricordata da Corrado BOLOGNA, *Tradizione testuale e fortuna dei classici italiani*, in Alberto Asor ROSA (a cura), *Letteratura italiana*, vol. IV, *Teatro, musica, tradizione dei classici*, Torino 1986, p. 599; Rossella PESCATORI, *Polarità linguistiche e allegoriche: il doppio nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, PhD thesis, Los Angeles, University of California – Los Angeles, 2004, pp. 27-28; LEONE EBREO, *Dialogues of Love*, eds. Rossella Pescatori e Damian Bacich, Toronto, 2009, p. 378, n. 31 e da Angela GUIDI, *Amour e sagesse*, cit., p. 24.

³²⁷ Guido REBECCHINI, *Private Collectors in Mantua, 1500–1630*, Roma 2002, p. 117 e p. 117, n. 105

ambientanti vicino alla Curia. Non deve d'altra parte nemmeno ingannare il riferimento di Castiglione ai *Dialoghi* come ai libri di Leone *sine nomine*, in quanto il titolo con cui conosciamo oggi l'opera di Yehudah, appunto *Dialoghi d'amore*, compare per la prima volta soltanto nella stampa bladiana.

Anche la città di Ferrara è apparsa come possibile luogo di residenza di Yehudah in quegli anni di assoluto silenzio in quanto nella città vi risiedettero altri membri della famiglia Abarbanel³²⁸. Infatti Azariah de' Rossi (c. 1511-1578) nel suo *Me'or einaim (Luce degli occhi)*, pubblicato tra il 1573 e il 1575, si riferisce a un certo Yehudah Abarbanel come al possessore di alcuni manoscritti dei *perushim* di Qimḥi e come cittadino di Ferrara³²⁹. In quella città vi abitò infatti sicuramente uno Yehudah ben Yosef Abarbanel, il nipote dello stesso Yehudah, cioè il figlio del fratello Yosef. La presenza di questo Yehudah, con il quale l'autore dei *Dialoghi* è stato spesso confuso, è attestata da un documento in cui compare tra i nomi dei membri di una pia società ebraica³³⁰. Difatti, la città estense fu dimora anche del fratello minore di Yehudah, Samuel, che si era formato come medico a Salonicco, e della moglie e figlio di questi, nella cui casa visse per un breve periodo anche il fratello Yosef. Non sembrerebbe un caso dunque che la biografia di Baruch Uzziel Forti (Ḥesqeto), di Mantova, su Yitṣḥaq fosse pubblicata in prefazione al commentario al libro di *Daniele* dello stesso Yitṣḥaq, dal titolo *Sefer Ma'ayane ha-Yeshu'ah*, proprio a Ferrara nel 1551 e che vi contribuisse lo stesso Yosef. Significativo in questo contesto è una lettera, datata gennaio 1534, proveniente da

³²⁸ Aron di Leone LEONI, *Gli ebrei sefarditi a Ferrara da Ercole I a Ercole II. Nuove ricerche e interpretazioni*, in «la Rassegna Mensile di Israel» 52 (1986), n.2-3, pp. 407-446.

³²⁹ Si tratta probabilmente dei commentari al testo biblico di Yosef ben Yitṣḥaq Qimḥi, esegeta e linguista spagnolo del XII secolo. Il passo del testo di Azariah de' Rossi è riportato in Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Anmerkung Zu Nr. 31*, pp. 57-58.

³³⁰ *Ivi*, p. 58.

Ferrara e individuata da Scrivano, ma in seguito dimenticata, indirizzata dal medico Giacomo Triburzi da Pergola a un altro medico, che Tiburzi dice essere un profondo conoscitore dei temi d'amore e che chiama Leone Ebreo³³¹. A causa del riferimento all'amore, più che al semplice rimando al nome Leone Ebreo, con cui comunemente venivano chiamati coloro che di fede ebraica avevano il nome Yehudah, potrebbe essere davvero l'autore dei *Dialoghi d'amore*. Se la connessione è corretta, questa lettera del tutto trascurata da coloro che si sono occupati successivamente a Scrivano della vita di Yehudah, sarebbe davvero avvincente, sollevando nuove domande sull'evidente diffusione dei *Dialoghi* di Yehudah al di fuori della cerchia romana, dove si colloca la pubblicazione dell'*editio princeps* nel 1535, prima della loro stampa e soprattutto mostrerebbe la circolazione del testo manoscritto anche tra un pubblico non immediatamente esperto di controversie filosofiche o interessato a questioni linguistiche, come fu il pubblico di intellettuali i cui nomi sono legati alla prima diffusione dell'opera di Yehudah.

Infine, rimane da chiarire la controversia sulla data di morte di Yehudah. L'unica testimonianza certa in nostro possesso sono le parole scritte nella prefazione dall'editore della pubblicazione dell'*editio princeps* dei *Dialoghi*, Mariano Lenzi. Queste ci permettono di dedurre che Yehudah fosse già morto nel 1535. Pur non facendo alcun chiaro riferimento alla morte dell'autore del testo, Lenzi afferma di aver tratto fuori dalle tenebre in cui giacevano, dimenticati, i *Dialoghi d'amore*, ma soprattutto afferma che, pubblicando quest'opera e dedicandola ad Aurelia

³³¹ Riccardo SCRIVANO, *Il modello e l'esecuzione: studi rinascimentali e manieristici*, cit., pp. 122-123. La lettera è parte di un manoscritto harleyano catalogato, come nota Scrivano, da Oskar P. Kristeller.

Petrucci³³² – la valorosa donna a cui Lenzi si rivolge nella lettera prefatoria – soddisfa parte di un obbligo nei suoi confronti, pur contraendone un altro con Maestro Leone, sempre che si possa assumere un impegno, così prosegue Lenzi, verso coloro che sono ormai delle ombre:

*Benché stimo (quando pur vi penso) far in un tempo due non piccoli guadagni: scioglier parte di questo obbligo con voi, e obligarmi (se l'ombre obligar si possono) Maestro Leone. Ché avendo io questi sui divini dialogi tratti fuori de le tenebre in che essi stavano sepolti, e postoli quasi in chiara luce, e al nome di sì valorosa Donna (come voi sete) raccomandatili [...]*³³³.

La dichiarazione di Lenzi, per le parole da lui adottate (*ombre, tenebre, sepolti*), è stata così interpretata come la testimonianza della morte di Yehudah, comunemente collocata quindi tra il 1521 e il 1525. La prefazione di Lenzi apparere piuttosto conclusiva, nonostante le parole con cui prosegue l'editore possano sembrare più ambigue: «credo certo ch'egli [Leone Ebreo] se ne debbia sommamente rallegrare, e di questo suo nuovo splendore e di così alta protezione molto restarmi obligato»³³⁴. Tuttavia, a confermare la morte di Yehudah prima della pubblicazione dell'*editio princeps* nel 1535 è una pubblicazione contemporanea a questa, sempre stampata a Roma presumibilmente per i tipi di Benedetto Giunti, ma limitata rispetto a quella bladiana curata da Mariano Lenzi al solo secondo dialogo³³⁵. Nella

³³² Su Aurelia Petrucci, su cui tornerò in seguito, v. James NELSON NOVOA, *Aurelia Petrucci d'après quelques dédicaces entre 1530 et 1542*, in «Bollettino senese di storia patria» 59 (2002), pp. 532-555.

³³³ *Dialoghi*, p. 4.

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ Per una panoramica completa sulla questione della stampa dei *Dialoghi* curata da Marso, v. James NELSON NOVOA, *A publicação dos Diálogos de Amor de Leão Hebreu no contexto romano da primária metade do século XVI*, in «Cadernos de Estudos Sefarditas» 6 (2006), pp. 55-74; ID., *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, in «Itinerari di studi storici» XX-XXI (2006-2007), n. 1, pp. 213-230.; ID., *New Documents Regarding*

prefazione a questa edizione, Leonardo Marso d'Avezzano³³⁶, l'editore di questa edizione ridotta, specifica infatti che l'autore dell'opera, un certo Leone che lui chiama anche Abram, *fu* ebreo, dando così l'impressione che Yehudah fosse già effettivamente morto:

*Noi, battezzando l'autore di questo libro, perché fu ebreo, gli porremo il nome di Prometeo (avvenga che si chiamasse Abram, o vero Leone), perché fu uomo dottissimo e racchiuse la scienza in questa sua opera divisa in quattro libri, ne' quali parla divinamente dell'Essenzia, Comunità, Origine ed Effetti d'Amore*³³⁷.

Nonostante l'incertezza dell'argomento rimane da escludere l'ipotesi circa la data di morte di Yehudah avanzata dallo studioso Edmondo Solmi, il quale collocò il decesso nel 1542 a Zurigo. Questo parere deriva da un fraintendimento di un documento e in particolare di un nome, *Leone Judae*, che Solmi legge come Leone Ebreo, ma che dovrebbe essere tradotto più correttamente come un calco latino dell'ebraico בן (*ben, figlio di*) e quindi come Leon di Yehudah o Leon figlio di Yehudah. Solmi non si è limitato a proporre una postdatazione della dipartita dell'autore dei *Dialoghi*, ma su questa stessa base ha proposto la teoria secondo la quale l'editore Mariano Lenzi fosse uno pseudonimo usato dallo stesso Yehudah per poter stampare e diffondere la sua opera, prodotto di un pensatore ebraico, nel

the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore, in «Hispania Judaica Bulletin» 5 (2007), pp. 271-282 e ID., *Benedetto Giunti: the Likely Editor of the First Known Partial Edition of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «Cadernos de Estudos Sefarditas» 8 (2008), pp. 159-168.

³³⁶ Per un profilo di Leonardo Marso, v. James NELSON NOVA., *Leonardo Marso d'Avezzano's Oratio on the Death of Giovanni Battista Pio*, in «Bruniana e Campanelliana» 16 (2010), n. 1, pp. 247-254.

³³⁷ James NELSON NOVA., *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, cit., p. 220.

milieu culturale cristiano³³⁸. Come si è visto però la particolare inclusione di Yehudah nell'ambiente sociale e intellettuale cristiano non avrebbe dovuto porre problemi alla stampa di un'opera che bene si inseriva negli interessi filosofico-letterari dell'epoca per di più in volgare italiano. Ad ogni modo l'insolita teoria di Solmi, anche se priva di fondamenti, apre la strada ad alcune questioni, non del tutto risolte, riguardanti la stampa dei *Dialoghi*, il loro editore e la lingua originale in cui Yehudah li avrebbe composti.

³³⁸ Edmondo SOLMI, *La data della morte di Leone Ebreo*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 53 (1909) 53, pp. 446-447.

Capitolo II

La pubblicazione dei *Dialoghi d'amore* nel contesto filosofico e linguistico del sedicesimo secolo

II.1. I Dialoghi d'amore: l'ordine narrativo nell'editio princeps e la questione di un quarto dialogo

Pubblicati per la prima volta a Roma nel 1535, col titolo *Dialoghi d'amore di maestro Leone medico hebreo*³³⁹, i *Dialoghi d'amore* di Yehudah Abarbanel rappresentano, in considerazione dell'ampio consenso che l'opera ricevette, uno dei più riusciti esempi, per usare una definizione di Santino Caramella³⁴⁰, di erotologia filosofica cinquecentesca tra quelli che si svilupparono in seno alla tradizione neoplatonica rinascimentale. L'opera di Abarbanel, nella versione del 1535 edita da Mariano Lenzi e pubblicata per i tipi di Antonio Blado d'Asola a Roma, conobbe infatti una notevole fortuna, considerando tanto la diffusione del testo a stampa tra i letterati cristiani italiani del tempo, quanto la sua felice sorte editoriale al di fuori della penisola italiana. L'edizione bladiana, l'*editio princeps*, ha stabilito una divisione ordinata dell'opera di Yehudah in tre dialoghi, ciascuno titolato: abbiamo dunque il primo dialogo, *D'amore e desiderio*, il secondo dialogo, *Della comunità d'amore*, e il terzo dialogo, *De l'origine d'amore*. Pur avendo una tradizione manoscritta legata soltanto al terzo dialogo e mancando ad oggi un autografo del testo nella sua interezza, sembrerebbe che l'ordine dei dialoghi fosse quello concepito dal loro stesso autore, Yehudah. Infatti l'editore Mariano Lenzi afferma di non aver fatto altro che trarre «fuora de le tenebre in che essi stavano sepolti»³⁴¹, dichiarazione della quale non sembra esserci motivo di dubitare. Questo non

³³⁹ [LEONE EBREO], *Dialoghi d'amore di maestro Leone medico hebreo. Con gratia, et prohibitione del sommo Pontefice, del'ecelso Senato di Venetia, de l'Illustrissimo Duca di Milano, de l'illustrissimo Duca di Fiorenza, et altri Principi d'Italia, che nissuno possi stampare detta opera sotto le pene che ne lor privilegii si contiene*, Stampata in Roma, per Antonio Baldo d'Assola, Del MDXXXV (1535) [rist. anast. *Dialoghi d'amore. Hebraïsche Gedichte*, herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Winter, 1929]

³⁴⁰ V. Santino CARAMELLA, *Nota*, in LEONE EBREO (A), *Dialoghi d'amore*, cit., p. 434.

³⁴¹ *Dialoghi*, p. 4.

significa certo che l'ordine narrativo corrisponda all'ordine compositivo, per il quale sarà necessario piuttosto procedere a un approfondito studio del contenuto e delle fonti, che più di ogni altra cosa potrebbero stabilire, almeno per certi aspetti, l'avanzamento dei lavori di Yehudah. Per quanto riguarda l'ordine narrativo, si può procedere a un confronto prima tra le battute introduttive secondo la scansione, che conferma l'effettiva successione narrativa del contenuto filosofico, dell'edizione di Mariano Lenzi. Così dunque inizia il primo dialogo intitolato *D'amore e desiderio*:

Filone e Sofia

D'amore e desiderio

(Dialogo primo)

FILONE. Il conoscerti, o Sofia, causa in me amore e desiderio.

SOFIA. Discordanti mi paiano, o Filone, questi effetti che la cognizione di me in te produce; ma forse la passione ti fa dire così.

FILONE. Da' tuoi discordano, che sono alieni d'ogni corrispondenza.

SOFIA. Anzi fra lor stessi son contrari affetti de la volontà, amare e desiderare.

[...]

FILONE. Io vengo, o Sofia, per domandarti rimedio a le mie pene, e tu mi domandi soluzione de' tuoi dubbi. Forse il fai per desviarmi da questa pratica, la qual non t'aggrada; o veramente perché i concetti del mio povero ingegno ti dispiaceno, non manco che li affetti de la mia affannata volontà.

SOFIA. Non posso negare non abbi più forza in me, a commovermi, la soave e pura mente, che non ha l'amorosa volontà; né per questo credo farti ingiuria, stimando in te quel che più vale: ché, se m'ami come dici, debbi più presto procurare di quietarmi l'intelletto, che incitarmi l'appetito. Sì che, lassato da parte ogni altra cosa, solvimi questi miei dubbi.

FILONE. Se bene la ragione in contrario è pronta, niente di manco per forza bisogna ch'io segua il tuo volere: e questo viene da la legge che han

posto i vincitori amati a' forzati e vinti amanti. Dico che sono alcuni contrari in tutto a la tua opinione, li quali tengono l'amore e il desiderio essere in effetto una medesima cosa, perché tutto quel che si desidera vogliono ancor che s'amî³⁴².

Così è l'incipit del secondo dialogo intitolato *De la comunità d'amore*:

Sofia e Filone

De la comunità d'amore

(Dialogo secondo)

SOFIA. Iddio ti salvi, o Filone! Tu passi così senza parlare?

FILONE. Mi saluta la nimica de la mia salute. Pur Iddio ti salvi, o Sofia. Che vuoi tu da me?

SOFIA. Vorrei che tu ti ricordasse del debito nel qual tu mi sei. Mi parrebbe ora tempo opportuno di pagarlo, se ti piacessi.

FILONE. Io a te in debito? Di che? Non già di beneficio, né di benevolenzia; ché tu solamente di pena verso di me sei stata liberale.

SOFIA. Ti concedo che non è debito di gratitudine, ma debito di promissione; il quale, se bene non è così gentile, è non di meno più obligatorio.

FILONE. Io non mi ricordo averti promesso altra cosa se non d'amarti e di patire li tuoi sdegni, fin a tanto che Caronte mi passi il fiume de l'oblivione; e oltra di ciò, se da la parte di là l'anima si truova con qualche sentimento, non sarà mai spogliata d'affezione e martire. Di questa promessa non bisogna ch'io mi ricordi altrimenti; però che sempre si va pagando alla giornata.

SOFIA. Tu sei smemorato, o Filone, o fingi d'essere; non però si debbe men ricordare del debito il debitore che 'l creditore. Non ti ricordi ch'alli giorni passati, nel fine di quel nostro parlamento d'amore e desiderio, mi promettesti dirmi de l'origine e geneologia de l'amore, a compimento? Come, così presto te 'l sei scordato?

³⁴² *Ivi*, pp. 7-9.

FILONE. Oh oh, io mi ricordo! Non ti meravigliare, o Sofia, che avendomi tu usurpata la memoria, io non mi posso ricordar di queste cose.

SOFIA. Se ben te l'usurpo, te la levo da le cose aliene, ma non da le mie.

FILONE. Di quelle tue solamente l'anima mia si ricorda, le quali l'empiono d'amore e di pena. Quest'altre, se ben son tue, son aliene del mio patire.

SOFIA. Sia come si voglia, ti perdono l'oblivione, ma non ti assolvo de la promessa. E poi che abbiamo tempo commodo, sediamo sotto quest'ombra; e dimmi del nascimento de l'amore e qual fu la sua prima origine.

FILONE. Se vuoi che parliamo del nascimento d'amore, bisognerà, in questa presente confabulazione, prima dirti de la comunità del suo essere e de la sua ampla universalità; e un'altra volta poi parleremo del suo nascimento.

SOFIA. Non è prima l'origine de la cosa, che la sua universalità?

FILONE. È ben prima in essere, ma non è prima ne la nostra cognizione.

SOFIA. Come no?

FILONE. Perché la comunità de l'amore è più manifesta a noi che l'origine di quello, e da le cose note si viene a la cognizione de le cose ignote³⁴³.

Infine così principia il terzo dialogo dal titolo *De l'origine dell'amore*:

Sofia e Filone

De l'origine dell'amore

(Dialogo terzo)

SOFIA. Filone! O Filone! Non odi o non vòì rispondere?

FILONE. Chi mi chiama?

SOFIA. Non passar così in fretta: ascolta un poco.

FILONE. Tu sei qui, o Sofia? Non te avea visto: inavvertentemente trapassavo. SOFIA. Dove vai con tanta attenzione, che non parli né odi né vedi i circostanti amici?

³⁴³ Ivi, pp. 59-60.

FILONE. Andava per alcune bisogne della parte che men vale.

SOFIA. Men vale? Non debbe in te valer poco quel che priva de' tuoi occhi aperti il vedere, e di tue orecchie non chiuse l'odire.

FILONE. Già in me quella parte non val più che in un altro, né da me più del dovere si stima, né i bisogni presenti son di tanta importanza che possino talmente estrarre l'animo mio: sì che di mia alienazione non son cause, come pensi, le cose per le quali vado.

[...]

SOFIA. Ricordati de la promessa, che già due volte m'hai fatto, di darmi notizia del nascimento de l'amore e di sua divina progenie, e ancor significasti volermi mostrare suoi effetti negli amanti. Il tempo mi pare opportuno, e tu dici che non sei inviato per cose che importino: dunque dà opera di soddisfare a la promissione.

FILONE. In termine mi truovo che ho più bisogno di cercare credenzia, che di pagare ciò che ho a dare. Se mi vuoi far bene, aiutami a far debiti nuovi, e non mi costringere a pagar i vecchi.

[...]

SOFIA. La promessa solamente è quella che fa il debito, senza aver bisogno d'altro obbligo.

FILONE. Più giusto è ch'il debito solamente facci promissione, senza esser bisogno il promettere.

SOFIA. Quando ben fussi così come dici, non vedi tu [che] ciò ch'io voglio da te è la teorica de l'amore, e quel che tu vuoi da me è la pratica di quello? Non puoi negare che sempre debbe precedere la cognizione de la teorica all'uso de la pratica, ché negli uomini la ragione è quella che indirizza l'opera; e avendomi già dato qualche notizia de l'amore, così di sua essenza come di sua comunità, parrebbe che mancasse il principale se ne mancasse la cognizione di sua origine ed effetti: sì che senza ponervi intervallo déi dar perfezione al già cominciato da te e porger soddisfazione a questo residuo del mio desiderio. Ché tu, se (come dici) rettamente m'ami, più l'anima ch'il corpo amar déi; dunque non mi lassar imperfetta di sì alta e degna cognizione: e se vuoi dire il vero, concederai che in questo sta il debito tuo insieme con la promissione, sì che a te tocca prima il pagamento; e se 'l mio non succederà, allor con maggior ragione ti potrai lamentare.

FILONE. Non ti si può resistere, o Sofia: quando penso averti levato tutte le vie del fuggire, tu ne fuggi per nuova strada; sì che bisogna far quel che ti piace, e la principal ragione è ch'io so' amante e tu sei l'amata, e a te tocca darmi la legge e a me con esecuzione osservarla. E già io in questo ti volevo servire, e dirti (poi che el ti piace) qualche cosa de l'origine ed effetti de l'amore; ma non mi so risolvere a che modo abbi a parlar di lui, o laudandolo o ver vituperandolo; de la laude è degna sua grandezza, e del biasimo sua feroce operazione, verso di me massimamente³⁴⁴.

Si noti innanzitutto che se l'apertura del primo dialogo e quindi dell'opera nel suo complesso manca quasi completamente di una cornice che introduca l'autore dei *Dialoghi d'amore* o l'opera e suoi intenti, così come i personaggi stessi, facendoci entrare subito *in medias res*, l'incipit del secondo e del terzo dialogo hanno invece dei riferimenti agli eventi narrati in precedenza, rispettivamente nel primo e nel secondo dialogo. Infatti nel secondo dialogo vediamo Sofia ricordare a Filone gli argomenti del dialogo precedente, collocando la discussione in una giornata passata in cui Sofia e Filone si erano incontrati dibattendo di amore e desiderio: «Non ti ricordi ch'alli giorni passati, nel fine di quel nostro parlamento d'amore e desiderio, mi promettesti dirmi de l'origine e geneologia de l'amore, a compimento? Come, così presto te 'l sei scordato?»³⁴⁵. A questo ricordo della discussione su amore e desiderio, Sofia aggiunge il monito verso Filone a non scordarsi della promessa a lei fatta circa una futura spiegazione dell'origine e dalla geneologia d'amore, su cui insiste anche poco dopo: «ti perdono l'oblivione, ma non ti assolve de la promessa. E poi che abbiamo tempo commodo, sediamo sotto quest'ombra; e dimmi del nascimento de l'amore e qual fu la sua prima origine»³⁴⁶. Questo argomento prelude

³⁴⁴ *Ivi*, pp. 163-192.

³⁴⁵ *Ivi*, pp. 59-60.

³⁴⁶ *Ivi*, p. 60.

in realtà non al contenuto del secondo dialogo quanto a quello del terzo, in quanto la questione del nascimento d'amore sarà rimandata a una successiva giornata da parte di Filone, che sposta l'attenzione di Sofia sulla necessità di parlare prima della comunità d'amore e dell'universalità del principio amoroso, in quanto la questione è gnoseologicamente precedente e fondante la questione dell'origine dell'amore: «Se vuoi che parliamo del nascimento d'amore, bisognerà, in questa presente confabulazione, prima dirti de la comunità del suo essere e de la sua ampla universalità; e un'altra volta poi parleremo del suo nascimento»³⁴⁷.

L'incipit del terzo e ultimo dialogo invece è più complesso rispetto ai precedenti in quanto tra l'incontro di Filone e Sofia e l'inizio dell'argomentazione sull'origine dell'amore nell'universo vi è una ampia parentesi dedicata unicamente alla *vis* immaginativa dell'uomo e alla capacità di astrazione dell'intelletto dal corpo. In apertura quindi della trattazione dell'argomento principale, ossia della nascita d'amore, diverse pagine dopo l'inizio vero e proprio del terzo dialogo, Sofia, ricordando la promessa di Filone, menziona l'oggetto di discussione delle giornate precedenti, cioè la definizione di amore e di desiderio e la questione della comunità d'amore, confermando l'ordine narrativo dato dall'*editio princeps*: «e avendomi già dato qualche notizia de l'amore, così di sua essenza come di sua comunità, parrebbe che mancasse il principale se ne mancasse la cognizione di sua origine ed effetti: sì che senza ponervi intervallo déi dar perfezione al già cominciato da te e porger soddisfazione a questo residuo del mio desiderio»³⁴⁸. Dalla stessa conclusione si evince anche che l'argomento del nascimento d'amore o dell'origine d'amore sia in realtà il vero oggetto della promessa di Filone a Sofia, rispetto al quale la

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Ivi*, p. 191.

spiegazione della definizione di amore e desiderio e della comunità d'amore erano dei gradini teoricamente necessari da affrontare prima della questione principale. Questo, come si è già visto, è esplicitamente dichiarato da Filone all'inizio del secondo dialogo: «Se vuoi che parliamo del nascimento d'amore, bisognerà, in questa presente confabulazione, prima dirti de la comunità del suo essere e de la sua ampla universalità; e un'altra volta poi parleremo del suo nascimento»³⁴⁹. In questo stesso passaggio del testo, si può notare emerga un ulteriore argomento, quello degli effetti d'amore, a cui accenna Sofia per ben due volte nel sopracitato passo e in uno poco precedente:

*Ricordati de la promessa, che già due volte m'hai fatto, di darmi notizia del nascimento de l'amore e di sua divina progenie, e ancor significasti volermi mostrare suoi effetti negli amanti. Il tempo mi pare opportuno, e tu dici che non sei inviato per cose che importino: dunque dà opera di satisfare a la promissione*³⁵⁰.

Sofia qui fa riferimento a una promessa, fatta da Filone alla fine del dibattito della seconda giornata e quindi del secondo dialogo, di esporle gli effetti d'amore. È evidente dalla conclusione del secondo dialogo che si tratti di una curiosità, quella sugli effetti d'amore, suscitata dalla discussione in corso e non originariamente parte di quelle questioni che Filone avrebbe dovuto trattare in virtù di quella promessa contratta dal maestro verso l'allieva e a cui costantemente Sofia fa riferimento:

SOFIA. Mancati pure a dirmi del nascimento de l'amore, secondo che tu m'hai promesso: ché de la sua comunità in tutto l'universo e ognuna de

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ivi*, p. 190.

le cose sue assai mi hai detto, e manifestamente veggo che nel mondo non ha essere chi non ha amore. Mancami solamente a sapere l'origine sua e qualche cosa de' suoi effetti buoni e cattivi.

FILONE. Del nascimento de l'amore io te ne sono in debito, ma de' suoi effetti sarebbe nuova richiesta; né per l'uno né per l'altro ci sarebbe tempo, perché già è tardi per dar principio a nuova materia: richiedemene uno altro di quando ti parerà. Ma dimmi, o Sofia, come l'amore, essendo così comune, in te non si truova³⁵¹.

Per quanto riguarda dunque la richiesta di trattare degli effetti d'amore, questa è percepita come altra rispetto all'argomento principale, che Filone aveva promesso di illustrare passando per le tappe necessarie. Difatti nella conclusione del terzo dialogo Filone rimanda, di fronte alle insistenze di Sofia, a un successivo momento l'approfondimento della questione degli effetti buoni e cattivi dell'amore, ricordandole che in merito a questo tema la sua promessa a parlarne era stata piuttosto ambigua, quasi a sottolineare non fosse appunto argomento del suo obbligo originario verso l'allieva. Infatti leggiamo:

SOFIA. [...] dimmi, ti prego, come già m'hai promesso, degli effetti de l'amore umano, quali sono li buoni e laudabili e quali perniziosi e vituperabili, e quali di questi fanno maggior numero; perché con questo resto finirai d'uscire di tutti gli obblighi che m'hai per le tue promesse.

FILONE. Veggo, o Sofia, che per fuggire da le mie giuste accusazioni mi domandi pagamento di resto d'obbligo. Mi ricordo in ciò averti dato ambigua promissione: al presente ben vedi che non è tempo di pagare, ché molto abbiamo tardato in questa confabulazione de l'origine de l'amore, e già è tempo di lasciarti riposare. Pensa di pagare tu a me li debiti che amore, ragione e virtù t'obligano; che io, se potrò aver tempo, non

³⁵¹ *Ivi*, p. 160.

*mancherà di pagarti quello in che la mia promessa e servitù verso di te amorosa m'obligano*³⁵².

Le battute finali del terzo dialogo indicano dunque un argomento, quale quello della questione degli effetti dell'amore sull'uomo, che di fatto sembrerebbe preannunciare un quarto dialogo perduto. Infatti, se prendiamo in considerazione la conclusione del primo dialogo e la fine del secondo, vediamo che, esattamente come gli incipit di ciascun dialogo confermano la coincidenza tra la successione argomentativa del testo e l'ordine narrativo che ritroviamo nell'edizione bladiana, così anche le conclusioni preannunciano ciascuna la discussione del successivo dialogo. Così leggiamo, ad esempio, a conclusione del primo dialogo:

FILONE. [...] E quando tu saprai, o Sofia, di quanto momento sia l'amore in tutto l'universo mondo, non solamente nel corporeo, ma molto più nel spirituale, e come, da la prima causa che ogni cosa produce fin all'ultima cosa creata, non è alcuno senza amore, tu l'averai in maggiore venerazione, e allora conseguirai maggiore notizia de la sua genealogia.

SOFIA. Se mi vuoi lassare contenta, mostrerai questo ancora.

*FILONE. È tardi per simile narrazione. E già è ora di dar riposo a la tua gentil persona, e lassare la mia mente afflitta ne la solita vigilia: quale, se ben resta sola, sempre è accompagnata da te, e non è manco soave che angosciosa contemplazione*³⁵³.

È dunque legittimo sollevare la *vexata quaestio* dell'esistenza di un quarto dialogo sugli effetti d'amore perduto o progettato ma mai ideato dall'autore dei *Dialoghi d'amore*, in quanto la conclusione del terzo dialogo ripete lo stesso schema dei precedenti che preannunciano sempre l'argomentazione del successivo dialogo,

³⁵² *Ivi*, pp. 366-367.

³⁵³ *Ivi*, p. 57.

secondo uno schema che vede da un lato l'allieva Sofia insistere a continuare la discussione filosofica e ad ampliare le sue conoscenze e dall'altro il maestro Filone, stanco per l'argomentare e per le mancate attenzioni amorose che vorrebbe ricevere da Sofia, rimandare a un altro giorno la trattazione di un determinato argomento. Sulla questione di un quarto dialogo infatti si sono espressi tutti gli studiosi che si sono occupati della filosofia di Yehudah Abarbanel, ammettendo come assolutamente probabile, se non addirittura certa, in quanto in linea con tutte le maggiori trattazioni neoplatoniche di filosofia d'amore, l'esistenza o la progettazione di una giornata sugli effetti d'amore³⁵⁴. Infatti, la fisiologia d'amore, in cui si approfondiscono questioni quali le perturbazioni d'amore nel corpo e nell'anima, la teoria umorale e quella del temperamento (*complexio*) nell'ambito di un'astrologia genetliaca, e che comporta lo sviluppo di un linguaggio medico-erotico e filosofico-erotico, è un tema ampiamente approfondito da Marsilio Ficino e non solo in un testo quale il *De triplici vita*, ma anche nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, capostipite di quella erotologia cinquecentesca di cui fanno parte gli stessi *Dialoghi d'amore*. In particolare, nell'*oratio VI*, Ficino al *caput IX* discute dell'amore melancolico³⁵⁵, e nell'*oratio VII*, disputando del discorso di Alcibiade, Guido Cavalcanti tratta del *de amore ferino, quod insanie speties est*³⁵⁶ e quindi dell'eziologia dell'amor volgare, riflessione che ben riflette il tentativo ficiniano «di articolare il piano fisico con quello psichico e metafisico,

³⁵⁴ In particolare, v. Hiram PERI (Heinz Pflaum), *Die Idee der Liebe Leone Ebreo*, cit., p. 88; Carl GEBHARDT, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, cit., pp. 92-93; Santino CARAMELLA, *Nota*, cit., pp. 428-429; João J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis*, cit., pp. 801-857.

³⁵⁵ Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, ed. Pierre LAURENS, Paris, Les Belles Lettres, 2002, *Oratio VI, IX*, pp. 153-161. In particolare si noti: «Que cum medici ueteres observassent, amorem esse dixerunt passionem morbo melancolico proximam» (*Ivi, VI, IX*, p. 155).

³⁵⁶ *Ivi VII, 3*, p. 245.

seguendo un progetto di ampio respiro, dove la stessa “medicina degli animi” è ben più che una metafora ed è strettamente collegata a quella dei corpi»³⁵⁷. Ovviamente Yehudah non manca certo di sviluppare nel corso dei *Dialoghi d'amore* e in particolare nel secondo e nel terzo dialogo una teoria medica amorosa d'ispirazione ficiniana, indipendentemente che si presupponga l'esistenza o la progettazione di una giornata interamente dedicata a tali questioni. Ad ogni modo, considerando l'ampia influenza del *corpus platonicum* e *ficinianum* sui *Dialoghi d'amore* – fatto a cui ho brevemente accennato nel capitolo precedente –, un quarto dialogo sugli effetti d'amore non stupirebbe nella struttura argomentativa dell'opera di Yehudah. Sulla questione del quarto dialogo torna anche Tristan Dragon che ritiene una quarta e ultima giornata sugli effetti d'amore necessaria nella struttura dei *Dialoghi*, non tanto per uniformità agli argomenti sviluppati da Ficino e dai ficiniani, quanto piuttosto sulla base del modello averroista a cui Yehudah, secondo lo studioso, rimanderebbe³⁵⁸.

Di tutt'altra opinione è invece Angela Guidi che ritiene che Yehudah abbia volutamente concluso i suoi *Dialoghi d'amore* con il terzo dialogo. Il finale aporetico infatti dei *Dialoghi d'amore* ha, secondo la studiosa, un preciso scopo teoretico che si inserisce in quella che Angela Guidi ritiene essere la prospettiva filosofica-argomentativa di Yehudah. Innanzitutto, in questa prospettiva, secondo Guidi, la stessa disposizione dei dialoghi stabilisce una determinata scala conoscitiva, in cui l'avanzamento dei contenuti pone il lettore prima di fronte alla dimensione morale dell'amore e del desiderio, poi di fronte al dominio sublunare e

³⁵⁷ Teodoro KATINIS, *Marsilio Ficino e la medicina. Il consiglio contro la pestilenza*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007, p. 69.

³⁵⁸ V. Tristan DRAGON, *Introduction*, in LÉON HÉBREU, *Dialogues d'amour. Traduction de Pontus de Tyard*, Tristan DRAGON e Saverio ANSALDI eds. Paris, Vrin, 2006.

celeste dell'azione di eros e infine conduce il lettore ad affrontare le questioni più alte, metafisiche e teologiche, che riguardano il problema dell'origine dell'amore e della sua emanazione nell'universo creato, oggetto di sapere di derivazione divina, oltre il quale non è possibile procedere ulteriormente³⁵⁹. Questa scansione contenutistica, come riconosciuto da Guidi, fu suggerita già da Immanuel Aboab nel diciassettesimo secolo nella sua *Nomologia* (1629)³⁶⁰. Il filosofo dovette leggere o conoscere l'opera di Yehudah, come si evince dal testo stesso della *Nomologia*, nella traduzione spagnola di Carlos Montesa del 1582 dal titolo *Philographia universal de todo el mundo de los Dialogos de amor de Leon Hebreo*³⁶¹. D'altra parte, secondo Guidi, l'aporeticità narrativa dei *Dialoghi*, cioè la mancata unione tra Filone e Sofia con cui il testo si conclude e la disattesa filosofica dell'allieva, rappresentano perfettamente quella conflittualità dicotomica tra ragione e fede che per la studiosa è il cuore teoretico stesso dei *Dialoghi*. In questa interpretazione del testo, Sofia incarna la ragione, cioè un sapere umano e perciò limitato alla sfera inferiore della sapienzialità, mentre Filone si fa custode di un sapere d'ispirazione divina in cui la contemplazione della verità non passa attraverso i metodi filosofici, i quali, pur essendo necessario un confronto con essi – da cui il dibattito con Sofia –, sono del tutto irriducibili al sapere divino-teologico di Yehudah. L'impossibilità quindi di un'unione amorosa tra il maestro Filone e l'allieva Sofia, del quale fallimento Filone rimprovera la stessa discepola a conclusione del terzo dialogo,

³⁵⁹ V. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp. 187-193.

³⁶⁰ In particolare qui si legga: «el señor Iehudá Abravanel, que compuso la Philographia, o Dialogos de Amor de Leon Hebreo, en que mostró su estremada sabiduria: [...] Dividiola en tres Dialogs; el primero de Philosophia moral; el segundo de Philosophia natural, y Mathematicas; el ultimo de elevadissima Teologia. Introduze por Interlocutores á Philon, y Sophia» ([Immanuel ABOAB], *Nomologia o discursos legales*, cit., p. 303).

³⁶¹ [LEONE EBREO], *Philographia universal de todo el mundo de los Dialogos de amor de Leon Hebreo*, cit. Sulla traduzione di Montesa e il problema della datazione della traduzione, cfr. *supra*, p. 140, nota 323.

recalcitrante a un'unione fisica – «Pensa di pagare tu a me li debiti che amore, ragione e virtù t'obligano»³⁶² –, diventa secondo la lettura ricostruita da Guidi, la dichiarazione della incompatibilità finale tra *ratio* e *fides*, tra sapere umano e sapere divino, tra filosofia pagana e teologia salomonica-mosaica. A quest'ultima la prima, come Sofia a Filone, non vuole piegarsi pur rappresentando il vero raggiungimento del sapiente-profeta e attraverso cui, in virtù della sua origine profetica-divina, è rivendicata la superiorità sapienziale ebraica sulle altre conoscenze e sugli altri saperi³⁶³:

*La relation entre les deux interlocuteurs des Dialogues reproduit en effet le décalage entre la révélation prophétique et la philosophie. Ainsi Philon, le théologien-prophète, ne fait qu'adopter avec Sophie la démarche suivie par les anciens Juifs vis-à-vis des savants grecs. Il se charge de l'instruire, d'éliminer ses doutes et de lui donner accès à un savoir d'origine divine qu'elle n'est pas en mesure d'atteindre dans son intégralité. Car pour Juda Abravanel, on l'a vu, la sagesse originare coïncide avec les contenus de la révélation que Dieu a octroyée à son peuple; les autres formes de savoir sont à la fois inférieures sur l'échelle de la profondeur théologique et postérieures du point de vue de la succession chronologique [...]*³⁶⁴.

La testimonianza che ci viene data dell'esistenza di un quarto dialogo da un editore di una versione parziale del testo dei *Dialoghi d'amore*, Leonardo Marso d'Avezzano, che promette una successiva pubblicazione dell'opera intera al suo mecenate, è ritenuta così dalla studiosa una sorta di strategia editoriale: «Une

³⁶² *Dialoghi*, p. 367.

³⁶³ Sull'immagine di Filone e Sofia proposta da Guidi tornerò in seguito. V. Angela GUIDI, *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique: matériaux pour une nouvelle interprétation des Dialogues d'amour de Léon l'Hébreu*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 91 (2007), pp. 241–264 e ID., *Amour et Sagesse*, cit., pp. 43-124 e 297-312. Cfr. nota 250.

³⁶⁴ Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., p. 216.

édition des *quatre dialogues* devait *a priori* décourager les autres éditeurs, dans la mesure où ce quatrième volume devait être, pensons-nous, bel et bien introuvable»³⁶⁵. Se analizziamo la lettera prefatoria dell'edizione parziale dei *Dialoghi*, dal titolo *Libro de l'amore divino et humano*, vediamo che l'editore Leonardo Marso presenta con chiarezza tanto l'autore dell'opera quanto la struttura del testo stesso. Marso chiama l'autore dei *Dialoghi* Prometeo perché come il titano, che dette per primo all'umanità il fuoco celeste, cioè la filosofia³⁶⁶, fu uomo sapientissimo, mentre afferma che la sua opera, nella quale l'autore racchiuse la sua scienza, fu divisa in quattro libri, di cui indica per ciascuno il contenuto: l'essenza d'amore, la comunità d'amore, l'origine di esso e infine gli effetti di questo. Di fatti si può leggere in ben due passaggi della prefazione due riferimenti al testo pubblicato da Marso come a uno soltanto di ben quattro dialoghi di cui si compone l'opera:

E perché prima che sia data l'ultima limatura a la sua perfezione (ancor che dì e notte si lavori) ci va tempo assai, ho voluto frettolosamente mandare per ora fuore uno de' suoi quattro rami, [...]. Intendo l'allegoria di Prometeo che robbò il fuoco al cielo, non in quel modo che Erodoto, o vero Agreta, scrittore delle cose degli Sciti, ma come espose Teofrasto, che vuole che Prometeo fusse uomo sapientissimo ed il primo che distribuì agli uomini la Filosofia. Noi, battezzando l'autore di questo libro, perché fu ebreo, gli porremo il nome di Prometeo (avvenga che si chiamasse Abram, o vero Leone), perché fu uomo dottissimo e racchiuse

³⁶⁵ *Ivi*, p. 31.

³⁶⁶ Il mito di Prometeo è assente nei *Dialoghi d'amore*, tuttavia il mito fa parte della cultura rinascimentale: v. Jean-Claude MARGOLIN, *Le mythe de Prométhée dans la philosophie de la Renaissance*, in Luisa ROTONDI SECCHI TARUGI (a cura di), *Il mito nel Rinascimento*, Atti del III Convegno Internazionale di Studi Umanistici (1991, Chianciano-Montepulciano), Milano, Nuovi Orizzonti, 1993, pp. 241-269.

*la scienza in questa sua opera divisa in quattro libri, ne'quali parla divinamente dell'Essenza, Comunità, Origine ed Effetti d'Amore*³⁶⁷.

Alla descrizione dell'autore e dell'opera segue la dettagliata spiegazione del perché Marso abbia deciso di far stampare l'opera in più volumi e per il momento di dare alle stampe soltanto uno dei quattro libri di cui si compone il testo, visto lo splendore del suo contenuto: fondamentalmente, per l'utilità del dialogo nel raggiungimento della felicità, intesa da Marso come unione dell'intelletto possibile con l'agente; per mancanza di tipografi e quindi per la lentezza a portare alle stampe tutti e quattro i libri assieme; per il costo ridotto di stampare un libro alla volta; per soddisfare coloro che vorranno apprendere le allegorie dei poeti contenuti in quel dialogo nell'attesa degli altri e infine per evitare che qualcun altro voglia stampare l'opera. Infatti leggiamo:

La prima, perché da sé è atto a condurre l'uomo a quella felicità che l'intelletto possibile, congiunto co l'agente, può conseguire in terra. La seconda, perché sono molti che li rincresce l'aspettare, ché invero, essendo tutta l'opera grande ed io avendo mancamento di stampatori, non si condurrà così presto a porto, come è il desiderio mio. La terza perché tutto il corpo insieme costerà più che un membro diviso. La quarta, per soddisfare a le preghiere di molti miei amici e scolari che, mentre si stampa il resto, impararanno tutte l'allegorie de' poeti, con molt'altre intelligenze bellissime. La quinta e ultima, per intimare a qualunque persona presumesse voler pigliare assunto di far questo medesimo effetto, la pena che si contiene ne' Privilegii, e Grazie concesse dal Papa, Imperadore, Veneziani ed altri Principi d'Italia, come apparrano impressi in tutta l'opera, la dedicazione della quale sarà a Don Alfonso Illustrissimo

³⁶⁷ Cit. in James NELSON NOVOA, *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, cit., p. 220.

*Signor Duca di Malfi, nostro commune padrone, da che non veggo che l'Autore l'abbi ad altri dedicata*³⁶⁸.

La questione dell'esistenza di un quarto dialogo solleva quindi al contempo questioni centrali sull'interpretazione del testo, che affronterò più nel dettaglio nel prossimo capitolo, e il problema di un'edizione parziale dei *Dialoghi* curata dall'umanista Leonardo Marso d'Avezzano, a cui avevo già accennato in chiusura del precedente capitolo. A quella di Marso si aggiunge la testimonianza del senese Alessandro Piccolomini (1508-1579) nella prima stampa del suo *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera* nel 1542, nella cui prefazione l'autore parla di un perduto quarto dialogo dei *Dialoghi d'amore* che dovrebbe parlare proprio degli effetti d'amore. Rivolgendosi infatti a Laudomia Forteguerra, al cui figlio dedica questo trattato sull'educazione del giovane aristocratico, scrive a tal proposito rivelando una certa attesa negli ambienti culturali dell'epoca per questo quarto dialogo. In generale il testo è una testimonianza della diffusione tra i medesimi ambienti dell'idea, che appare radicata, dell'esistenza di una quarta sezione perduta dei *Dialoghi d'amore*, oltre che una testimonianza della diffusione dei *Dialoghi* stessi, che occupano un posto centrale in una lettera prefatoria dedicata a una nobildonna, a poco meno di dieci anni dalla loro prima stampa:

Di quanto poi per lettere di miei amici, intendo che desiderareste, che si manifestasse il quarto Dialogo di Filone e di Sofia; nel qual trattar si debba de gli effetti d'amore; essendosi per quelli innanzi, della natura sua, del nascimento e comunità ragionato: e che se pur non si trovasse, non vi sarebbe discaro, che io pigliasse questa fatigha, di aggiognervi io stesso

³⁶⁸ *Ivi*, pp. 220-221.

il quarto; il qual seguendo il cominciato stile, si conformasse con la mente di quell'Hebreo, più Platonica che Peripatetica [...]. Ma dubito quanto a questo, che essendo si Divini i tre primi Dialogi; non potendo forse col Quarto a quelli appressarmi; noi non ci pentissimo de l'impresa. Oltra che ingiuria si farebbe tal volta al primo Authore. Se altro Dialogo in numero coi suoi si opponesse. La onde io giudico che sia meglio d'aspettar qualche mese se tal Dialogo si scoprisse. Il che non occorrendo, quando, pur poi vi piaccia; quantunque io habbia tal cosa dinegata al molto Illustris. Signore mio, il Signor Don Diegho Mendozio, Orator di S. Maiestà appresso i Signori Venetiani; a voi nondimento, non negarò di far sì, che io, non in nome di quarto Dialogo di Filone e Sofia: ma come appartato Dialogo, dove parli Filone e s Sofia; delli effetti d'amore, assai forse abundantemente vedrò di scrivere³⁶⁹.

Concludo affermando che se da un lato si possa riconoscere il crescente argomentativo individuato da Aboab e sottolineato da Angela Guidi come base della struttura dei *Dialoghi d'amore*, questa stessa configurazione al contempo non implica necessariamente un'esclusione di un quarto dialogo nella progettazione degli stessi *Dialoghi*, che, trattando degli effetti d'amore, avrebbe potuto approfondire anche gli effetti di quell'amore che muove l'uomo verso e in Dio, un *furor* divino, l'amore dunque nella sua forma più alta, mantenendo quindi il climax argomentativo crescente. Inoltre, come spiegherò in seguito, non credo sussista nel pensiero di Yehudah l'idea di una incompatibilità di fondo tra ragione e fede, tra filosofia e religione, che possa così avvallare la teoria di una voluta aporeticità dialettica letta in questi termini tra Filone e Sofia.

³⁶⁹[Alessandro PICCOLOMINI], *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera, Libri X in lingua toscana. Dove e Peripateticamente e Platonicamente, intorno a le cose de l'Ethica, Iconomica, e parte de la Politica, e raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere a la perfetta e felice vita di quello. Composti dal S. Alessandro Piccolomini [...]*, Con privilegio, Venetiys apud Hieronymum Scotum, 1542, [c. 4v].

II.2. *L'edizione parziale dei Dialoghi d'amore, il Libro de l'amore divino et humano: storia e problemi di una pubblicazione*

In merito all'edizione di Leonardo Marso che nomina un quarto dialogo, questa nello specifico è l'edizione solo del secondo dialogo, stampata a Roma nello stesso anno, il 1535, dell'*editio princeps* di Mariano Lenzi e Antonio Blado d'Asola, dal titolo *Libro de l'amore divino et humano*. L'importanza di questa edizione nella genesi della pubblicazione dei *Dialoghi* è data dalla contemporaneità della stampa alla versione di Mariano Lenzi, dal contesto nel quale si inserisce, che potrebbe aiutare a definire la diffusione manoscritta dell'opera di Yehudah e ovviamente dalla questione dell'esistenza del sopracitato quarto dialogo. L'edizione del secondo dialogo curata dal quasi del tutto sconosciuto letterato abruzzese Leonardo Marso d'Avezzano, dal titolo *Libro de l'amore divino et humano*, fu dedicata da quest'ultimo a Bernardino Silverio Piccolomini d'Aragona († 1552), futuro vescovo di Teramo e stampata a Roma nel 1535 per i tipi di Benedetto Giunti. Il merito dell'individuazione di questa edizione parziale va a Elena Ofelia Bellinotto³⁷⁰, alla cui ricerca è seguito lo studio del testo compiuto da Giacinto Manuppella nella sua edizione critica dei *Dialoghi d'amore*. Lo studioso ha identificato, tra le altre cose, in quel *Benedetto Gionti*, il cui nome appare nella dedica di Marso preposta all'edizione come colui che offrì le *lettere* (i tipi), il fiorentino Benedetto Giunti o Giunta (1506-1562), facendone il probabile tipografo dell'edizione di Marso³⁷¹. Stampatore appartenente a un'importante famiglia fiorentina, attivo principalmente tra Firenze, Venezia e Roma e fratello del più

³⁷⁰ V. Elena Ofelia BELLINOTTO, *Un nuevo documento sobre los Dialoghi d'amore de Leone Ebreo*, in «Arquivos do Centro Cultural Português» 7 (1973), pp. 399-409.

³⁷¹ V. LEONE EBREO (B), *Dialoghi d'amore*, a cura di Giacinto MANUPPELLA, vol. I *Testo italiano, note, documenti*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigaçao Científica, 1983, note pp. 558-564.

famoso Bernardo (1478- ca. 1551), attivo nella natia Firenze, Benedetto Giunti pubblicò a Firenze nel 1531 il *Libro del Cortegiano* di Baldassarre Castiglione (1478-1529)³⁷², che, come ho accennato nel precedente capitolo, dovette essere un lettore o un aspirante tale dei *Dialoghi d'amor* ben dieci anni prima della loro stampa³⁷³. In generale, la produzione di Benedetto Giunti vede la pubblicazione di diciannove titoli a Firenze tra il 1537 e il 1549 e di tre titoli tra il 1540 e il 1545 a Roma, dove entrò in affari con Antonio Blado d'Asola, il tipografo che portò alle stampe l'*editio princeps* dei *Dialoghi* curata da Mariano Lenzi. Assieme contribuirono alla pubblicazione nel 1536 di un nuovo breviario firmato da Francisco Quiñoes (ca. 1482-1540), cardinale presbitero di Santa Croce in Gerusalemme e, all'epoca della pubblicazione, camerlengo del Sacro Collegio. Nelson Novoa è riuscito ad attestare, ritrovando un atto notarile, la presenza di Benedetto Giunti a Roma già all'inizio del 1535 per questioni relative ai diritti di proprietà di un terreno a Roma³⁷⁴. La sua presenza a Roma e la documentata attività tipografica nell'Urbe negli anni successivi ha permesso a Nelson Novoa di confermare proprio Benedetto Giunti, nominato nella lettera prefatoria come colui che offrì il materiale tipografico a Marso, come lo stampatore dell'edizione parziale dei *Dialoghi* del letterato abruzzese. La conoscenza stessa di Blado d'Asola, che pubblicò i *Dialoghi d'amore* nella versione di Lenzi nel 1535, potrebbe spiegare il motivo dell'assenza del nome e del timbro di Benedetto Giunti nell'edizione di

³⁷² Le informazioni qui di seguito riportate sul possibile editore dell'edizione di Leonardo Marso, Benedetto Giunti, sono tratte da James NELSON NOVOA, *Benedetto Giunti: the Likely Editor of the First Known Partial Edition of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit.

³⁷³ Cfr. *supra*, pp. 124-125.

³⁷⁴ Il testo, conservato presso l'Archivio di Stato di Roma, datato «hinc est quod anno 1535 et die prima mensis [12] februari», è stato pubblicato in James NELSON NOVOA, *Benedetto Giunti: the Likely Editor of the First Known Partial Edition of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., pp. 165-167.

Marso: «Perhaps he did not want to enter into a possible conflict over the privilege granted to Antonio Blado to publish the *Dialoghi d'amore*, so he withheld his name and printer's device from the title page of the work»³⁷⁵. Tuttavia, nonostante a Mariano Lenzi fosse stato accordato il diritto esclusivo tramite licenza papale firmata dal segretario Blosio Palladio (Biagio Pallai, † 1550) in data 5 dicembre 1534 di stampare i *Dialoghi d'amore* per i successivi 10 anni³⁷⁶ – il documento, che è conservato presso l'archivio Vaticano, è stato pubblicato per primo da Shlomo Simonsohn³⁷⁷ –, anche Leonardo Marso ricevette, diversamente da quello che si potrebbe pensare, l'autorizzazione papale a procedere alle stampe. Il documento in questione è stato scoperto da Nelson Novoa, che si conferma il maggior studioso della ricostruzione della genesi redazionale dei *Dialoghi d'amore*. Più recentemente, Nelson Novoa ha trovato la lettera papale, in volgare italiano, attraverso cui la stessa licenza papale veniva concessa a Mariano Lenzi³⁷⁸ e con la quale si stabiliva con precisione, secondo la legislazione vigente nello Stato pontificio, che si trattava di «un libro d'amore in volgare: i Dialoghi, composto da maestro Leone medico, intitolato Philone et Sophia»³⁷⁹ e soprattutto che «nessuno di qualsivoglia grado, così in Rome come per tutto il dominio della chiesa, non possa stampare ne far stampare, restampato, vendere, o far vendere per diec'j annj

³⁷⁵ *Ivi*, p. 165.

³⁷⁶ V. James NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit. La pubblicazione di Marso e il suo contesto di origine è ampiamente analizzata anche in James NELSON NOVOA, *A publicação dos Diálogos de Amor de Leão Hebreu no contexto romano da priméria metade do século XVI*, cit. e ID., *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, cit.

³⁷⁷ V. Shlomo SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews*, vol. IV *Documents 1522–1538*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, doc. 1682, p. 1917.

³⁷⁸ V. James NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., pp. 271-282. La data di questo documento, di per sé assente, è stata ricostruita sulla base dell'indice di papa Paolo III da Nelson Novoa, il quale ha stabilito risalga allo stesso giorno della licenza papale (v. *ivi*, p. 276 nota 23).

³⁷⁹ *Ivi*, pp. 278.

tal libro»³⁸⁰ dietro pena «di excommunicatione et di milla scudi d'oro et di perdere i libri»³⁸¹. Eppure poco giorni dopo, il 17 dicembre 1534 viene concessa dal segretario Fabio Vigil a Leonardo Marso d'Avezzano, «dilectus filius»³⁸², la licenza a stampare l'opera «de amore humano et divino»³⁸³, stabilendo i medesimi privilegi e limitazioni alla stampa e alla circolazione dell'opera per conto di altri per i successivi dieci anni, esattamente come era stata concesso a Mariano Lenzi. Così infatti recita il documento relativo all'edizione di Marso ritrovato e pubblicato da Nelson Novoa:

*Nos huismodi precibus inclinati, omnibus et singulis nobis non subditis sub excommunicationis latae sententiae, nobis vero et Sanctae Romanae Ecclesiae mediate vel immediate subiectis etiam sub librorum omnium amissionis et centum ducatorum auri, [...] accusatoribus pro rata applicari volumus, penis ipso facto per inobedientes incurrendis precipimus et inhibemus ne intra decennium, a data presentium computandum, dictum opus imprimere, aut imprimi facere, vel impressum vendere [...]*³⁸⁴.

D'altra parte, si noti come nella concessione di stampa accordata da Fabio Vigil a Leonardo Marso, il segretario intenda l'opera come edita e composta dallo stesso letterato abruzzese, mentre Blosio Palladio, nella licenza concessa a Mariano Lenzi, identifica il testo da dare alle stampe come di *Leone medico*. Se infatti leggiamo nella lettera che accompagna la licenza papale di Lenzi che «Mariano Lenzi, gentil'huomo senese, fa stampare un libro d'amore in vulgare: i Dialoghi, composto

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*

da maestro Leone medico, intitolato Philone et Sophia»³⁸⁵, nella concessione di Marso leggiamo invece «dilectus filius Leonardus Marsus nobis nuper exponi fecit ipse opus quod de amore humano et divino opus ediderit (appellatum composuerit) [...]»³⁸⁶. Perciò, seguendo il giudizio di Nelson Novoa e tenendo presente che la licenza di stampa venne concessa a Leonardo Marso dodici giorni dopo quella riconosciuta a Mariano Lenzi, si può dedurre che «the papal secretary in this case, Fabio Vigil, considered *de amore humano et divino* to have been an original work by Marso which in no way conflicted with the exclusive right to print the *Dialoghi d'amore* which was conceded to Mariano Lenzi»³⁸⁷.

Sulla data precisa della stampa dei *Dialoghi d'amore di Maestro Leone medico hebreo* per i tipi di Antonio Baldo d'Asola e di quella del *Libro de l'amore divino et humano*, conosciamo del primo soltanto l'anno, apposto nel colophon, il 1535, mentre del secondo sappiamo, grazie alle ricerche di Nelson Novoa, pur non essendoci apposta alcun data nel corpo del testo, e in base alla licenza del dicembre dell'anno precedente, che dovette essere stampato prima del 9 febbraio 1535. Questo perché una delle tre copie del testo, quella destinata alla Biblioteca degli Intronati di Siena e ivi conservata, contiene un'iscrizione che attesta che la copia fu donata dallo stesso Leonardo Marso il 9 febbraio 1535³⁸⁸, che in quell'anno compare nuovamente, dopo il biennio 1531-1533, come insegnante *in humanitate* presso lo Studio senese³⁸⁹.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ivi*, p. 277.

³⁸⁸ L'iscrizione è riportata in James NELSON NOVOA, *Benedetto Giunti: the likely editor of the first known partial edition of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 164.

³⁸⁹ V. James NELSON NOVOA, *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, cit., pp. 222-223.

Interessante in questo contesto, per comprendere chi fosse Leonardo Marso, quasi del tutto sconosciuto, è il suo riferimento, nel proemio all'edizione parziale dei *Dialoghi*, a Prometeo secondo l'interpretazione che del mito dice esser stata data da Teofrasto:

*Intendo l'allegoria di Prometeo che robbò il fuoco al cielo, non in quel modo che Erodoto, o vero Agreta, scrittore delle cose degli Sciti, ma come espose Teofrasto, che vuole che Prometeo fusse uomo sapientissimo ed il primo che distribuisse agli uomini la Filosofia. Noi, battezzando l'autore di questo libro, perché fu ebreo, gli porremo il nome di Prometeo (avvenga che si chiamasse Abram, o vero Leone), perché fu uomo dottissimo e racchiuse la scienza in questa sua opera divisa in quattro libri [...]*³⁹⁰.

In merito al mito di Prometeo, diffuso tra molti autori nel Rinascimento³⁹¹, Marsilio Ficino nelle lettere, nell'epitome al *Protagora* e in particolare nel commentario al *Filebo* propone un'interpretazione del mito che non si colloca nella rappresentazione di una teologia gioviale in cui il titano si oppone al potere dell'Olimpo e che fa piuttosto, sulla base delle fonti platoniche e neoplatoniche e della sua teologia, della figura di Prometeo l'immagine della luce della conoscenza divina, la provvidenza e la luce di Dio che ha dato agli uomini la libertà d'intelletto³⁹². Ritengo che Leonardo Marso rimandi, piuttosto che alla tradizione platonica, alla lettura che del mito ne fece Teofrasto. Suggestivo come fonte di Marso, trattandosi non di una citazione da un'opera di Teofrasto, quanto di una

³⁹⁰ Cit. in James NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit, p. 279.

³⁹¹ V. Jean-Claude MARGOLIN, *Le mythe de Prométhée dans la philosophie de la Renaissance*, cit.

³⁹² Per l'interpretazione di mito in Marsilio Ficino e i relativi testi ficiniani: v. Michael J. B. ALLEN, *Prometheus among the Florentines*, in «Rinascimento» 51 (2011), pp. 27-44 e v. anche il capitolo dedicato alla *Promethean Dialectic* in ID., *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 149-193.

tradizione attribuita al filosofo greco, uno scolio alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio e più nello specifico ai versi 1248-1250 del secondo libro: «Θεόφραστος δὲ τὸν Προμηθεΐα φησὶ σοφὸν γενόμενον μεταδοῦναι πρῶτον τοῖς ἀνθρώποις φιλοσοφίας, ὅθεν καὶ διαδοθῆναι τὸν μῦθον ὡς ἄρα πυρὸς μεταδοίη»³⁹³. Il testo in greco delle *Argonautiche* con i relativi commenti, sempre in lingua greca, a lato del testo, fu edito già da Giovanni Andrea (Janos) Lascaris³⁹⁴ (1445-1535) e stampato da Lorenzo Alopa a Firenze nel 1496³⁹⁵. Un'ulteriore edizione del testo greco con i relativi scoli edita da Francesco Asolani, che ne firma la prefazione, venne pubblicata nelle *aedibus Aldi, et Andreae soceri*, a Venezia nell'aprile 1521³⁹⁶. Questa ipotesi riuscirebbe a tratteggiare ulteriormente il profilo dell'editore Leonardo Marso, quasi del tutto sconosciuto e di cui soltanto Nelson Novoa è riuscito a restituire l'immagine di un umanista, docente *in humanitate* presso lo Studio di Siena prima e insegnante di retorica presso lo Studio di Roma dopo, poeta latino, ammiratore e studioso dell'antichità classica, di cui non stupirebbe affatto quindi la conoscenza del greco e la lettura di un testo quale quello delle *Argonautiche* con i relativi commenti³⁹⁷.

³⁹³ «Teofrasto dice che Prometeo, che fu saggio, condive per primo con gli uomini la filosofia, perciò è stato tramandato il mito come se avesse condiviso il fuoco» (mia traduzione). Il testo in greco è cit. in William W. FORTENBAUGH, *Theophrastus of Eresus, Commentary Volume 9.2. Sources on Discoveries and Beginnings, Proverbs et al. (Texts 727–741)*, Leiden-Boston, Brill, 2014, p. 151.

³⁹⁴ Importante umanista bizantino, operò prima sotto l'egida del cardinale Basilio Bessarione a Venezia, di Lorenzo de' Medici a Firenze e infine a Roma, dove visse sotto il pontificato di Leone X e in seguito attorno al 1523 e nell'anno della sua morte, il 1534.

³⁹⁵ Lo scolio di questa edizione si trova in [APOLLONIO RODIO], *ΓΕΝΟΣ Ἀπολλωνίου Τοῦ ποιητοῦ Τῶν ἀργοναθικῶν*, Ev Φλορεντία, [Lorenzo d' Alopa], 1496, [c. 92v].

³⁹⁶ Lo scolio di riferimento di Marso è il numero 56 degli scoli al libro β è in [APOLLONIO RODIO], *Ἀπολλωνίου τοῦ Ῥοδίου Ἀργοναυτικά, μετὰ τῶν παλαιῶν τε, καὶ ὠφελίμων σχολίων*, *Apollonii Rhodii Argonautica, antiquis una, et optimis cum commentariis*, Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae soceri, 1521., c. 179r.

³⁹⁷ Per approfondimenti sul profilo intellettuale di Leonardo Marso e le sue opere v. James NELSON NOVOA, *A publicação dos Diálogos de Amor de Leão Hebreu no contexto romano da priméria metade do século XVI*, cit.; ID., *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e*

L'edizione di Leonardo Marso d'Avezzano, per i protagonisti che vede coinvolti, quali lo stesso editore abruzzese, il già citato prelado di Teramo Bernardino Silverio Piccolomini d'Aragona, a cui Marso dedica l'edizione parziale, e un ulteriore protettore, a cui Marso si riserva di dedicare l'opera completa, Alfonso Piccolomini d'Aragona (1499-1559), duca di Amalfi, nipote di Antonio Todeschini Piccolomini (1435-1492) e della figlia naturale del re di Napoli Ferrante I, Giovanna d'Aragona (1478-1516), colloca la genesi della pubblicazione della versione parziale dei *Dialoghi*, come debitamente mostrato da Nelson Novoa, nel contesto dell'umanesimo meridionale e poi dei circoli romani di origine meridionale, in cui presumibilmente è da collocare anche la prima circolazione dell'opera manoscritta³⁹⁸. Infatti, Leonardo Marso, confessando di aver ricevuto l'opera manoscritta di Yehudah, in quattro volumi, da Bernardino Silverio Piccolomini, suggerirebbe, come notato da Nelson Novoa³⁹⁹, una circolazione del testo laddove si può dedurre che fu concepito dall'autore, cioè nel regno di Napoli, da cui proveniva non solo il prelado abruzzese, ma anche altri attori della scena culturale meridionale a cui Marso appare connesso. Così infatti leggiamo nella prefazione di Marso:

E mentre che fra me così pensavo, mi s'offerse a un tempo le lettere che Benedetto Gionti mi mandò da Fiorenze [...] e la ferula che già mi donaste; e ricordatomi in essa esser inchiuso (sicondo narrano i poeti, e per esperienza ho visto in Puglia) il fuoco che Prometeo robbò al cielo,

l'Umanesimo dell'Italia meridionale, cit. e ID., *Leonardo Marso d'Avezzano's Oratio on the Death of Giovanni Battista Pio*, in «Bruniana e Campanelliana» 16 (2010), n. 1, pp. 247-254.

³⁹⁸ V. James NELSON NOVOA, *A publicação dos Diálogos de Amor de Leão Hebreu no contexto romano da priméria metade do século XVI*, cit.; ID., *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, cit. e ID., *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit.

³⁹⁹ *Ibid.*

con un morbido cuoio avvolto nel fistuco e tirato con la destra in alto da un lato, e da l'altro co la sinistra in basso, non solo ne viddi uscir scintille, ma fiamme lampeggianti a guisa di baleni, [...] ho preso assunto d'imprimare in più volumi, come una bellissima immagine sculpita in molti gessi, ben che sia degna d'intagliarsi in piastre d'oro⁴⁰⁰.

D'altra parte non meno evidenti sono i legami di Marso con Roma, dove fu stampata la sua edizione dei *Dialoghi* e dove, come si è visto, risulta insegnare nel 1539 e nel 1545. Tuttavia, i legami con l'Urbe e con gli ambienti culturali del tempo appaiono, dal ritratto che ne fa Nelson Novoa, ben più stretti: nel 1538 Valerio Aloisio, tipografo attivo nella città papale in quegli anni fino al 1559, pubblica due sue opere, mentre nel 1542 sarà lo stesso tipografo dell'edizione lenziana dei *Dialoghi d'amore*, Antonio Blado d'Asola, a pubblicare l'*Oratio habita in aede divi Eustachii in festo Sancti Lucae* di Marso⁴⁰¹. Infine nella stessa dedica in apertura al *Libro de l'amore humano et divino* Marso afferma di aver dedicato delle sue liriche, mai pubblicate, a una figura di spicco della corte aragonese di Napoli e del panorama romano del Cinquecento, Vittoria Colonna (1490-1547)⁴⁰², poetessa e autrice di opere di natura morale e religiosa – velatamente eterodosse – e vicina a letterati come Baldassare Castiglione e Pietro Bembo (1470-1547)⁴⁰³ e il Chariteo (c. 1540-1514), poeta catalano e membro dell'Accademia Pontaniana che si trasferì a Napoli al seguito di re Alfonso V d'Aragona, re di Napoli come si è visto dal 1442, più tardi funzionario di Gonzalo de Cordova, uomini sicuramente non

⁴⁰⁰ James NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., pp. 279-280.

⁴⁰¹ V. James NELSON NOVOA, *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, cit.

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ Su Vittoria Colonna, v. Giorgio PATRIZI, *Colonna, Vittoria*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XXVII *Collenuccio-Confortini*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982, pp. 448-457.

estranei all'opera e alla figura di Yehudah. In particolare, questi dati sottolineano l'interconnessione tra il *milieu* culturale napoletano e quello romano, tra l'Accademia Pontaniana e l'Accademia Romana di Pomponio Leto e più tardi di Angelo Colocci, che vide la partecipazione più o meno intensa di umanisti napoletani, tra i quali lo stesso Chariteo durante la seconda occupazione francese di Napoli⁴⁰⁴, Pietro Gravina (c. 1452 - c. 1528), anch'egli legato al viceré Gonzalo de Cordova, e Antonio da Amiterno o Amiternino (metà XV-metà XVI secolo). Quest'ultimi furono estimatori di un elogio poetico dal linguaggio allegorico-mitologico composto da Marso per la famiglia Carafa⁴⁰⁵. Questi dati al contempo suggeriscono una circolazione dell'opera di Yehudah che da Napoli si sposta, seguendo anche soltanto l'editore dell'edizione parziale dei *Dialoghi*, Leonardo Marso, a Roma⁴⁰⁶.

All'ambito di produzione culturale romano-meridionale, si aggiungono i legami dell'edizione parziale dei *Dialoghi d'amore* di Leonardo Marso con l'ambiente culturale senese. Come si è visto, se Leonardo Marso d'Avezzano, originario dell'Abruzzese, insegnò a Siena tra il 1531 e il 1533 e ancora nel 1535, anno della pubblicazione del testo, il cognome dei destinatari della sua edizione del *Libro de l'amore umano et divino*, Piccolomini, non può certo mentire sull'origine senese delle famiglie dei due destinatari dell'opera. Come ho in parte accennato, Bernardino Silverio Piccolomini d'Aragona, originario della Marsica, fu vescovo

⁴⁰⁴ Sulle relazioni culturali tra Napoli e Roma al tempo dell'Accademia Pontaniana, ricordo ancora una volta v. Shulamit FURSTENBERG-LEVI, *The Accademia Pontaniana*, cit., pp. 87-124.

⁴⁰⁵ Sulla citazione di Leonardo Marso di Pietro Gravina e Antonio da Amiterno come suoi estimatori, v. James NELSON NOVOA, *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, cit., pp. 226-227.

⁴⁰⁶ Su questo punto si esprime anche Fabrizio Lelli, il quale sostiene che la stessa composizione dell'opera di Yehudah e quindi la sua stessa maturazione intellettuale si collochi all'incontro di queste due ambienti: v. Fabrizio LELLI, *Intelletuali ebrei e Accademia Pontaniana*, cit.

di Teramo (1542) e in seguito di Sorrento (1425) e la sua famiglia di appartenenza, la famiglia Silverio, di Celano nella Marsica, entrò nella famiglia Piccolomini grazie a contratti matrimoniali, per cui il vescovo poté fregiarsi del nome prestigioso⁴⁰⁷. Alfonso Piccolomini d'Aragona invece, duca d'Amalfi, a cui Leonardo Marso prospetta di dedicare l'opera tutta, era legato per linea paterna alla famiglia del ben più celebre Enea Silvio Piccolomini (1405-1464), papa Pio II nonché uno dei maggiori umanisti del Quattrocento⁴⁰⁸, di cui la madre del padre di Alfonso era la sorella. Alfonso Piccolomini d'Aragona ricoprì inoltre nella città senese la carica di Capitano del Popolo tra il 1528 e il 1541, anni in cui soggiornò a Siena lo stesso Marso.

Quindi, come suggerisce Fabrizio Lelli, alla luce di quanto detto finora, possiamo supporre che Bernardino Silverio Piccolomini d'Aragona, che fornì a Leonardo Marso una copia (completa?) dell'opera di Yehudah Abarbanel, dovette riceverla a sua volta «direttamente dall'autore o da qualche membro della sua famiglia o della casa d'Aragona, con cui Leone fu in contatto»⁴⁰⁹. In questo contesto, risulta difficile ad ogni modo stimare con esattezza quando Leonardo Marso venne a conoscenza dell'opera filosofica di Yehudah e soprattutto quando gli fu donata una copia del testo dal prelado abruzzese. Grazie ancora una volta alla dedica prefatoria, si può

⁴⁰⁷ V. LEONE EBREO (B), *Dialoghi d'amore*, a cura di Giacinto MANUPPELLA, vol. I *Testo italiano, note, documenti*, cit., pp. 562-564 e James NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 273.

⁴⁰⁸ Enea Silvio Piccolomini fu uno dei maggiori rappresentanti della famiglia Piccolomini. Studioso appassionato delle *humanae litterae*, si recò a Firenze nel 1429 dove venne in contatto con gli umanisti Francesco Filelfo (1398-1481) e Leonardo Bruni, mentre presso lo studio senese conobbe Mariano Sozzini (1482-1556), giurista e padre del ben più celebre Fausto Sozzini (1539-1604), fautore del socinianesimo. Autore di opere storico-geografiche, liriche amorose e di un'autobiografia in dodici libri, *Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contigerunt*, fu anche mecenate d'arte nella sua città natale, Corsignano, nel senese, che, rinnovata dall'architetto Bernardo Rossellino, prese il nome di Pienza in onore proprio a Pio II. Per approfondimenti v. Marco PELLEGRINI, *Pio II in Dizionario dei Papi*, vol. II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000., pp. 663-684.

⁴⁰⁹ Fabrizio LELLI, *Intelletuali ebrei e Accademia Pontaniana*, cit., p. 164.

ipotizzare che il testo manoscritto gli fu donato non molto prima della sua pubblicazione, datata, come si è vista, agli inizi del 1535, in quanto Marso parla chiaramente di come desiderasse mandare in stampa quanto meno il secondo dei quattro volumi dell'opera di filosofia d'amore di Yehudah in tutta fretta, per cui si può forse presupporre la volontà immediata di pubblicare l'opera appena conosciuta:

E perché prima che sia data l'ultima limatura a la sua perfezione (ancor che di e notte si lavori) ci va tempo assai, ho voluto frettolosamente mandare per ora fuore uno de' suoi quattro rami, acciò che la studiosa gioventù, visto tanto splendore in un membro solo, possi giudicare e quale e quanto ne l'integro corpo stia nascoso, e per dimostrar più chiaro quel che sotto al velo delle parole si cuopre⁴¹⁰.

II.3. La diffusione dei Dialoghi d'amore a Roma prima della loro stampa

Tuttavia, come ho accennato a chiusura del capitolo precedente, l'opera di Yehudah doveva essere già nota nell'ambiente romano già un decennio prima della pubblicazione del *Libro de l'amore humano et divino* e quindi della stessa *editio princeps*, i *Dialoghi d'amore di maestro Leone medico hebreo*, cioè attorno al 1525. Troviamo infatti tre lettere di Baldassare Castiglione, ampiamente discusse da diversi studiosi, datate 1525 e indirizzate ad Andrea Piperario, protonotario durante il papato di Giulio II. In queste epistole l'umanista lombardo richiede, assieme al *Castellano* di Gian Giorgio Trissino e alle *Prose della volgar lingua* di Pietro Bembo, *quelli libri di Maestro Lione*⁴¹¹. In particolare, come ho già discusso,

⁴¹⁰ James NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 280.

⁴¹¹ Baldassarre CASTIGLIONE, *Lettere inedite e rare*, a cura di Guglielmo GORNI, Milano-Napoli 1969, p. 91, p. 97 e p. 101. Notizia delle lettere è stata ricordata da Corrado BOLOGNA, *Tradizione testuale e fortuna dei classici italiani*, in Alberto Asor ROSA (a cura), *Letteratura italiana*, vol. IV,

Angela Guidi riprende la tesi di Guido Rebecchini⁴¹², secondo la quale Castiglione si riferisce nelle lettere a Piperario non ai *Dialoghi*, ma ai libri posseduti dallo stesso Yehudah. Tale ipotesi, giudicata verosimile da Guidi, rafforza secondo la studiosa quella teoria che collocherebbe Yehudah nella capitale romana in quelli che sono considerati i suoi ultimi anni di vita. Nondimeno, la tesi, avanzata da Rebecchini e ritenuta ammissibile da Guidi, che indentifica *quelli libri di Maestro Leone* con dei testi appartenuti alla biblioteca personale di Yehudah, per quanto sia avvincente, sollevando al contempo la questione della biblioteca e quindi delle fonti raccolte dall'autore dei *Dialoghi d'amore*, quanto quella della sua residenza finale, sembra non del tutto convincente. Infatti, l'ipotesi di Rebecchini sembrerebbe fondarsi unicamente sulla diffusione a stampa dell'opera e non sembrerebbe considerare che Castiglione potesse richiedere a Piperario piuttosto una copia manoscritta dei *Dialoghi*, un testo che, sulla base della datazione dei manoscritti del terzo dialogo a noi pervenuti, cominciò a essere copiato già attorno al 1513 e attorno al 1525 presumibilmente proprio per la sua fruizione tra gli ambienti vicino alla Curia romana. Non deve d'altra parte in questo contesto nemmeno fuorviare il riferimento di Castiglione ai *Dialoghi* come ai *libri di Maestro Leone* senza nesso alcuno col titolo dell'opera, in quanto il titolo con cui conosciamo oggi l'opera di Yehudah, appunto *Dialoghi d'amore*, compare per la prima volta – almeno da quanto possiamo ricostruire in base alla tradizione manoscritta e alle vicende editoriali di

Teatro, musica, tradizione dei classici, Torino, Giulio Einaudi, 1986, p. 599; Rossella PESCATORI, *Polarità linguistiche e allegoriche: il doppio nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, PhD thesis, University of California - Los Angeles, 2004, pp. 27-28; LEONE EBREO, *Dialogues of Love*, eds. Rossella Pescatori e Damian Bacich, Toronto, 2009, p. 378, n. 31 e da Angela GUIDI, *Amour e sagesse*, cit., p. 24.

⁴¹² Guido REBECCHINI, *Private Collectors in Mantua, 1500–1630*, Roma 2002, p. 117 e p. 117, n. 105

Marso e di Lenzi – soltanto nell’edizione curata da Mariano Lenzi. A conferma dell’attribuzione esterna del titolo *Dialoghi d’amore* all’opera di Yehudah, ritengo possa essere addotta anche la lettera dedicataria di Leonardo Marso anteposta alla sua edizione parziale del testo, nella quale, pur descrivendo il contenuto e l’articolazione dell’opera, con i titoli relativi di ciascun volume, non cita mai alcun titolo complessivo⁴¹³. Vorrei inoltre porre attenzione sulla lettera in volgare italiano pubblicata da Nelson Novoa che conferma i privilegi concessi dalla licenza di stampa accordata a Mariano Lenzi. Nella lettera, viene fatto riferimento all’opera che verrà stampata come a «un libro d’amore in volgare: i Dialoghi, composto da maestro Leone medico, intitolato Philone et Sophia». Sebbene qui compaia il titolo *Dialoghi*, sembrerebbe che il titolo del libro d’amore fosse piuttosto *Philone et Sophia*, nomi che di fatti compiono in apertura del titolo di ciascun dialogo dell’*editio princeps*, in apertura del titolo del dialogo pubblicato nel *Libro de l’amore divino et humano* di Leonardo Marso e infine in apertura dei titoli di tre dei cinque manoscritti del terzo dialogo⁴¹⁴. Ritengo dunque che si possa così avanzare l’ipotesi secondo la quale ogni dialogo, intitolato, fosse preceduto dai nomi dei due protagonisti dell’opera, Filone e Sofia appunto, e che potesse mancare un titolo unitario di tutti i dialoghi.

Particolarmente interessante in questo contesto è una delle copie manoscritte del terzo dialogo, il ms. Harley 5423 attualmente conservato presso la British Library,

⁴¹³ Per leggere l’intera lettera prefatoria di Marso, v. James NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo’s Dialoghi d’amore*, cit., pp. 279-280.

⁴¹⁴ Si tratta, procedendo in ordine cronologico, partendo dalla parte alta della tradizione manoscritta, del ms. Patetta 373, del ms. 22 della Biblioteca Comunale Gabrieli di Ascoli Piceno e del ms. Barberiniano Latino 3473. Il ms. Harley 5423, copia particolare, di cui tornerò a parlare in seguito, presenta il titolo *Il Philone volgare*. Il ms. Western 22 della Butler Manuscripts and Rare Books Room della Columbia University non presenta invece alcun titolo. Per approfondimenti, v. James NELSON NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d’amore di Leone Ebreo*, cit.

a cui ha dedicato un attento studio Carlo Dionisotti che se ne occupò per primo su segnalazione di Paul Oskar Kristeller⁴¹⁵. Lo studioso italiano indica la copia come l'opera di un «calligrafo di altissima classe»⁴¹⁶, destinata a «una persona di alto rango, che non poteva contentarsi di un ms. o di una stampa comune»⁴¹⁷ e scritta indicativamente nel primo quarto del sedicesimo. È proprio la mano di un calligrafo e l'uso della pergamena al posto della carta che spinge Dionisotti a suggerire «un'origine e destinazione eccezionali»⁴¹⁸ della copia. Il manoscritto, in base allo *stemma codicum* sistemato da Barbara Garvin⁴¹⁹ e ampliato da James Nelson Novoa⁴²⁰, deve collocarsi nella parte centrale della tradizione manoscritta, attorno al 1525, in quanto condivide molte lezioni del ms. Barberiniano Latino 3473, il più basso nello *stemma codicum*, pur con delle varianti linguistiche che suggeriscono, come afferma Dionisotti, che il testo non dovesse ancora aver ricevuto «un'ultima ripulitura linguistica». In particolare, sono l'alto numero di latinismi a colpire Dionisotti, secondo il quale questi non sono il frutto di una revisione linguistica, quanto piuttosto il segno di una sorta di autenticità propria dell'autore del testo. In particolare, l'uso di termini quali *pulcro* e *pulcritudine* e *turpe* e *malo* al posto rispettivamente di *bello* e *cattivo* come appaiono nell'*editio princeps*, spinge Dionisotti⁴²¹ a ritenere che l'autore del testo avesse una certa familiarità con la produzione filosofica del tempo e in particolare con quella tradizione che aveva

⁴¹⁵ V. Carlo DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, cit.

⁴¹⁶ *Ivi*, p. 409.

⁴¹⁷ *Ivi*, p. 410.

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 409.

⁴¹⁹ V. Barbara GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit.

⁴²⁰ V. James NELSON NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit.

⁴²¹ *Ivi*, pp. 410-411.

visto la diffusione del *De pulchro*⁴²² di Francesco Cattani da Diacceto, testo pubblicato soltanto nel 1563 all'interno dell'*Opera Omnia*⁴²³, ma già composto nella sua prima redazione prima del 1496 e nella sua seconda redazione finale prima del 1499⁴²⁴.

Uno studio successivo a quello di Dionisotti ha permesso di formulare una ipotesi di datazione più sicura per il ms. Harley 5423 e soprattutto di precisare il contesto storico-geografico preciso della produzione del manoscritto: si tratta dell'analisi di Vera Law⁴²⁵, secondo la quale il ms. Harley 5423 è una copia trascritta dal celebre tipografo e copista umanista di Vicenza, Ludovico degli Arrighi (1475-1527), tra il 1525 e il 1527, attivo in quegli anni a Roma.

II.4. Il contesto del manoscritto Harley 5423: i Dialoghi d'amore e la questione della lingua

Il copista vicentino⁴²⁶ era un noto e abilissimo calligrafo di cancelleresca, tanto da scrivere dei testi sull'arte calligrafica, quali la celebre *La operina da imparare di*

⁴²² Francisci CATANEI DIACETII, *De pulchro libri III. Accedunt opuscula inedita et dispersa necnon testimonia quaedam ad eundem pertinentia*, edidit Sylvain MATTON, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1986.

⁴²³ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Opera Omnia Francisci Catanei Diacetii Patricii Florentini, Philosophi Summi, Nunc Primum in Lucem edita, In quibus præter multijugam in omni Philosophiae genere doctrinam & pietatem [...], Lector eruditus deprehendere poterit. Accessit index rerum & verborum memorabilium copiosissimus*, Basileae, [per Henrichum Petri et Petrum Pernam], M.D.LXIII [1563] (rist. anast. éd. Stéphane Toussaint, Enghien-les-Bains, Editions du Miraval 2009).

⁴²⁴ Sylvain MATTON, *Praefatio*, in Francisci CATANEI DIACETII, *De pulchro libri III*, cit., p. XII.

⁴²⁵ Vera LAW, *Two More Arrighi Manuscripts Discovered*, in «The Book Collector» 27 (1978), n. 3, pp. 370-379.

⁴²⁶ Gli studi su Ludovico degli Arrighi detto il Vicentino da cui si sono tratte le informazioni che seguono sono: Emanuele CASAMASSIMA, *Ancora su Ludovico degli Arrighi Vicentino (notizie 1510-1527). Risultati di una "recognitio"*, in «Gutenberg Jahrbuch» 31 (1965), pp. 35-42; Fabio Massimo BERTELO, *Arrighi, Ludovico degli*, in *Dizionario dei tipografi e degli editori italiani. Il Cinquecento*, vol. I A-F, Milano, Editrice Bibliografica, 1997, pp. 41a-45a; Stefano PAGLIAROLI, *Ludovico degli Arrighi*, in «Studi medievali e umanistici» 3 (2005), pp. 47-79; Danilo ROMEI, *Catalogo abbreviato delle edizioni tipografiche di Ludovico degli Arrighi, detto il Vicentino (1524-1527)*, in *Banca Dati "Nuovo Rinascimento"*, (<http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/bibliogr/pdf/romei/arrighi/catalweb.pdf>, consultato in data 25 aprile 2017), pp. 1-17 e ID.,

scrivere littera cancellerescha (1522) e *Il modo de temperare le penne con le varie sorti de littere* (1523), e da redigere copie per membri importanti dell'aristocrazia romana, traducendo spesso «un prodotto tipografico di largo consumo in un prodotto di lusso, un *unicum* [...] destinato a una ristrettissima *élite* di ricchi estimatori»⁴²⁷, come la copia dell'*Etica Nicomachea* per Vittoria Colonna. Il Vicentino operò però anche come tipografo – principalmente con ogni probabilità su commissione – a Roma, forse a seguito del successo delle stampe xilografiche dei suoi due trattati di cancelleresca, dando alle stampe, esattamente tra il 1524 e il 1527 diverse opere, tra cui: una raccolta antologica unica nel suo genere per il periodo, i *Coryciana*⁴²⁸, curata e voluta stampare da Blosio Palladio, il segretario che autorizzò la stampa dei *Dialogi d'amore* di Mariano Lenzi, nel 1524, le opere di Gian Giorgio Trissino (1478-1550) ancora nel 1524⁴²⁹, il *Panegirico all'Amore* di Francesco Cattani da Diacceto (1466-1522) nel 1526⁴³⁰, il *Discacciamento de le lettere inutilmente aggiunte ne la lingua toscana* di Agnolo Firenzuola (1493-1543) nel 1524 e il *Polito* di Adriano Franci, pseudonimo di Claudio Tolomei (c. 1492-1556) nel 1525. Ritengo si debba prestare attenzione al fatto che nella produzione tipografica del Vicentino non mancano opere dedicate alla dibattuta *questione della lingua*. In particolare, come ho detto, pubblicò dell'amico Gian Giovanni Trissino

Ludovico degli Arrighi tipografo dello "stile clementino" (1524-1527), in Herald HENDRIX e Paolo PROCACCIOLI (a cura di), *Officine del nuovo. Sodalizi fra letterati, artisti ed editori nella cultura italiana fra Riforma e Controriforma*, Atti del Simposio internazionale (8-10 novembre 2007, Utrecht), Manziana, Vecchiarelli, 2008, pp. 131-148. Ne parla brevemente anche James Nelson Noova,

⁴²⁷ Danilo ROMEI, *Ludovico degli Arrighi tipografo dello "stile clementino" (1524-1527)*, cit., p. 4.

⁴²⁸ [Blosio PALLADIO, curis], *Coryciana*, Impressum Romae, apud Ludovicum Vicentinum et Lautitium Perusinum mense Iulio MDXXIII (1524).

⁴²⁹ Le opere di Gian Giorgio Trissino sono diverse: la *Canzone del Trissino al santissimo Clemente Settimo P.M.*, l'*Epistola a Giovan Matteo Giberti*, l'*Epistola del Trissino de la vita che dee tenera una donna vedova*, l'*Oratione del Trissino al Serenissimo Principe di Venetia*, *I ritratti del Trissino*, l'*epistola del Trissino de le lettere nuovamente aggiunte ne la lingua italiana* e la *Sofonisba*.

⁴³⁰ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Panegirico di Francesco da Diacceto*, Stampata in Roma per Ludovico Vicentino con gratia e privilegio come ne l'altre ne anno MDXXVI (1526).

nel 1524 l'*epistola del Trissino de le lettere nuovamente aggiunte ne la lingua italiana*⁴³¹, che prevedeva l'introduzione di lettere greche, e nello stesso anno, poco dopo, nel dicembre, la teoria che stroncava l'ipotesi di riforma ortografica di Trissino, il *Discacciamento*⁴³² di Agnolo Firenzuola. A questi testi fa seguire un'ulteriore pubblicazione nel 1525 in risposta al dibattito sulla lingua, quella di Claudio Tolomei, che pubblica sotto pseudonimo, *Il Polito*⁴³³. Infatti, se Gian Giorgio Trissino, oltre alla riforma ortografica della sua *Epistola* osteggiata da Firenzuola⁴³⁴, proponeva un modello di lingua volgare italiana cortigiana⁴³⁵, di cui rimane il manifesto il suo *Castellano*, anch'esso come i *Dialoghi d'amore* un dialogo a due voci, pubblicato nel 1529. Agnolo Firenzuola invece, che fu in contatto con Claudio Tolomei, criticava nel suo volgarizzamento-rifacimento dell'*Asinus aureus* di Apuleio⁴³⁶, pubblicato postumo a Venezia nel 1549 o 1550⁴³⁷, tanto la posizione di Trissino quanto la riforma linguistica classicista del Petrarca

⁴³¹ [Gian Giorgio TRISSINO], *epistola del Trissino de le lettere nuovamente aggiunte ne la lingua italiana*, [Roma], [Ludovico degli Arrighi e Lautizio Perugino], [1525].

⁴³² [Agnolo FIRENZUOLA], *Discacciamento de le lettere inutilmente aggiunte ne la lingua toscana*, Stampata in Roma, per Lodovico Vicentino et Lautitio Perugino nel MDXXIII (1524).

⁴³³ [Claudio TOLOMEI], *De le lettere nuovamente aggiunte libro di Adriano Franci da Siena. Intitolato, Il Polito*, Stampata in Roma, per Lodovico Vicentino e Lautitio perugino con privilegio et gratia che da altri non si possa istampare questa opera ne altra istampata in questa nuova littera insino al decennio, [1525].

⁴³⁴ Sulla disputa tra Gian Giorgio Trissino e Agnolo Firenzuola v. Danilo ROMEI, *La punteggiatura nell'uso editoriale cinquecentesco: Ludovico degli Arrighi e la disputa ortografica del 1524-1525*, in Emanuela CRESTI, Nicoletta MARASCHIO e Luca TOSCHI (a cura di), *Storia e teoria dell'interpunzione*, Atti del convegno internazionale di studi (19-21 maggio 1988, Firenze), Roma, Bulzoni, 1992, pp. 111-189.

⁴³⁵ Su Gian Giorgio Trissino, v. Paolo D'ACHILLE, *Trissino, Gian Giorgio*, in *Enciclopedia dell'Italiano*, vol. II M-Z, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 2011, pp. 1552-1524. Sul dibattito linguistico e la proposta di un volgare cortigiano v. Claudio GIOVANARDI, *La teoria cortigiana e il dibattito linguistico nel primo Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1998.

⁴³⁶ Su questa interpretazione v. Danilo ROMEI, *L'alfabeto nascosto di Agnolo Firenzuola*, in *Banca Dati "Nuovo Rinascimento"* (<http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/saggi/html/romei/firenz93.htm>, consultato in data 5 giugno 2017).

⁴³⁷ L'edizione del 1550 è stata pubblicata da Gabriel Giolito de' Ferrari. Esiste un'edizione pubblicata da Francesco Rocca a Venezia *sine data*, ma nella cui pistola dedicatoria firmata da Lorenzo Scala si legge tuttavia la data MDXLIX, 1549. Rimane congetturale quindi la data di stampa del 1549 per questa edizione.

poeta e del Boccaccio oratore proposta nelle *Prose della volgar lingua* (1525) di Pietro Bembo⁴³⁸. In realtà lo stesso *Panegirico all'amore* di Francesco Cattani da Diacceto del 1525, pubblicato postumo dal Vicentino, si pone all'interno di un processo di volgarizzamenti e di utilizzo della lingua volgare per affrontare questioni filosofiche⁴³⁹ avviato già da Marsilio Ficino nel secolo precedente. Per Ficino si possono individuare, come sottolineato da Paul Oskar Kristeller⁴⁴⁰ e da Giuliano Tanturli⁴⁴¹, tre fasi nello sviluppo del suo rapporto con la lingua volgare e soprattutto un andamento discendente nel suo utilizzo, che segna negli ultimi anni il ricorso della sola lingua latina. In generale, come accuratamente sottolineato da Marco Sgarbi, ancora agli inizi del Cinquecento, «the output of printed works in the vernacular remained very limited»⁴⁴² e bisogna attendere gli anni '30 e '40 del secolo sedicesimo per assistere a un vero cambiamento nella produzione letteraria e nel mercato editoriale. Infatti il catalogo del Vicentino, alternando testi in latino e in volgare, conferma questa immagine, nonostante il tipografo manifesti

⁴³⁸ Sul modello di Bembo, v. Carlo DIONISOTTI, *Scritti sul Bembo*, a cura di Claudio VELA, Torino, Einaudi, 2002 e Marco SGARBI, *The Instatement of the Vernacular as Language of Culture. A New Aristotelian Paradigm in Sixteenth-Century Italy*, in «Intersezioni» 36 (2016), n. 3, pp. 319-323. In particolare sulle *Prose della volgar lingua* Carlo DIONISOTTI, *Introduzione alle «Prose della volgar lingua»*, in ID., *Scritti sul Bembo*, cit., pp. 207-232.

⁴³⁹ Su questo argomento v.: Vittoria PERRONE COMPAGNI, *Cose di filosofia si possono dire in volgare. Il programma culturale di Gimabattista Gelli*, in Arturo CALZONA ET ALII (a cura di), *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Atti del convegno internazionale (18-20 ottobre 2001, Mantova), Firenze, Olschki, 2003, pp. 301-338; Cesare VASOLI, *Sperone Speroni: la filosofia e la lingua. L'ombra del Pomponazzi e un programma di volgarizzamento del sapere*, in Arturo CALZONA ET ALII (a cura di), *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, cit., pp. 339-360 e Marco SGARBI, *Aristotle and the People: Vernacular Philosophy in Renaissance Italy*, in «Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme» 39 (2016), n. 3, pp. 59-109.

⁴⁴⁰ V. Paul Oskar KRISTELLER, *Marsilio Ficino letterato e le glosse attribuite a lui nel codice Caetani di Dante*, Roma, Città Nuova, 1981.

⁴⁴¹ V. Giuliano TANTURLI, *Marsilio Ficino e il volgare*, in Sebastiano GENTILE e Stéphane TOUSSAINT (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, Atti del convegno internazionale (1-3 ottobre 1999, Firenze), Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2006, pp. 185-213 e ID., *Osservazioni lessicali su opere volgari e bilingui di Marsilio Ficino*, in Arturo CALZONA ET ALII (a cura di), *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, cit., pp. 155-186. Più in generale, v. ID., *La cultura fiorentina volgare volgare del Quattrocento davanti ai nuovi testi greci*, in «Medioevo e Rinascimento» 2 (1998), pp. 217-243.

⁴⁴² Marco SGARBI, *The Instatement of the Vernacular as Language of Culture*, cit., p. 318.

un'inclinazione per testi riguardanti la questione ortografica e linguistica del volgare.

La produzione tipografica del Vicentino è però assolutamente particolare in quanto si presenta disomogenea e soprattutto in molti casi non commerciabile, portando alle stampe testi non solo molto peculiari, ma di ristretto interesse, come alcuni componimenti poetici del nipote del papa Clemente VII. Si può dire piuttosto che, esattamente come nella produzione calligrafica del Vicentino, nella bottega tipografica «largheggiano i titoli che si possono ricondurre all'interesse di una parte politica, di un gruppo di potere, della chiesa medesima, di un mecenate, di uno scrittore che si fa mecenate di se stesso: di un possibile committente insomma»⁴⁴³ e che di fatto «quel catalogo sposa l'attualità e la corte» di papa Medici Clemente VII e dei circoli intellettuali romani del periodo. Allora, la stampa di testi quali il *Discacciamento* di Agnolo Firenzuola o *Il Polito* di Claudio Tolomei, riflettono interessi di quella stessa élite tra cui quello per la *questione della lingua*⁴⁴⁴, esattamente come devono riflettere il gusto di quel gruppo di intellettuali attorno alla Curia romana la stampa del *Panegirico all'amore* di Francesco Cattani da Diacceto e la stessa trascrizione del terzo dialogo dell'opera di Yehudah Abarbanel, il cui titolo, il *Philone volgare*, appare, se inserito in questo contesto, non casuale. Questi intellettuali dimostrarono da un lato un interesse per la prosa filosofica-letteraria volgare, attraverso la quale si dimostrava la dignità stessa del volgare

⁴⁴³ Danilo ROMEI, *Ludovico degli Arrighi tipografo dello "stile clementino" (1524-1527)*, cit., pp. 4-5.

⁴⁴⁴ In generale per approfondimenti sulla questione della lingua nel Cinquecento v. Mario POZZI, *Introduzione alle discussioni linguistiche del Cinquecento: appunti dalle lezioni del Prof. Mario Pozzi*, s.l., s.n., [1972] e ID., *Discussioni linguistiche del Cinquecento*, Torino, Utet, 1988; Paolo TROVATO, *Storia della lingua italiana. Il primo Cinquecento*, Bologna, La Nuova Scienza, 1994; Caterina MONGIAT FARINA, *Questione di lingua. L'ideologia del dibattito sull'italiano nel Cinquecento*, Ravenna, Longo, 2014 e Marco SGARBI, *The Instatement of the Vernacular as Language of Culture*, cit.

come lingua di cultura, e dall'altro un tipico gusto ermetico-classicista del periodo, che sopravvive chiaramente anche nell'interpretazione che del testo di Abarbanel ne fecero entrambi gli editori, Leonardo Marso e Mariano Lenzi, nelle rispettive prefazioni.

Come si è visto infatti in quegli stessi anni, tra il marzo e l'aprile del 1525, Baldassare Castiglione, nunzio di papa Clemente VII alla corte spagnola, chiedeva, in ben tre lettere, al pronotario papale a Roma, Andrea Piperario, due testi frutto del dibattito sulla *questione della lingua*, «la gramatical del (...) Tressino, e Bembo»⁴⁴⁵, cioè il *Castellano* di Gian Giorgio Trissino e le *Prose della volgar lingua* di Pietro Bembo, e proprio «quelli libri di Maestro Liono»⁴⁴⁶. Il *Cortegiano* infatti, che vedrà la pubblicazione di lì a poco nella sua veste definitiva, nel 1528 a Venezia presso la tipografia degli eredi di Aldo Manuzio, e a cui Castiglione lavorò per circa dieci anni, terminando la prima redazione tra il 1518 e il 1520, rappresenta, considerando la stessa evoluzione del testo nelle successive redazioni, un chiaro esempio di quell'incontro tra la letteratura della trattatistica d'amore di ispirazione platonico-ficiniana e un certo sincretismo aristotelico-platonico e la disputa sul volgare. Per la *questione della lingua* Castiglione propone un modello discorsivo dialogico che rifiuta preziosismi e arcaismi del fiorentino colto di Bembo, che fu lettore già della vulgata del testo, per una lingua più libera e naturale, con l'introduzione di neologismi e forestierismi, una proposta al contempo non strettamente cortigiana⁴⁴⁷ come quella di Trissino o di Mario Equicola, letterato

⁴⁴⁵ Baldassarre CASTIGLIONE, *Lettere inedite e rare*, a cura di Guglielmo GORNI, Milano-Napoli 1969, p. 97.

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 91.

⁴⁴⁷ Su Baldassarre Castiglione, v. Elisabetta SOLETTI, *Castiglione, Baldassare*, in *Enciclopedia dell'Italiano*, vol. I A-L, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 2010, pp. 179-181 e Mario POZZI, *Il pensiero linguistico di Baldassarre Castiglione*, in Ettore BONORA (a cura di), *Convegno di studio*

ficiniano anch'egli e autore del *Libro de la natura de amore*, pubblicato a Venezia proprio nel 1525⁴⁴⁸.

II.5. Mariano Lenzi e Claudio Tolomei: l'editio princeps dei Dialoghi d'amore e la questione della lingua

Si consideri dunque il terzo autore che appare nel catalogo di Ludovico degli Arrighi in merito alla pubblicazione di testi del dibattito sul volgare, quello di Claudio Tolomei, che pubblica sotto lo pseudonimo di Adriano Franci da Siena *Il Polito* nel 1525. Claudio Tolomei infatti, come ha ampiamente dimostrato James Nelson Novoa, recuperando numerosi documenti dell'epoca, ha un ruolo attivo nella edizione dei *Dialoghi d'amore* di Mariano Lenzi stampata da Antonio Blado d'Asola nel 1535 a Roma, elemento su cui già aveva insistito Barbara Garvin⁴⁴⁹. Infatti, come ha notato la studiosa⁴⁵⁰, pubblicò con il tipografo dell'edizione dei *Dialoghi* di Lenzi un anno prima, nel 1534, l'*Oratione della pace* e quattro anni dopo, nel 1539, *Versi et regole della nuova poesia toscana*. Due lettere invece dell'aprile e del luglio 1543⁴⁵¹ tra le epistole di Claudio Tolomei, stampate a Venezia nel 1558 da Gabriel Giolito de' Ferrari, attestava un legame o quanto meno una certa familiarità tra il linguista senese e Mariano Lenzi, al quale Tolomei indirizza le suddette epistole. In una lettera invece del primo luglio 1543, indirizzata a Marcantonio Cinuzzi (c. 1503 – c. 1592), il linguista senese Tolomei faceva

su Baldassarre Castiglione nel quinto centenario della nascita. Atti, (7-8 ottobre 1978, Mantova) Mantova, Edizioni della Biblioteca dell'Accademia, Virgiliana, 1980, pp. 81-104.

⁴⁴⁸ Sul dibattito linguistico e la proposta di un volgare cortigiano v. Claudio GIOVANARDI, *La teoria cortigiana e il dibattito linguistico nel primo Cinquecento*, cit.

⁴⁴⁹ Barbara GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., pp. 190-193.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

⁴⁵¹ Le lettere sono state ripubblicate in appendice in James NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., pp. 281-282.

esplicito riferimento ai *Dialoghi d'amore* e alla lingua del testo. La lettera in questione è particolarmente interessante perché Tolomei afferma che l'autore dei *Dialoghi* espose molto chiaramente gli oscuri misteri «in lingua sua, così netta»⁴⁵² e che dopo il testo «puramente fusse tradotto in Toscana»⁴⁵³. La questione ovviamente solleva il problema della lingua originale in cui furono scritti da Yehudah i *Dialoghi d'amore*, questione che tornerò ad affrontare in un successivo paragrafo. Nella prima lettera invece indirizzata a Mariano Lenzi da Claudio Tolomei nell'aprile del 1543, Giacinto Manuppella ha letto un possibile riferimento ad alcune questioni sollevate dalla pubblicazione dei *Dialoghi d'amore* a Venezia nel 1541 dagli eredi di Aldo Manuzio, in quanto Tolomei chiede di essere aggiornato da Lenzi su una questione legale che coinvolgeva lo stesso editore dei *Dialoghi*⁴⁵⁴. A tal proposito invece Nelson Novoa suggerisce che il giudizio cui doveva esser sottoposto Lenzi possa riferirsi a un atto notarile del 1541, che vedeva Lenzi richiedere il passaggio di proprietà di alcune beni appartenuti al defunto Rinaldo Petrucci⁴⁵⁵, membro di una nobile famiglia senese, con il quale doveva essere in qualche modo imparentato, o a alla messa al bando di Lenzi dalla città di Siena per sei mesi⁴⁵⁶. Ma è una lettera su cui ha posto l'attenzione Nelson Novoa, diretta al segretario papale Blosio Palladio e allegata alla licenza di stampa dei *Dialoghi d'amore di Maestro Leone Hebreo*, a testimoniare il legame familiare tra

⁴⁵² [Claudio TOLOMEI], *De le lettere di M. Claudio Tolomei Lib. Sette. Con una breve dichiarazione in fine di tutto l'ordin de l'ortogorafia di questa opera, Con privilegio del Sommo Pont. De la cesarea Mae. Del Senato Veneto e del Duca di Fiorenza per anni X*, In Vinegia, apresso gabriel Giolito de' Ferrari, MDXLVII [1547], c. 9v.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ V. LEONE EBREO (B), *Dialoghi d'amore*, a cura di Giacinto MANUPPELLA, vol. I *Testo italiano, note, documenti*, cit., p. 562.

⁴⁵⁵ Il documento è pubblicato in James NELSON NOVOA, *Mariano Lenzi: Sienese Editor of Leone Hebreo's Dialoghi d'amore*, cit., pp. 492-493.

⁴⁵⁶ *Ivi*, pp. 484-485.

Mariano Lenzi e Claudio Tolomei, che era lo zio del primo: «Suplico Vostra Signoria vogli favorire Mariano Lenzi, mio nipote sopra quel privilegio di fare stampare quel libro»⁴⁵⁷. Ulteriori documenti custoditi all'Archivio di Stato di Siena sono stati studiati da Nelson Novoa per ricostruire la linea di parentale tra i due senesi. Ciò ha permesso di delineare con maggiore chiarezza un profilo storico per l'editore dei *Dialoghi d'amore* e del quale, fino agli studi di Nelson Novoa, conoscevamo ben poco.

Per quanto gli studi su Claudio Tolomei siano estremamente pochi, è una figura, rispetto al nipote, relativamente più nota⁴⁵⁸. Filologo e umanista, come già ho detto, autore di diverse opere, alcune delle quali pubblicate, Tolomei era imparentato da parte materna con una importante famiglia senese, quella dei Sozzini. Costretto ad abbandonare per questioni politiche Siena nel 1518, dal 1516 governata *de facto* da Raffaello Petrucci (c. 1572-1522), collaboratore e sostenitore di papa Medici Leone X, da cui fu insignito del cardinalato nel 1517, Tolomei andò in esilio a Roma, dove Nelson Novoa ritiene l'abbia seguito lo stesso Lenzi, in quanto entrambi figurano nell'Urbe attorno al 1520⁴⁵⁹. In un documento notarile senese del 1523 pubblicato dallo studioso infatti, Lenzi è riconosciuto proprietario di certe «robbe appresso lo generoso cavaliere et doctor Rinaldo di Messer Alexandro Petrucci et in cassa della habitazione allora di Messer Rinaldo in Roma»⁴⁶⁰, lo stesso Rinaldo Petrucci del

⁴⁵⁷ James NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 278.

⁴⁵⁸ Le informazioni sulla vita di Claudio Tolomei e di Mariano Lenzi qui di seguito riportate sono tratte in gran parte da James NELSON NOVOA, *Mariano Lenzi: Siense Editor of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit. L'unico studio monografico sul linguista senese e le sue opere, che ho debitamente consultato, è di Luigi SBARAGLI, *Claudio Tolomei. Umanista senese del Cinquecento. La vita e le opere*, Siena, Accademia per le arti e le lettere, 1939, (rist. anast. Firenze, Olschki, 2016).

⁴⁵⁹ La notizia riportata in *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 276 e in James NELSON NOVOA, *Mariano Lenzi: Siense Editor of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 485.

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 490.

quale Lenzi rivendica le proprietà al suo decesso. Mentre sappiamo che Claudio Tolomei rimase a Roma fino al 1551, Lenzi sembra invece esser rientrato almeno per brevi periodi a Siena, dove la sua presenza è attestata per lo meno dall'atto notarile del 1523 e dalla messa al bando del 1542. Altre informazioni su Lenzi, ripotate da Nelson Novoa, sono state raccolte dallo storico del diciottesimo secolo Giovanni Antonio Pecci, ma non sono, come chiarisce lo studioso, affidabili⁴⁶¹. Ciò che rimane certo però è l'attività di filologo di Claudio Tolomei. In particolare, ritengo che la figura dello zio di Lenzi, il fatto che egli abbia pubblicato già nel 1525 con Ludovico degli Arrighi, calligrafo del ms. Harley 5423, e la sua elaborazione di una teoria linguistica sul volgare italiano possano risultare fondamentali per fare chiarezza sul contesto, ancora poco chiaro, della stampa dell'*editio princeps*. Come infatti ha ricordato Nelson Novoa, «future research on the *Dialoghi d'amore* should take into account his linguistic ideals and up to what point and how they could have been adopted by Lenzi. [...] It would constitute a significant contribution to understanding how Leone Ebreo's text entered the linguistic debate in the early sixteenth century [...]»⁴⁶².

Dunque, sulla base dei dati finora raccolti sulla vita di Claudio Tolomei e sull'ambiente culturale della corte papale di Clemente VII, con particolare riferimento all'attività tipografica del Vicentino, rimane da chiedersi quale fosse la proposta di riforma linguistica elaborata da Tolomei. Autore de *Il Polito*, pubblicato già sotto pseudonimo da Ludovico degli Arrighi nel 1525, amico dello stesso Agnolo Firenzuola, che conobbe durante il soggiorno di studi di quest'ultimo a

⁴⁶¹ V. James NELSON NOVOA, *Mariano Lenzi: Siennese Editor of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 489.

⁴⁶² Ivi, p. 490.

Siena, Tolomei scrisse in merito alla questione del volgare, a livello linguistico e ortografico, anche il già citato *Versi et regole della nuova poesia toscana* pubblicato da Blado d'Asola nel 1539 e *Il Cesano. Dialogo di M. Claudio Tolomei, nel quale da più dotti huomini si disputa del nome, col quale si dee ragionevolmente chiamare la volgar lingua* pubblicato a Venezia nel 1555, anno della sua morte, da Gabriel Giolito de' Ferrari, che afferma di aver pubblicato il testo capitatogli tra le mani senza revisione alcuna dell'autore⁴⁶³. A queste opere edite si aggiunge il *Trattato della lingua toscana*, in forma manoscritta e non finito⁴⁶⁴. Tolomei, membro dell'Accademia Senese, detta Accademia Grande, sosteneva un'idea di lingua volgare come lingua toscana basata sull'uso della lingua stessa, negando l'idea di *imitatio* bembiana delle lingue classiche e la teoria di una lingua adattata ai modelli petrarchesco o boccaccesco, e facendosi quindi propugnatore, come il sodale Agnolo Firenzuola, di una posizione filotoscana⁴⁶⁵:

Là onde in qualunque spatio si sia una lingua fermata, chiaro si vede, come ella è comune di coloro, che la parlano, et non particolare, di alcuno che vi sia. Egliino con l'uso la mantengono, ci come parimente l'uso la fonda, la cresce, la sminuisce, la distrugge. Perché spesse volte avviene, che alcuni vocaboli d'una lingua si tralassano, et altri si ripigliano, che già erano tralassati, et de' nuovi si formano ancora secondo, che vuole et

⁴⁶³ V. [Claudio TOLOMEI], *Il Cesano. Dialogo di M. Claudio Tolomei, nel quale da più dotti huomini si disputa del nome, col quale si dee ragionevolmente chiamare la volgar lingua. Con privilegio*, In Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, et fratelli, MDLV [1555].

⁴⁶⁴ Siena, Biblioteca Comunale di Siena, H VII 15, Claudio TOLOMEI, *Trattato della lingua toscana*.

⁴⁶⁵ Sulla posizione linguistica di Claudio Tolomei e sulla sua influenza sulle idee linguistiche sui membri dell'Accademia degli Intronati di Siena, tra i quali Alessandro Piccolomini, v. Rita BELLADONNA, *Some Linguistic Theories of the Accademia Senese and of the Accademia degli Intronati of Siena: An Essay of Continuity*, in «Rinascimento» 18 (1978), pp. 229- 248. Ancora sui rapporti tra Tolomei e Bartolomeo Carli Piccolomini, membro dell'Accademia Senese, anch'egli linguistica invece v. Ornella CASTELLANI POLLIDORI, *Introduzione*, in Claudio TOLOMEI, *Il Cesano de la lingua italiana*, a cura di Ornella CASTELLANI Pollidori, Firenze, Accademia della Crusca, 1996, pp. XLIII-LXXV.

*governa l'uso, loquale (come bene scrive Oratio) è giudice et maestro d'ogni parlare*⁴⁶⁶.

Pur mancandoci scritti o testimonianze dirette di Mariano Lenzi che possano confermare o avvallare l'ipotesi che Claudio Tolomei abbia giocato un ruolo nell'edizione dei *Dialoghi* o che Lenzi aderisse alla teoria sul volgare proposta dallo zio, è evidente dal testo di Yehudah dell'*editio princeps* che è stato operato un intervento di ripulitura del testo, se confrontato limitatamente con le fonti a nostra disposizione, cioè con la tradizione manoscritta del terzo dialogo e con l'edizione curata Leonardo Marso. In generale, come hanno mostrato Barbara Garvin e Nelson Novoa, lo studio dei cinque manoscritti del terzo dialogo mostra una progressiva limatura linguistica del testo, volta alla ripulitura da latinismi, arcaismi o ispanismi, già osservata da Dionisotti che aveva confrontato *l'editio princeps* con il ms. Harley 5423.

Un confronto invece tra *l'editio princeps* di Lenzi e l'edizione di Leonardo Marso, in assenza di alcuna tradizione manoscritta relativa al secondo dialogo, che è quello dell'edizione parziale dell'abruzzese, conferma, a mio parere, una toscanizzazione più accentuata del testo di Yehudah nella versione di Lenzi, nonostante il testo di Leonardo Marso, cui non mancarono certo rapporti con il Senese, sia già un testo in lingua toscana. Nell'edizione di Lenzi infatti, nel dialogo secondo, così come nei restanti, si notano, ad esempio, rispetto alla versione di Marso un maggior numero di varianti toscane, come le desinenze verbali in *-orono* nella terza persona plurale del passato remoto, un caso di pleonasma del pronome personale soggetto (*tu ti*) in

⁴⁶⁶ [Claudio TOLOMEI], *Il Cesano. Dialogo di M. Claudio Tolomei, nel quale da più dotti huomini si disputa del nome, col quale si dee ragionevolmente chiamare la volgar lingua*, cit., p. 44.

apertura al secondo dialogo assente nella redazione di Marso, una maggiore tendenza alla chiusura della *-e* protonica in *-i* come nel lenziano *corrispondono* in luogo del marsiano *corrispondano* o la variante *dui* di *due*. Altri elementi tipici della parlata senese erano già stati individuati da Santino Caramella nella sua edizione moderna del 1929 del testo di Lenzi. In particolare lo studioso notava due particolari di rilievo in questo contesto: l'utilizzo di *sonno* al posto di *sono*, tipico «della parlata senese e aretina fino dai primordi della lingua volgare»⁴⁶⁷, assieme ad altre «forme qua e là ricorrenti (*spegnare, gattivo, fatiche, potevono, e simili*)»⁴⁶⁸ e una prosa che fa dell'autore dei *Dialoghi*, secondo Caramella – che, non conoscendo la tradizione manoscritta, imputava i toscanismi a Yehudah –, uno «scrittore vivo e spontaneo, padrone più della lingua parlata che della scritta sebbene pur sempre nell'ambito della lingua colta»⁴⁶⁹. In generale lo studio rivela una maggiore scorrevolezza linguistica, che fanno somigliare linguisticamente il testo ai *Tre libri d'amore* di Francesco Cattani da Diacceto o al *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* di Giovanni Pico, tanto che Caramella ritiene l'edizione di Lenzi uno dei più pregevoli esempi di lingua filosofica in volgare assieme alle sopracitate opere.

Non a caso dunque, a mio parere, Claudio Tolomei nella lettera indirizzata nel luglio del 1543 a Marcantonio Cinuzzi, di cui ho già accennato, il linguista senese parla entusiasticamente della traduzione in lingua toscana dei *Dialoghi d'amore* in grado di mantenere in purezza la chiarezza espositiva di Yehudah nell'esplicare una

⁴⁶⁷ Santino CARAMELLA, *Nota*, cit., p. 441.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 442.

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 440.

materia oscura come quella da lui trattata, a differenza di altri autori come Eraclito o Ermete Trismegisto⁴⁷⁰:

*E in somma è cosa vera, che chi intende chiaramente, parla ancor chiaramente, perché le parole nostre sono imagini de nostri concetti, e chi nel parlar suo mal si lascia intendere, il più de le volte fa segno, ch'egli male intende se setto. Parlo qui di quella chiarezza, che nasce da le parole, e da l'ordin de la tessitura loro. La quale io vorrei che fusse sempre lucente, non oscura, non intrigata, non isforzata, non interrotta, non aspra, non isquarciata, ma chiara, sciolta, libera, corrente, piacevole, unita [...]. Quella oscurità poi, la qual nasce da le cose, di che si ragiona, e da la dottrina, non è degna di riprensione, anzi spesso di molta laude, pur che la cosa che per se stessa è malagevole ad intender, non si faccia col modo di narrarla molto più; si come fece forse Heraclito, [...] di cui disse Socrate, che aveva bisogno d'Apolline notatore, per non s'affogar ne suoi libri. E certo qui si conosce la virtù de lo scrittore, quando le cose malagevoli, espone agevolmente, l'oscure apertamente, l'intrigate distintamente: e ordina così le parole, e le sentenze, che ben si conosce prima ch'egli l'intende, e che di poi aiuta, e agevola quanto può gli altri a poterle intendere. In questo bel campo di laude molti si sono affaticati [...]. E lassando i Greci e Latini, che sono stati molti, ne nostri tempi maestro leon Hebreo, il quale ha scritto que divini suoi dialoghi d'amore, mi par che degnamente era corso a questo segno, si come bene egli l'espose in lingua sua, così netta, e puramente fusse stato tradotto in Toscana. Non dirò anchor qui di quelli scrittori, li quali a posta (come si dice) han voluto fare oscuri i lor libbri, si come fecero già Mercurio Trismegisto, e molti Teologi Gentili, non parendo lor che fosse bene aprir i sacri misterii de la lor Teologia a tutto il volgo [...]*⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ Barbara Garvin, che cita parzialmente la lettera, ritiene che Claudio Tolomei rimproveri invece la toscanizzazione dei *Dialoghi d'amore*: v. Barbara GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., pp. 185-192.

⁴⁷¹ [Claudio TOLOMEI], *De le lettere di M. Claudio Tolomei Lib. Sette*, cit., c. 9v.

Ancora più evidente che la toscanizzazione dei *Dialoghi d'amore* aderisca alla teoria di Tolomei dell'utilizzo della lingua viva toscana, proposta opposta tanto al modello letterario-artificioso di Bembo quanto al particolarismo del fiorentino, è la dichiarazione successiva, in aperta critica con i suoi avversari linguistici, nella quale Tolomei ricorda al suo interlocutore epistolare, Marcantonio Cinuzzi, che la stessa letterarietà del volgare si fonda sulla autenticità e vivacità e chiarezza dell'uso moderno del volgare, del suo uso popolare, nel senso di sociale e non popolaresco:

Ma con questa chiarezza, si congiungne insieme l'altezza de lo stile, la qual cosa pare strana a molti, che non molto intendono, perché pensano che 'l parlar chiaro non sia altro, che 'l parlar basso, e volgare; onde essi per alzar lo stile rirovan nuovi aggiramenti, e storcimenti di parole, li quali non ingrandiscono, ma intrigano, non innalzano, ma involupano ciò che si dice⁴⁷².

Una chiarezza espositiva, quella dei *Dialoghi*, sottolineata anche dall'editore dei *Dialoghi d'amore* stampati da Blado, Mariano Lenzi, nella sua lettera prefatoria, in cui dedica il testo alla nobildonna senese e poetessa, Aurelia Petrucci, appartenente quella stessa famiglia a cui Lenzi sembrerebbe imparentato. Lenzi infatti insiste, nelle battute finali della sua prefazione, sull'aver tratto fuori dalle tenebre in cui erano sepolti i *Dialoghi* e averli posti in chiara luce. Ritengo infatti che Lenzi qui si riferisca a un'operazione di pulitura linguistica che ha restituito il parlar chiaro dell'autore, cioè a una levigatura linguistica in grado di rendere, per riprendere Tolomei, agevoli le cose malagevoli e distinte quelle intrigate e dare nuovo

⁴⁷² *Ivi*, p. 10r.

splendore all'opera, piuttosto che all'aver pubblicato un testo dimenticato, come è stato il più delle volte osservato. Infatti, considerando anche la significativa diffusione del testo manoscritto già dieci anni prima l'edizione di Lenzi a Roma, nel regno di Napoli e ancora evidentemente nel nord Italia, perlomeno nel ferrarese, come si è visto nello scorso capitolo, si può tranquillamente supporre che Lenzi non si riferisca qui appunto dall'aver salvato un testo dall'oblio:

*Ché avendo io questi sui divini dialogi tratti fuori de le tenebre in che essi stavano sepolti, e postoli quasi in chiara luce, e al nome di sì valorosa Donna (come voi sete) raccomandatili, credo certo ch'egli se ne debbia sommamente rallegrare, e di questo suo nuovo splendore e di così alta protezione molto restarmi obligato*⁴⁷³.

È evidente d'altra parte che i *Dialoghi d'amore* di Yehudah siano entrati nel vivo del dibattito sul volgare, in quanto a parlarne ancora in merito, non al contenuto, ma alla veste linguistica è Benedetto Varchi (1503-1565). Generalmente Varchi è conosciuto per aver ridisegnato il modello volgare bembiano adattando la soluzione letteraria di Bembo alla validità della parlata fiorentina, cercando cioè di far convivere in osmosi l'idea della necessità della fiorentinità naturale e viva insieme alla necessità di una regolamentazione o magistero linguistico, pur nella subordinazione dello scritto al possesso ed esercizio naturale della lingua parlata, che in chiave anti-bembiana riacquista la sua priorità. Secondo Marco Sgarbi infatti, «Varchi's project must be viewed in the light of Speroni, Tomitano, and Piccolomini, and of the fact that it is not simply posited on a reappraisal of spoken language, but is in fact driven by a desire to establish the vernacular as a language

⁴⁷³ *Dialoghi*, pp. 4-3.

of culture»⁴⁷⁴. Ne *L'Hercolano* infatti, dialogo come *Il Cesano* di Tolomei, anche Varchi, come l'umanista senese, sostiene che la regolamentazione scritta della lingua debba fondarsi sull'uso e sul parlato della stessa, in quanto «writing is not essential to language, but purely accidental, because the true nature of language is that it be spoken»⁴⁷⁵, sebbene il fondamento parlato sia dato dal fiorentino e non dal toscano tutto. Tuttavia, sebbene lo scrivere sia per Varchi «un pensamente e ordinatamente favellare»⁴⁷⁶ e perciò lo scrivere correttamente non sia altro che un accidente rispetto al parlare correttamente, cioè un parlare in maniera grammaticalmente corretta secondo l'uso comune del fiorentino – una competenza che è quindi connaturata anche nei ceti più bassi dei fiorentini –, l'arte scrittoria, perché di arte nel senso di artificio e studio si tratta e non di una propensione naturale quale è il parlare, deve osservare alcune regole. In particolare, i generi alti della scrittura, come l'arte poetica o quella oratoria, devono osservare le norme grammaticali, sintattiche e stilistiche dello scrivere bene e l'autorità delle Tre Corone, Dante, Petrarca e Boccaccio, sebbene di fatto i tasselli di cui si compone la lingua scritta, del lessico e delle espressioni, non derivino se non dall'uso parlato che di essi è fatto.

Per capire perché Varchi critichi i *Dialoghi d'amore* nel suo *L'Hercolano*, argomento non approfondito dagli studiosi dell'opera di Yehudah, bisogna considerare la filosofia linguistica di Varchi e il contesto nel quale l'accademico

⁴⁷⁴ Marco SGARBI, *The Instatement of the Vernacular as Language of Culture*, cit., p. 338.

⁴⁷⁵ *Ivi*, p. 340.

⁴⁷⁶ Benedetto VARCHI, *Discorso dove si tratta se coloro che scrivono in alcuna lingua debbono scrivere in quel medesimo modo che in essa lingua si favella*, in ID., *Lezioni sul Dante e prose varie*, a cura di Giuseppe AIAZZI e Lelio ARBIB, vol. II *Prose Varie*, Firenze, Società editrice delle Storie del Nardi e del Varchi, 1841, p. 335.

fiorentino cita il testo di Yehudah. I *Dialoghi* sono introdotti durante la discussione intorno al concetto di numero, cioè di quantità vocalica della sillaba, che determina la lunghezza o la brevità della sillaba stessa, e al concetto di armonia, basata sugli accenti, attraverso cui Varchi opera una distinzione tra lingua greca e latina da un lato e lingua volgare dall'altra, che si fonda primariamente sul rispetto dell'armonia, cioè della giusta e ordinata commistione di accenti, da cui soltanto secondariamente deriva la lunghezza sillabica. Diversamente dal genere poetico e oratorio, che esige il rispetto di determinate norme artificiali, simbolo di quella convivenza varchiana tra il principio della lingua viva e la letterarietà dei modelli, i *Dialoghi d'amore* di Yehudah per genere, secondo Varchi, appartengono ai componimenti scritti più bassi, cioè appunto all'elaborato dialogico, che deve rispecchiare l'uso comune e vivo della lingua, il parlare quotidiano. Infatti, da un lato «nell'*Hercolano* egli non si stancherà di insistere sul fatto che per conseguire la fama nelle lettere ci sia bisogno dello studio e dell'arte e non ci si possa affidare alla semplice natura, poiché sono gli scrittori che nobilitano una lingua e non viceversa»⁴⁷⁷. Dall'altro, egli ristabilisce la dignità del parlato in quanto «possiede una grande ricchezza lessicale, morfologica e sintattica, oltre che una straordinaria vivacità di registri diafasici e diastratici»⁴⁷⁸ e su questa ricchezza si fonda lo scrivere bene. In questo senso quindi la teoria di Varchi sembra molto vicina a quella di Tolomei, tanto che, come sottolinea Antonio Sorella, «Varchi dimostra di aver compreso e di saper sviluppare personalmente il nucleo più moderno delle tesi di Tolomei, che nel *Polito* e nel *Raddoppiamento da parola a parola* aveva già

⁴⁷⁷ Antonio SORELLA, *Introduzione*, in Benedetto VARCHI, *L'Hercolano*, a cura di Antonio SORELLA, vol. I, Pescara, Libreria dell'Università, 1995, p. 39.

⁴⁷⁸ *Ivi*, p. 43.

disquisito sulla catena *cose-concetti-parole-scrittura* di derivazione aristotelica, affermando in questo modo tra i primi la priorità del parlato sulla lingua scritta»⁴⁷⁹, linea aristotelica evidenziata anche da Marco Sgarbi⁴⁸⁰. Ebbene, per quanto concerne i *Dialoghi d'amore*, Claudio Tolomei, nella lettera a Cinuzzi, ne elogiava, tanto nell'originale quanto nella versione toscana – del nipote Lenzi – la chiarezza, cioè una scrittura sciolta e libera, una chiarezza che generalmente da molti è ingiustamente identificata come un parlare popolare, ma che è piuttosto la restituzione della chiarezza del parlato a dispetto delle involuzioni dello scritto. Varchi invece non doveva concordare sulla veste linguistica dei *Dialoghi d'amore*. Considerata la posizione linguistica di Varchi, ritengo che il problema del testo di Yehudah dovesse risiedere nella mancanza di quella vivacità linguistica propria della lingua parlata e che un dialogo in quanto tale, indipendentemente dal fatto che potesse trattare anche di una materia alta, avrebbe dovuto avere. In questa direzione bisogna quindi leggere la critica di Varchi ai *Dialoghi* di Yehudah, che sarebbero lontanissimi da restituire linguisticamente la varietà del volgare, non riuscendo così a essere ciò che furono i dialoghi di Platone per la greicità e i dialoghi di Cicerone per la latinità, che in virtù invece del nobile contenuto quanto dell'adeguata veste linguistica, quella che restituisce letterariamente la lingua del proprio volgo, inteso in un senso ampio, sono a ragione detti divini:

CONTE. Questo numero artificiale ricercasi egli in tutte le scritture?

VARCHI. Non v'ho io detto di sì, ma in qual più, e in qual meno, secondo le materia, e le materie de' componimenti.

⁴⁷⁹ *Ivi*, pp. 40-41.

⁴⁸⁰ Marco SGARBI, *The Instatement of the Vernacular as Language of Culture*, cit., pp. 338-341.

CONTE. *Quale è la più bassa maniera di scrivere, credete voi, che sia le lettere?*

VARCHI. *No, ma i Dialogi, perché lo scrivere non è parlare semplicemente, ma un parlare pensato, dove i Dialogi hanno à essere propriamente, come si favella, e sprimere i costumi di coloro, che in essi à favellare s'introducono: E non dimeno quegli di Platone sono altissimi forse rispetto all'altezza delle materie: E non intendete, come si favella dal volgo, ma da gli huomini intendenti, et eloquenti, benché alcune cose si possono, anzi si deono cavare ancora dal volgo. Cicerone fu divino ne' suoi Dialogi, come nell'altre cose. Ma se i Dialogi di Lione Hebreo dove si ragione d'Amore, fussero vestiti, come meriterebbero, non haremmo da invidiare né i Latini, né i Greci⁴⁸¹.*

D'altra parte bisogna anche ricordare che Varchi difende il primato del fiorentino sulle altre parlate dialettali toscane. Sottolinea infatti, in base alla socialità della lingua parlata e alla priorità del parlato rispetto a ogni razionalizzazione scritta, le differenze fonetiche e lessicali tra le varie aree linguistiche toscane, determinate dall'essere in uso presso popoli diversi. In questo modo, si discosta chiaramente dalla proposta toscana di Tolomei: «Tutte le lingue, le quali naturalmente si favellano, in qualunque luogo si favellino, sono volgari, [...] ma come sono diversi i vulgi che favellano, così sono diverse le lingue che sono favellate, perciocché altro è il volgare fiorentino, altro il lucchese, altro il pisano, altro il sanese, altro l'aretino [...]»⁴⁸².

Rimane ad ogni modo da chiarire, considerando i legami dell'editore della stampa bladiana, Mariano Lenzi, con Claudio Tolomei e quelli di questi con il tipografo dell'*editio princeps*, Antonio Blado d'Asola, e con il calligrafo del ms. Harley 5423,

⁴⁸¹ Benedetto VARCHI, *L'Hercolano*, cit., vol. II, Pescara, Libreria dell'Università, 1995, p. DLXXXV.

⁴⁸² *Ivi*, p. CDLXVI.

come Lenzi sia venuto in possesso del testo manoscritto. Se infatti, come si è visto, Leonardo Marso ammette di averlo ricevuto da Bernardino Silverio Piccolomini, per Lenzi, considerando la sua presenza a Roma attorno agli anni venti del sedicesimo secolo e la frequentazione dello zio degli ambienti letterari e tipografici attorno alla curia papale, potrei spingermi a proporre, ancorché come ipotesi di lavoro, che il testo gli sia giunto tra le mani dalla frequentazione del *milieu* culturale della corte di Clemente VII, a cui lo stesso Castiglione si rivolgeva per avere *quelli libri di Maestro Lione* e di cui faceva parte anche Ludovico degli Arrighi. Alle relazioni finora tracciate tra i protagonisti della pubblicazione dei *Dialoghi d'amore* si aggiunge il fatto che Antonio Baldo d'Asola attorno al 1530 adottò i caratteri tipografici corsivi degli Arrighi, la cui attività dovette concludersi con la morte di questi, ipoteticamente con la discesa dei lanzichenecci, e che fu lo stesso Blado a stampare le opere ortografiche del Vicentino⁴⁸³, a conferma della vicinanza intellettuale tra gli attori che contribuirono alla circolazione dell'opera di Yehudah. Una comunanza di intenti e una condivisione intellettuale in relazione all'opera dei *Dialoghi* che, almeno tra Claudio Tolomei e Mariano Lenzi, può essere confermata, al di là dei comprovati legami di sangue, analizzando alcuni passi della prefazione di Lenzi e confrontandole con alcune dichiarazioni di Tolomei. La lettera prefatoria di Lenzi infatti può fornire non solo elementi utili per tracciare il profilo storico dell'editore, come debitamente mostrato da Nelson Novoa, ma anche per delineare le sue conoscenze filosofiche-letterarie e la sua adesione a certi ambienti culturali romani del tempo. Ovviamente la questione della lingua, dibattuta attorno ai *Dialoghi*, solleva la domanda di quanto Yehudah fosse consapevole del problema

⁴⁸³ Francesco BARBIERI, *Blado, Antonio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. X *Biagio-Boccaccio*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1968, pp. 753-757.

del volgare e di scrivere in questa lingua e soprattutto pone il problema, in mancanza di un autografo originale, di quale sia stata effettivamente la lingua di composizione del testo.

II.6. Francesco Cattani da Diacceto, Mariano Lenzi e il De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum di Marsilio Ficino: nuove osservazioni

A prefazione dell'*editio princeps* troviamo una lettera dell'editore, Mariano Lenzi, attraverso la quale dedica l'opera a Aurelia Petrucci (1511-1541), nobildonna senese e poetessa (in volgare), da parte di madre membro della famiglia Todeschini Piccolomini, la stessa famiglia di Alfonso Piccolomini d'Aragona, duca di Amalfi, che era nipote appunto di Antonio Todeschini Piccolomini e a cui Leonardo Marso, come si è visto, si riservò di dedicare per intero la sua edizione dei *Dialoghi* una volta completata la pubblicazione di tutti e quattro i volumi: i due, Aurelia Petrucci e Alfonso Piccolomini d'Aragona erano infatti cugini. Nelson Novoa ha messo invece in luce il profilo intellettuale di Aurelia Petrucci, segnalando che Alessandro Piccolomini scrisse un'orazione funebre in occasione della sua morte e che lo stesso Claudio Tolomei dedicò alla poetessa senese, che però, come afferma lui stesso, non aveva mai conosciuto direttamente o visto, il suo libro *Versi et regole della nuova poesia toscana*, pubblicate nel 1539 da Antonio Blado d'Asola⁴⁸⁴. In merito alla scelta di dedicare l'opera di Yehudah alla poetessa senese, bisogna sottolineare che «Petrucci's social and cultural prestige in Siena is a telling example in its own right of the importance which the *Dialoghi d'amore* must have had in the Siense

⁴⁸⁴ Sul profilo intellettuale della poetessa, v. James NELSON NOVOA, *Mariano Lenzi: Siense Editor of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., pp. 486-488. Sempre su alcune opere dedicate ad Aurelia Petrucci, v. ID., *Aurelia Petrucci d'après quelques dédicaces entre 1530 et 1542*, in «Bollettino senese di storia patria» 59 (2002), pp. 532-555.

cultural milieu»⁴⁸⁵. Se da un lato, quindi è evidente come Lenzi sia legato culturalmente e non soltanto civilmente alla città di Siena, dall'altro la prima parte della lettera prefatoria, quasi del tutto ignorata, può aiutare a delineare con maggiore precisione il profilo intellettuale di Lenzi, di cui, come si è visto, da questo punto di vista, non sappiamo niente. Brian Ogren ha notato come Lenzi nella sua prefazione interpreti l'opera di Yehudah in chiave chiaramente ermetica: «It is thus reasonable to surmise that Hermetism may have been at the heart of Lenzi's own reading and understanding of the *Dialoghi*»⁴⁸⁶. Infatti se leggiamo la prima parte della prefazione, risulta particolarmente evidente dal riferimento agli scrittori di Egitto e in particolare a Mercurio, cioè Ermete Trismegisto, e ai suoi libri, di cui furono allievi i filosofi greci, quali Pitagora e Platone, che Lenzi concepisca i *Dialoghi d'amore* come riflesso di quella stessa sapienza. A ben vedere, il paragone di Lenzi è ben più fine, in quanto paragona la sapienza divina mercuriale alle virtù divine della nobildonna senese, alla quale quindi non può non essere dedicato un testo quali i *Dialoghi*, che per contenuto può ispirare pensieri celesti e alti intendimenti. Infatti leggiamo:

Fu antichissima usanza de gli scrittori di Egitto i santissimi libri da loro scritti indirizzare a Mercurio, perciò che essi stimavano che tutte l'arti, tutte le scienze, tutte le belle cose fussero state da Mercurio ritrovate, e ch'a lui, come ad inventor d'ogni cosa, si convenisse render grazia di ciò che l'uomo imparava o sapeva. E per questo Pitagora e Platone e molti altri gran filosofi andarono per imparar filosofia in Egitto, e per lo più

⁴⁸⁵ James NELSON NOVOA, *Mariano Lenzi: Sienese Editor of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., pp. 487.

⁴⁸⁶ Brian OGREN, *Leone Ebreo on prisca sapientia: Jewish Wisdom and the Textual Transmission of Knowledge*, in Stefano U. BALDASSARRI e Fabrizio LELLI (a cura di), *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, Convegno internazionale di studi (10 marzo 2016, Firenze), Firenze, Angelo Pontecorboli Editore, 2017, p. 185.

l'appresero da le colonne di Mercurio, le quali erano tutte piene di sapienza e di dottrina. Io similmente, valorosa Madonna, giudico ciò che si può fare da coloro c'hanno conosciuta l'altezza de l'animo vostro, convenirsi a voi; e che i loro bei pensieri nutriti dal divino spirito vostro si debbino rivolgere in voi, e, in onor del vostro nome, quanto possono, affaticarsi: conciosiacosa che non meno imparino le vere virtù ne l'esempio de la vita vostra, che facessero quegli anichi filosofi ne le colonne di Mercurio. Ché se quale sia la nobiltà, l'altezza, la gentilezza de l'animo vostro si pon mente, quanta l'onestà, la cortesia, la grazia si riguarda, quale la prudenzia, l'accorgimento, la sapienzia si considera, e finalmente a parte a parte ogni vostra virtù si rimira, vedesi certo, dagl'ingegni purgati, altro non esser la vita vostra se non uno specchio e una idea del modo come si convenga vivere agli altri. E quelli che, infangati ne le cose terrene, non possono alzarsi in un subito a questo celeste pensiero, purché voltino gli occhi in voi, illustrati dal vostro raggio, a poco a poco si purgano, e de l'alta contemplazione de la vostra divinità si fanno degni.

Conoscendo io pertanto questo debito comune e mio, ho fatto come coloro che, non potendo satisfar del proprio, pagano de l'altrui; ché desiderando sciogliere parte di questo grande obbligo ch'io ho con voi, e, per la povertà de l'ingegno mio, non potendo mandarvi frutto che di me stesso sia nato, ve lo mando nato negli altrui giardini: i libri, cioè, d'amore di Maestro Leone, sotto titolo di Filone e Sofia: casto soggetto d'amore, a donna casta che spira amore; pensieri celesti, a donna ch'è ornata di virtù celeste; altissimi intendimenti, a donna ripiena d'altissimi concetti⁴⁸⁷.

Tuttavia, finora non è stato notato che il riferimento alla sapienza di Ermete Trismegisto non è un'originale descrizione di Lenzi, quanto un volgarizzamento di un passo tratto da *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* di Marsilio Ficino⁴⁸⁸ e più nello specifico del passaggio di apertura del capitolo

⁴⁸⁷ *Dialoghi*, pp. 3-4.

⁴⁸⁸ Per approfondimenti dell'opera i Ficino, v. Stéphane TOUSSAINT, *Introduction*, in IAMBlichus, *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum, Proclus in Platonicum Alcibiadem de anima*

iniziale *De cognitione divinatorum*. L'opera di Giamblico, tradotta dal greco in latino per la prima volta da Ficino, fa parte di una raccolta di testi neoplatonici curati tutti dallo stesso filosofo di Figline, nella quale compaiono, tra gli altri, opere di Proclo e Porfirio. La raccolta fu stampata a Venezia da Aldo Manuzio nel 1497. Da un confronto tra l'introduzione di Lenzi ai *Dialoghi* e la traduzione ficiniana, è evidente che Lenzi abbia tradotto in volgare il testo latino di Ficino. Se infatti nella traduzione di Ficino si può leggere⁴⁸⁹:

Aegyptii scriptores putantes omnia inventa esse a Mercurio, suos libros Mercurio inscribebant. *Pythagoras, Plato, Democritus, Eudoxus, et multi ad sacerdotes aegyptios accesserunt: Dogmata huius libri sunt assyriorum, et aegyptiorum et ex columnis Mercurii*. Pythagoras et Plato didicerunt philosophiam ex columnis Mercurii in Aegypto. Columnae Mercurii plenae doctrinis⁴⁹⁰.

Similmente leggiamo nel proemio di Lenzi:

Fu antichissima usanza de gli scrittori di Egitto i santissimi libri da loro scritti indirizzare a Mercurio, perciò che essi stimavano che tutte l'arti, tutte le scienze, tutte le belle cose fussero state da Mercurio ritrovate, e ch'a lui, come da inventor d'ogni cosa, *convenisse render grazia di ciò che l'uomo imparava o sapeva*. E per questo Pitagora e Platone e molti altri gran filosofi andarono per imparar filosofia in Egitto, e per lo più l'appresero da le colonne di Mercurio, le quali erano tutte piene di sapienza e di dottrina⁴⁹¹.

atque daemone [...] Marsilii Ficini Liber de voluptate, Venetiis, in aedibus Aldi, mense Septembri 1497, rist. anst. a cura di Stéphane TOUSSAINT, Enghien, Editions du Miraval, 2006, pp. I-XIX

⁴⁸⁹ Nelle citazioni che seguono dei due testi, in tondo evidenzio la parte del testo ficiniano volgarizzata da Lenzi e del testo di Lenzi il relativo volgarizzamento.

⁴⁹⁰ IAMBlichUS, *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum [M. Ficino interprete]*, in GIAMBlico, *I misteri egiziani*, a cura di Angelo R. SODANO, Milano, Bompiani, 2013, p. 541 [a IIr].

⁴⁹¹ *Dialoghi*, p. 3.

Mariano Lenzi non è stato però il primo a riprendere il passo del Giamblico ficiniano e a volgarizzarlo. Francesco Cattani da Diacceto (1466-1522) infatti, fedele discepolo di Ficino, le cui opere furono stampate postume – nel 1525 il *Panegirico all'amore* pubblicato da, come si è visto, Ludovico degli Arrighi a Roma⁴⁹², nel 1561 a Venezia presso Gabriele Giolito de' Ferrari i *Tre libri d'amore* con il *Panegirico all'Amore*⁴⁹³ e infine soltanto nel 1563 a Basilea l'*Opera omnia*⁴⁹⁴, che raccoglie tutte le opere latine dell'autore – volgarizzò sintetizzando, come Lenzi, una piccola parte del capitolo *De cognitione divinorum* della traduzione ficiniana di Giamblico nella prefazione della versione volgare dei suoi *Tre libri d'amore*, la cui stesura risale attorno al 1511, pochi anni dopo la composizione della precedente versione in latino dell'opera, il *De amore*, che risale al 1508 circa⁴⁹⁵. Così infatti leggiamo nel proemio ai *Tre libri d'amore*:

*E però gli Egittii sotto forme di diversi animali nelle colonne di Mercurio, da chi e Pittagora e Platone imparorno la Filosofia, e i Pittagorici sotto velami matematici, e li antichi Theologi sotto mostruosi figmenti occultorono le cose divine e la natura*⁴⁹⁶.

Innanzitutto si consideri brevemente la diffusione dell'opera manoscritta greca di Giamblico⁴⁹⁷. Il filosofo di Figline possedette una copia manoscritta dell'opera, il

⁴⁹² [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Panegirico di Francesco da Diacceto*, cit.

⁴⁹³ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *I tre libri d'amore di M. Francesco Cattani da Diacceto, filosofo et gentil'huomo Fiorentino, con Panegirico all'Amore; et con la vita del detto Autore, fatta da M. Benedetto Varchi*, Con privilegio, In Vinegia appresso Gabriele Giolito de' Ferrari, MDLXI [1561].

⁴⁹⁴ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Opera Omnia Francisci Catanei Diacetii Patricii Florentini*, cit. (rist. anast. éd. Stéphane Toussaint, Enghien-les-Bains, Editions du Miraval 2009).

⁴⁹⁵ Le datazioni qui riportate delle date di composizione delle opere di Cattani sono quelle proposte da Paul O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, pp. 287-336.

⁴⁹⁶ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *I tre libri d'amore di M. Francesco Cattani da Diacceto*, cit., p. 5.

⁴⁹⁷ Per la breve sintesi che segue sulla diffusione dei manoscritti, ho fatto riferimento a Angelo R. SODANO, *La tradizione manoscritta del trattato De mysteriis di Giamblico*, «Giornale italiano di

ms. *Vallicellianus* F 20, copiata da Giovanni Scotariota alla fine degli anni '50 del quindicesimo secolo, completando l'opera di traduzione attorno al 1488, mentre lavorava alle *Enneadi* di Plotino, diventando cruciale quindi anche nella comprensione del testo plotiniano e in particolare della dottrina plotiniana dei *daemones*⁴⁹⁸. Altri manoscritti dell'opera erano però ampiamente diffusi tra gli intellettuali del tempo, tra i quali anche il cardinale Basilio Bessarione, al quale appartennero tre copie manoscritte del testo. Pier Candido Decembre copiò ben due copie dell'opera per il cardinale Egidio da Viterbo o per Nicola Scutellio, frate agostiniano che possedette un'ulteriore copia manoscritta del Giamblico greco e del quale fu pubblicata a Roma la sua traduzione latina dell'opera di Giamblico nel 1556, il *De Mysteriis Aegyptiorum, Nunc primùm ad verbum de Graeco expressus*, traduzione già terminata nel 1538 e rispetto a quella ficiniana, che è per molti aspetti una parafrasi, una traduzione più fedele dell'originale greco. Vorrei far notare in questo contesto che a stampare la traduzione di Scutellio fu Antonio Blado d'Asola, segno di una determinata filosofia tipografica. Proprio negli anni in cui evidentemente il frate agostiniano lavorò alla sua traduzione, a Roma altri manoscritti venivano copiati propri in quegli anni, attorno al 1535, sintomo sicuramente di un interesse per l'opera del neoplatonico per le suggestioni

filologia» 5 (1952), pp. 1-18 e a Angelo R. SODANO, Introduzione, in GIAMBILICO, *I misteri egiziani*, cit., pp. XIII-XLIX.

⁴⁹⁸ Sull'importanza non solo di Plotino, ma anche dei suoi allievi e in particolare di Porfirio per comprendere la demonologia, v. la lettera di Ficino a Braccio Martelli (1442-1513 c.): [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere & quae in lucem nunc primum prodire omnia: [...] in duos tomos digesta, una cum gnomologia, Cum Gratia & Privilegio Cesareae Maiestatis, Basileae, Ex officina Henricipetri, Anno M.D.LXXVI [1576]*, (rist. anast. a cura di Stéphane TOUSSAINT, Ivry sur Seine Cedex, Phénix, 2000), pp. 875. Su quegli anni di traduzioni ed esegesi di testi platonici, v. Maude VANHAELEN, *L'entreprise de traduction et d'exégèse de Ficino dans les années 1486-89: Démon et prophétie à l'aube de l'ère savonarolienne*, in «Humanistica» V (2010), n. 1, pp. 125-136.

filosofiche-teurgiche, in cui vengono ampiamente discusse la questione della natura e del ruolo della mantica e della teletica, cioè dell'arte divinatoria e dell'arte di costruire talismani, e quindi della demonologia neoplatonica, che fecero del testo nel corso del XV e ancora nel XVI secolo un'opera di particolare rilevanza da Ficino in poi. Se l'influenza del tardo neoplatonico nell'evoluzione del pensiero ficiniano si ritrova nella difesa delle pratiche teurgiche e in particolare nel *De triplici vita*, dall'altra Giamblico risulta determinante anche nell'elaborazione della concezione ficiniana di una teologia rivelata e nello sviluppo dell'idea della naturalità della religione nell'uomo⁴⁹⁹.

Il volgarizzamento di Lenzi è di un passo ben specifico del *De mysteriis*, in cui Ficino fa riferimento a Ermete Trismegisto e alla sapienza impressa nelle *columnis Mercurii*. Il riferimento qui di Ficino, ripreso da Cattani e da Lenzi, rimanda chiaramente alla scrittura egizia e a quelle lettere o *figurae*, i geroglifici appunto, in grado di preservare la sapienza divina dagli occhi indiscreti del volgo, inventate da Ermete, qui posto da Ficino come fondamento e iniziatore di ogni sapere. Nei *Commentaria in Philebum de summo bono*, pubblicato nel 1496 nei *Commentaria in Platonem*, Ficino aveva già discusso dell'invenzione della scrittura rileggendo il mito platonico del *Fedro* e identificando così nell'egizio dio Theut il dio greco Mercurio e soprattutto il *priscus theologus* Ermete Trismegisto. In particolare, è quest'ultimo, per Ficino, ad aver creato la scrittura geroglifica proprio al fine di custodire la scienza teologica lontana dalla moltitudine, ispirandosi alla lezione di

⁴⁹⁹ Per approfondimenti v. James HANKINS, *Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers*, in «Rinascimento» 48 (2008), pp. 101-122 e Maude VANHAELEN, *Marsilio Ficino and the irrational*, in Machtelt ISRAËLS e Louis A. WALDMAN, *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors: toward a Festschrift*, Firenze, Olschki, 2010, pp. 438-444 e ID., *L'entreprise de traduction et d'exégèse de Ficino dans les années 1486-89*, cit.

Zoroastro, il quale per primo aveva inventato la scrittura per i suoi sacerdoti servendosi per l'alfabeto delle stelle e delle costellazioni. Infatti leggiamo:

Usus litterarum sempiternus fuit, ut in septimo libro ostendit Plinius et in Timaei principio Plato significat et tertio Legum. Sed certi quidam litterarum modi a variis inventi sunt. Zoroaster, ut sacerdotes sui propriam seorsum a vulgo haberent litteraturam, in signorum siderumque coelestium characteribus litteras instituit. Mercurius eius exemplo commonitus suis sacerdotibus in animalium et plantarum figuris dedit litteras, ne vulgus theologiae esset conscius. Floruit autem in Aegypti Naucratis, ut Plato scribit in Phaedro, quidam ex his quos Aegyptii ut deos venerati sunt, cuius nomen est apud Aegyptios Theuth; apud Graecos Hermes Trismegistus; Latini hunc Mercurium vocant. Eius tempore Tamus Thebarum Aegypti rex erat, ubi Jupiter celebratur Hammon. Huius Tami familiaris fuit Mercurius. Hammonis autem Dei afflatu, arithmetica, geometria, astronomia invenit et usum praeterea litterarum induxit tamquam sapientiae adminiculum memoriaeque subsidium. Quamquam Tamus propter scriptorum confidentiam cogitationisque negligentiam obliviosos homines litterarum usum putaverit effecturum et ad inventionem negligentiores, utpote non suo, sed superiorum ingenio fretos. Obest plerumque memoriae litterarum usus, nam ea quae in scriptis reposuimus veluti custodire desinimus, et ipsa securitate dimittimus. Haec in Phaedro.

[...]

Ex Aegypto et Phoenicia litteras in Graeciam transtulit Cadmus; e Graecia in Latium Pelasgi, ut in septimo libro inquit Plinius⁵⁰⁰.

È evidente che nel passo del *In Philebum* Ficino consideri il fine dello scrivere velato degli antichi il rendere l'accesso ai misteri divini riservato soltanto a coloro che, purgati, fossero stati degni di esser introdotti alla *vera religio*, a una teologia

⁵⁰⁰ Marsilio FICINO, *The Philebus Commentary*, ed. Michael J. B. ALLEN, Berkeley, University of California Press, 1975, cap. XXIX pp. 271-273. In tondo ho evidenziato il passo di riferimento sullo scopo della scrittura geroglifica di Ermete.

per questo rivelata. Di fatto i geroglifici diventano segni enigmatici e silenti di una realtà ultima da occultare e preservare, nella sua nuda tangibilità, dagli occhi e dalle orecchie indiscreti del volgo. A mio parere, ciò che Michael J. B. Allen afferma, in relazione al commento al *Filebo* platonico, essere la conseguenza del mito della nascita della scrittura, può essere detto anche in merito al passo del *De mysteriis* ficiniano ripreso da Cattani e Lenzi, cioè la necessità non solo di preservare i misteri divini attraverso un repertorio di immagini allegoriche, ma anche di affidarli a coloro in grado di interpretare il messaggio ed ermeticamente trasmetterlo:

*the Theuth story became for Ficino the story of the beginning specifically of sacred writing, of the protective veiling, the warping and woofing, the textualization of truths, and thus of words requiring not only meditation by the righteous but careful interpretation and transmission by a line of hermeneut-masters*⁵⁰¹.

Dall'altra parte è altrettanto evidente, non solo in questi passi ma anche in altre opere di Ficino, in cui viene affrontata la questione del parlare velato, così come nell'utilizzo che Lenzi e Cattani fanno della citazione del Giamblico ficiniano, la tensione dialettica che si pone tra l'esigenza di nascondere, di occultare, a modo degli antichi, da Ermete a Platone, i misteri divini in rispetto dell'ascosità dei medesimi principi e quella di disvelare i segreti iniziatici, i *secreta Dei e naturae*. In altre parole il bisogno da un lato di conservare e dall'altro di sollevare i *velamina* sotto i quali sono nascoste o i *figmenta* nei quali sono racchiuse, come il midollo di un frutto in una scorza da dischiudere, le sacre dottrine, un sapere che è da Dio rivelato, e la *philosophia naturalis*, qui intesa come insieme di conoscenze in grado

⁵⁰¹ Michael J. B. ALLEN, In principio: *Marsilio Ficino on the Life of Text*, in Eckhard KESSLER e Ian MACLEAN (eds.), *Res et Verba in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2002, p. 20.

di comprendere le corrispondenze che legano una totalità organica e simpatetica quale la natura, *explicatio* divina. Una logica che in altre parole vede contrapporsi e convivere una concezione della natura esoterica della religione o quella di una natura essoterica della medesima con esiti diversi in Ficino e nei suoi *complatonicis*. Ficino infatti, oltre che nei passi sopracitati dei *Commentaria in Philebum, de sommo bono* e nella traduzione dei *De Mysteriis*, anche in altre sue opere, come nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, nella *Theologia Platonica* e nei *In Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes*, e ancora in una epistola a Giovanni Pannonio identica al proemio del commento a Plotino, ricorda l'esigenza degli antichi teologi di conservare velatamente i misteri divini, che per definizione stessa non possono altro che essere una sapienza occulta, esoterica nel duplice senso di arcana e nascosta, quanto la necessità di svelarli. Così infatti leggiamo nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*:

*Hec Aristophanes et alia narrat permulta, monstris portentisque similia, sub quibus quasi uelaminibus quibusdam diuina mysteria latere putandum. Mos enim erat ueterum theologorum sacra ipsorum puraque arcana, ne a prophanis et impuris polluerentur, figurarum umbraculis tegere*⁵⁰².

Così nella *Theologia Platonica*:

Monet autem iuvenes Plato ne temere de diuinis sententiam ferant, sed credant legibus, donec aetas ipsa doceat, vel per eos disciplinarum gradus quos narravimus, vel per experientiam, vel per quamdam

⁵⁰² Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio IV, II*, p. 67.

animae a corpore separationem, quam moderata senectus adducit, ut anima in ea aetate res a corporibus separatas quasi e proximo videns clarius discernat quam consueverit.

Quapropter cum Plato Dionysio adhuc iuveni divina quaedam mysteria sub quodam velamine tradidisset, adiunxit primum, ut ea diligenter examinaret, nullum enim hoc studium beatius esse posse. Deinde caveret ne in hominum imperitorum aures haec exciderent, quia nulla sint apud vulgus quidem magis ridicula, apud autem viros bono ingenio praeditos magis mirabilia et divina. Addit insuper divina mysteria, postquam frequentius, immo semper examinata sunt, vix tandem multo labore tamquam aurum purgari atque lucere, ut etiam multi, et illi quidem acutissimi eruditissimique, cum talia in iuventute atque etiam in trigesimo aetatis anno audientes tamquam incredibilia reprobaverint, postea tamen sive maturioris aetatis sive diligentioris examinis beneficio sive potius divina, ut alibi dicit, revelatione, talia tamquam omnium probabilissima manifestissimaque concesserint, contraria vero tanquam falsa damnaverint. Haec Plato⁵⁰³.

Ancora nel proemio del *In Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes*:

Veterum autem Theologorum mos erat, divina mysteria cum mathematicis numeris et figuris, tum poeticis figmentis obtegere: ne temere cuilibet communia forent. Plotinus tandem his Theologiam velaminibus enudavit: primusque et solus, ut Porphyrius Proculusque testantur, arcana veterum divinitus penetravit. Sed ob incredibilem tum verborum breviter, tum sententiarum copiam sensusque profunditatem, non translatione tantum linguae, sed commentariis indiget. Nos ergo in Theologis superioribus apud Platonem atque Plotinum traducendis, et explanandis elaboravimus: ut hac Theologia in lucem prodeunte, et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare [...]⁵⁰⁴.

⁵⁰³ Marsilio FICINO, *Teologia platonica. Testo latino a fronte*, a cura di Errico VITALE, Milano, Bompiani, 2011, pp. 1362-1364.

⁵⁰⁴ [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini In Plotini Epitomae seu Argumenta, Commentaria et Annotationes: Ad Magnanimum Laurentium Medicem [...]* Proemium, in [ID.], *Marsilii Ficini*

E infine ugualmente in una lettera di Ficino a Giovanni Pannonio:

*Veterum autem Theologorum mos erat, divina mysteria cum mathematicis numeris et figuris, tum poeticis figmentis obtegere: ne temere cuilibet communia forent. Plotinus tandem his Theologiam velaminibus enudavit: primusque et solus, ut Porphyrius Proculusque testantur, arcana veterum divinitus penetravit. Sed ob incredibilem tum verborum brevitatem, tum sententiarum copiam sensusque profunditatem, non translatione tentum lianae, sed commentariis indiget. Nos ergo in Theologis superioribus apud Platonem atque Plotinum traducendis, et explanandis elaboravimus: ut hac Theologia in lucem prodeunte, et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare [...]*⁵⁰⁵.

Eppure in Ficino prevale l'aspetto esoterico, rivelato appunto, di un sapere teologico che restituisca alla religione, unita alla filosofia, la sua propria natura universale e naturale all'interno di un percorso sapienziale di purificazione e di educazione che includa tradizioni e pratiche teurgiche e che porti «dal riconoscimento del *lumen divinum* nelle cose morali prima fino a quello nelle realtà matematiche e poi metafisiche»⁵⁰⁶. Si evince dunque un programmatico desiderio di un sostanziale rinnovamento del linguaggio spirituale e quindi di una profonda riforma della teologia che diventi platonica, filosofica e che ammetta alla fruizione di Dio l'uomo, perfettissimo in sé proprio in virtù della sua stessa capacità ascensionale, cioè la sua capacità di ritornare al divino, in quanto «l'uomo è

Florentini, *insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1537.

⁵⁰⁵ [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentin Epistolarum Liber VIII: Quod divina providentia statuit antiqua renovari, Marsilius Ficinus Ioanni Pannonio*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., pp. 871-872.

⁵⁰⁶ Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte Editore, 1999, p. 45.

metafisico per essenza»⁵⁰⁷. Un aspetto essenziale della proposta ficiniana che già emerge in alcuni passi delle opere sopracitata. Come già scriveva, tradotto Platone, nel proemio dedicato a Lorenzo il Magnifico, la filosofia, quella salutare manna, di cui la divina provvidenza aveva ornato la religione al pari dei suoi profeti e delle sue sibille, una *philosophia* che a buon diritto può essere detta *pia*, è necessaria. Essa rappresenta la strada maestra per quei «vires bono ingenio praeditos»⁵⁰⁸ che ricercano il vero e quindi il divino. In altre parole, come ha chiaramente affermato Stéphane Toussaint, è «sempre possibile, lasciando la via del mondo sensibile e seguendo l'insegnamento più antico, quello dei poeti teologi, dei profeti ispirati di tutte le religioni, comprese quelle pagane, su cui poggia la dottrina platonica, ritrovare nello spirito dell'uomo una scintilla di luce divina»⁵⁰⁹. In questo contesto, Ficino scrive di lavorare ai commenti dei *prisca theologi* più antichi, come Ermete, grazie a Platone e Plotino, risalendo ai primi cioè attraverso la tradizione platonica, portando alla luce quegli antichi misteri, l'antica teologia, la *prisca theologia*, liberata dai vincoli metaforici poetici: «Nos ergo in Theologis superioribus apud Platonem atque Plotinum traducendis, et explanandis elaboravimus: ut hac Theologia in lucem prodeunte, et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare [...]»⁵¹⁰. L'insegnamento *more platonico*, aperto «non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus»⁵¹¹, viene eletto a strada maestra, universale, in virtù delle sue antiche origini, per raggiungere la felicità,

⁵⁰⁷ Stéphane TOUSSAINT, *La metafisica del Ficino*, in ID. (a cura di), *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Atti del Convegno (19 maggio 2006, Figline Valdarno), in «Cahiers Accademia» 7 (2007), p. 38.

⁵⁰⁸ Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., p. 1362.

⁵⁰⁹ Stéphane TOUSSAINT, *La metafisica del Ficino*, cit. pp. 35-36.

⁵¹⁰ [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini Epistolarum Liber VIII: Quod divina providentia statuit antiqua renovari, Marsilius Ficinus Ioanni Pannonio*, p. 872.

⁵¹¹ [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini in Commentaria Platonis: Ad Laurentium Medicem [...] Proemium*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1129.

cioè l'unione con Dio, finalità di tutti gli uomini: «Qua quidem duce omnes ad beatitudinem, cuius gratia nati sumus, et ad quem consequendam communi studio laboramus facilius tutiusque pervenire possimus»⁵¹². È quindi evidente nelle parole di Ficino lo slancio universalistico e la necessità di consegnare la chiave ermeneutica per interpretare le *res divinae*, di cui l'antica teologia si è fatta altrimenti impenetrabile custode, a coloro che intendano intraprendere un percorso di purificazione ed educazione. Una teologia che non può ridursi per Ficino a competenze teoretiche e metafisiche peripatetica-scolastiche, che indagano esclusivamente attraverso l'occhio distaccato della ragione l'essere e gli enti, ma che diventa slancio vitale di amorosa conoscenza, perché non vi è, come ribadiranno ancora più evidentemente Giovanni Pico, Francesco Cattani e Yehudah Abarbanel, conoscenza senza amore e amore senza conoscenza, in quanto la conoscenza è amore e l'amore è conoscenza. La naturalità del divino o la potenzialità innata in ogni uomo di ascendere a Dio e la centralità del movimento amoroso in questo percorso di riavvicinamento a Dio fanno del maestro di Figline un oratore non chiuso nello *Studium* o rivolto esclusivamente a pochi eletti, ma come lo descrive Cesare Vasoli, «il maestro non solo dei dotti, ma pure di quei ceti di artisti, tecnici, mercanti e uomini politici tra i quali annoverava amici ed ammiratori, del tutto estranei al discorso della teologia magisteriale, ma desiderosi di dibattere i massimi temi della “christiana veritas” e di esprimere la loro crescente inquietudine spirituale»⁵¹³. Si tratta ovviamente di un universalismo teologico che fa della *vera religio* una rivelazione accessibile attraverso pratiche e studio, in un percorso che accenda la mente e infiammi il cuore, rivolta cioè a coloro che

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus*, cit., p. 42.

ricercano il vero nelle arti, nelle scienze o «in omnibus negotiis»⁵¹⁴ e che per questo la mantiene distinta tanto dalla teologia scolastica e dagli insegnamenti del dicastero papale, quanto dalla religione della superstizione volgare. Essa diventa al contempo pienamente accessibile, in quanto «vera bona vere beneque quaerentibus possibilia sunt»⁵¹⁵, per tutti coloro che, dotati di buon ingegno, riconoscano come vero cibo dell'uomo quello spirituale, che gli animi affamati e assetati di verità non posso smettere di ricercare, e permette loro così a buon diritto di inserirsi nel solco di quella «line of hermeneut-masters»⁵¹⁶ del passato:

Immo vero animus, etiam si nihil inde sequatur utilitatis, veritatem studiose perquirat, et pleno cibus suis corpore, esurit sititque adhuc animus veritatem; qua inventa exultat, non ad tempus, sicuti propter corporis usus, sed perpetuo gaudet, illuminatur, adolescit, evadit magnificus, adeo ut illi prae magnitudine sua minima videantur illa, quae solent esurienti animulae videri quam maxima. Hac etiam alimonia fit invictus, temperans, iustus, hominum gubernator et dominus, excelsior caelo, par angelis, Deo similis.

*Quis igitur ambigat ulterius quin veritas humanae mentis naturalis sit esca? Eadem escam omnes appetunt mentes, eadem quaeque mens semper*⁵¹⁷.

Dunque, l'operazione di volgarizzare in toscano e fiorentino da parte di Ficino stesso e di terzi alcune sue opere precedentemente composte in latino va letta in questa prospettiva di soluzione della tensione dialettica tra rivelazione e *velamina*. Giuliano Tanturli⁵¹⁸ dimostra, per quanto riguarda i volgarizzamenti di Ficino, che le versioni volgari delle opere latine sono identiche sia nella resa dei contenuti che

⁵¹⁴ Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., p. 596.

⁵¹⁵ *Ivi*, p. 604.

⁵¹⁶ Michael J. B. ALLEN, In principio: *Marsilio Ficino on the Life of Text*, cit., p. 20.

⁵¹⁷ Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., p. 598.

⁵¹⁸ V. Giuliano TANTURLI, *Marsilio Ficino e il volgare*, cit.

nella veste linguistica, che non cede a semplificazioni o a basse divulgazioni, ai loro corrispettivi in latino. Infatti, come osserva Tanturli, Ficino fino al 1479, tanto nel volgarizzare direttamente o per conto di altri alcune delle proprie opere quanto nel comporre opere direttamente in volgare, non intravede nella lingua toscana alcun limite espositivo. Lo scopo è quello di rendere possibile la fruizione delle sue opere a un più ampio numero di persone, «sommando a coloro che universalmente leggevano il latino quei fiorentini e toscani o anche italiani che potevano leggere solo il volgare»⁵¹⁹. In questo contesto, particolarmente interessante è la traduzione volgare affidata a Tommaso Benci del *Pimander* latino di Ficino, di cui Tanturli sottolinea la fortuna testimoniata da ben diciassette codici, tra cui il ms. Laurenziano XXVII.9 di proprietà di Ficino, che raccoglie anche l'opuscolo *Di Dio et anima* del 1458, in cui Ficino accosta l'insegnamento platonico a quello delle dottrine ermetiche⁵²⁰. Dunque, nell'operazione di volgarizzare il *Pimander* affidata a Benci, che doveva probabilmente conoscere anche il latino, ma che doveva aver eletto, come mercante e letterato, come lingua della propria cultura il volgare, «si vede questa cultura fiorentina volgare che con le proprie forze accede ai misteri ermetici, con la piena fiducia del Ficino e soddisfazione [...]»⁵²¹. Dopo il 1479, secondo Tanturli, viene meno il dialogo tra Ficino e la società di lingua volgare, che decreta il ritorno del filosofo al latino.

Per tornare quindi al volgarizzamento del breve passo del *De mysteriis* ficiniano da parte di Cattani e di Lenzi, ugualmente si nota, se si considera il contesto nel quale

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 202.

⁵²⁰ Sulla traduzione del *Pimander* di Benci e la questione del volgarizzare il sapere esoterico, v. Stéphane TOUSSAINT, *Volgarizzare il segreto e divulgare l'esoterismo nel Ficino e nel Benci*, in Helmut SENG (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischen Mittelalter und italienischer Renaissance*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2013, pp. 263-280.

⁵²¹ Giuliano TANTURLI, *Marsilio Ficino e il volgare*, p. 207.

la citazione si inserisce, che la questione che viene problematizzata, tanto nel proemio dei *Tre libri d'amore* di Cattani quanto nella prefazione di Lenzi ai suoi *Dialogi d'amore di maestro Leone medico hebreo*, è sempre quella della divulgazione o disvelamento o rivelazione di un sapere antico e misterico, preservato accuratamente nel passato dai suoi iniziati, e della conseguente tensione tra l'inviolabilità degli arcani divini e la necessità di condividere la teologia degli antichi, di cui già Plotino fu sagacissimo interprete, con tutti quelli «[...] quos assequendae veritatis, et consequendae beatitudinis perpetuus ardor inflammat»⁵²². Inoltre, nel proemio di Cattani è da notare la particolarità secondo cui alla base della drammaticità dell'operazione del sollevamento dei velami dai misteri divini, qui chiamati, a ragione, seguendo l'insegnamento del *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, misteri d'amore, sta non solo il trattare tale materia al di fuori delle immagini geroglifiche, nel senso di allegoriche, in cui essa era stata custodita, ma anche e soprattutto nel comunicare e nello spiegare le *res divinae* con la lingua volgare:

Io non dubito dover essere molti, e quali dannino me havere in lingua volgare trattato de' profondi misteri dell'amore, opponendo i decreti de

⁵²² [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini in Commentaria Platonis: Ad Laurentium Medicem [...] Proemium*, cit., p. 1130.

gli antichi Pitagorici, secondo il quale non era lecito comunicare al vulgo, come inetto, le cose divine, non sentendo d'esse rettamente; il quale per non avere servato Hippaso Pitagorico fu morto. Noi rispondiamo esser di due nature <i> nomi: altri formati nell'animo da esse cose, e interiori; altri fabricati dall'artificio umano, e esteriori. Questi essere a placito e però diversi appresso diverse nazioni. Quelli per natura <sono> e appresso ciascuno e medesimi. De nomi interiori comporsi lo eloquio interiore. Delli esteriori formarsi lo esteriore. E questa crediamo essere la sententia del divin Platone consentientissima ad Aristotele, come altrove dichiararemo. Sendo adunque il sermone esteriore imagine e nota del sermone interiore, non veggo perché si debba sott'entrare a maggiore calunnia parlando e scrivendo delle cose divine in lingua toscana che in qualunque altra lingua. Crediamo piuttosto che sia da riguardare al modo del trattare. E però gli Egittii sotto forme di diversi animali nelle colonne di Mercurio, da chi e Pittagora e Platone imparorno la Filosofia, e i Pittagorici sotto velami matematici, e li antichi Theologi sotto mostruosi figmenti occultorono le cose divine e la natura. Noi, benché habbiamo trattato delle medesime fuori di velami e di figmenti, non di manco ci confidiamo non dovere essere giustamente dannati del peccato di profanatione. Tu adunque leggerai quanto c'è occorso al presente dire de' misteri dello amore; e penserai le cose divine tanto superare le menti nostre, che spesso ci sia necessario altrimenti parlare d'esse, altrimenti intendere⁵²³.

Sembra evidente, dalla lettura del proemio, che la riflessione di Cattani tocchi un problema sentito dai sostenitori dell'utilizzo del volgare come lingua di cultura, come i filologi Claudio Tolomei e Gian Giorgio Trissino, quest'ultimo membro della cosiddetta seconda Accademia Platonica, gli Orti Oricellari, dove dibattette sul *De vulgari eloquentia* di Dante, che lui stesso aveva fatto riscoprire, nel ms. Trivulziano 1088, a Firenze come a Roma proponendone una traduzione in volgare

⁵²³ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *I tre libri d'amore di M. Francesco Cattani da Diacceto*, cit., pp. 3-6.

nel 1529, contemporaneamente alla pubblicazione del suo *Il Castellano*⁵²⁴. In particolare la riflessione di Cattani tocca le corde della questione dell'utilizzo del volgare come mezzo linguistico in grado di veicolare anche contenuti alti, come la filosofia⁵²⁵, già sentito ancora prima dell'infiammarsi della questione della lingua nel cinquecento da un umanista come Leonardo Bruni.

Sull'importanza dell'introduzione del volgare, Eva Del Soldato ha sottolineato i rapporti di Cattani con Vincenzo Querini e Pietro Bembo, oltre che l'impatto delle opere in lingua volgare di Cattani su autori come Mario Equicola e Baldassarre Castiglione, mettendo in evidenza come le opere del filosofo evidentemente «circulated years before they were printed but also that they were held in high esteem»⁵²⁶, sebbene furono pubblicate, sia quelle latine che quelle volgari, soltanto postume nel 1563 le prime e nel 1561 le seconde, eccezion fatta per il già ricordato *Panegirico* stampato dal Vicentino, sempre postumo, nel 1525. La studiosa sottolinea anche che il proemio dei *Tre libri d'amore* e in generale l'attitudine a volgarizzare alcuni dei suoi testi da parte di Cattani, propensione lodata da Benedetto Varchi, che curò la pubblicazione dei *Tre libri d'amore* con il *Panegirico all'amore* per Gabriele Giolito de' Ferrari nel 1561, non solo per la chiarezza stilistica ma anche per l'eleganza linguistica – giudizio ben lontano, come si è visto, da quello riservato ai *Dialoghi d'amore* di Yehudah –, si discosti in realtà dall'operazione di volgarizzamento ficiniano. Secondo la studiosa infatti, diversamente dal maestro Ficino, Cattani confida nell'elitismo del contenuto filosofico piuttosto che nella veste linguistica, latina o volgare, che questo può

⁵²⁴ V. Paolo D'ACHILLE, *Trissino, Gian Giorgio*, cit.

⁵²⁵ Su questo punto, v. Eva DEL SOLDATO, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 16 (2013), n. 1-2, pp. 343-362.

⁵²⁶ *Ivi*, p. 348.

assumere. In altre parole, se Ficino, secondo la studiosa, con l'utilizzo del volgare, voleva raggiungere un numero maggiore di lettori affinché la salutare manna della teologia filosofica potesse essere davvero universale, Cattani piuttosto, rivolgendo le sue opere a uomini che potevano benissimo comprendere anche il latino, «did not consider the vernacular a useful instrument for granting the many an advantage over the few, as Ficino did: since only few people are able to understand philosophy properly, its linguistic medium does not have any real importance»⁵²⁷.

Tuttavia, ritengo che in realtà nel proemio di Cattani, proprio laddove il filosofo distingue tra nomi interiori e nomi esteriori e quindi laddove sostiene la possibilità di utilizzare il volgare italiano al pari di tutte le lingue, emerge piuttosto la tensione pichiana tra *res* e *verba*, tra *sensus* e *sermo*, tra *ratio* e *oratio* o tra filosofo e oratore, aspetto della dialettica tra l'occultamento dei misteri e il loro disvelamento, tra un sapere esoterico e un sapere esoterico. In particolare, nella celebre lettera del 3 giugno 1485 con cui Giovanni Pico risponde all'umanista padovano Ermolao Barbaro sul rapporto tra filosofia e eloquenza⁵²⁸, Pico da un lato prende posizione

⁵²⁷ *Ivi*, p. 353.

⁵²⁸ Per il testo della lettera di Pico a Barbaro, v. [Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA], *Ioannis Pici Mirandulae Epistolae: Ionnaes Picus Mirandulanus Hermolao Barbaro suo*, in [ID.], *Opera Omnia Ioannis Pici, Mirandulae Concordiaequae comitis, Theologorum & Philosophorum, sine controversia, principis: Viri, sive linguarum, sive rerum, & humanarum & divinarum, cognitionem spectes, doctrina & ingenio admirando*, Basileae, per Henrichum Petri, Annom MDLVII [1557], pp. 351-358. Per l'interpretazione che segue della lettera, che ribadisce da un lato il tentativo di ricerca di una complementarità tra *philosophia* e *bonae litterae* in una prospettiva di priorità della *ratio* sul *sermo*, lo studio si è basato su Eugenio GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1937, pp. 22-24; Annarita ANGELINI, *Pico, Barbaro e i Sileni: considerazioni sulla disputa de genere dicendi philosophorum*, in Giacomo VENTURA, *Pico tra cultura e letteratura dell'umanesimo*, Giornata di studi in occasione del 550° anniversario dalla nascita (1463-2013) (6 dicembre 2013, Bologna), Bologna, Aspasia, 2017, pp. 25-40; Letizia PANIZZA, *Ermolao Barbaro e Pico della Mirandola tra retorica e dialettica: il de genere dicendi philosophorum del 1485*, in Michela MARANGONI e Manlio PASTORE STOCCHI (a cura di), *Una famiglia veneziana nella storia. I Barbaro*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Arti e Lettere, 1996, pp. 277-330 e ID., *Pico della Mirandola e il De Genere Dicendi Philosophorum del 1485: L'encomio paradossale dei "Barbari" e la loro parodia*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 8 (1999), pp. 69-103. Quest'ultima in particolare suggerisce una lettura della lettera che confuta l'unilateralità dell'antiretorica pichiana, sostenendo una sostanziale omogeneità con il pensiero di Barbaro e l'idea che la difesa di una lingua rozza e barbara sia piuttosto una parodia da parte di Pico.

sulla questione in una prospettiva che fa del *sermo*, dei nomi, una convenzione arbitrare umana, che non può imporre alcuna primarietà alla lingua latina, all'eleganza classica, sulle altre, come vorrebbe l'umanista padovano, difendendo già il primato del contenuto concettuale sulla forma, come nella lettera a Lorenzo il Magnifico del 1484⁵²⁹. Dall'altro, Pico ricerca ancora una riconciliazione tra *res* e *verba*, quando la correttezza dei secondi si fonda sull'aderenza ai primi, a quell'immutabile vero, a quella perenne sapienza che indaga la verità delle cose, *mysteria Dei et naturae*, una lingua cioè che non è adornata, ma vuota, sebbene, in compenso, viva. Una lingua che Pico ritrova, come scriverà ancora nell'*Heptaplus* (1489), nell'asperità di quella degli antichi teologi, una lingua ascosa cioè per principi ascosi, una lingua esoterica quindi per una sapienza esoterica, una lingua che è *amara cortex verborum* perché si fa insondabile, allegorica e poetica, la lingua di coloro che, se scrivevano, come gli Egizi e Platone, «scriberent dissimulanter»⁵³⁰, nascondendo in veli enigmatici, in allegorie mitiche e in immagini matematiche il proprio pensiero sulle *res divinae*: «Nec aliter quam prisci suis aenigmatis et fabularum involucris arcebant idiotas homines a mysteriis, et nos consuevimus abstertere illos a nostris dapibus, quas non polluere non possent,

⁵²⁹ Per il testo della lettera di Pico a Lorenzo, v. [Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA], *Ioannis Pici Mirandulae Epistolae: Ioannes Picus Mirandula Laurentio Medico*, in [ID.], *Opera Omnia Ioannis Pici, Mirandulae Concordiaequae comitis*, cit., pp. 348-351. La lettera è datata 15 luglio 1484. Francesco Bausi ha avanzato dubbi su questa datazione, suggerendo come data piuttosto il 15 luglio 1486 in base alla versione manoscritta della lettera del ms. Capponi 235 della Biblioteca Apostolica Vaticana 83r-83v: v. Francesco BAUSI, *L'epistola di Giovanni Pico della Mirandola a Lorenzo de' Medici. Testo, traduzione e commento*, in «Interpres» 17 (1997), pp. 7-21 e ms. Questa tesi tuttavia trova alcune difficoltà. In particolare Eugenio Garin già dimostrava la richiesta dell'umanista bolognese Filippo Beroaldo a Pico in un lettera, datata marzo 1486, di fargli avere la lettera sulla disputa *de genere dicendi philosophorum* e la lettera sulla questione al Magnifico: v. Eugenio Garin, *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni 1961, p. 260. Per la lettera all'umanista bolognese, v. [Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA], *Ioannis Pici Mirandulae Epistolae: Ioannes Picus Mirandula Philippo Beroaldo*, in [ID.], *Opera Omnia Ioannis Pici, Mirandulae Concordiaequae comitis*, cit., p. 347.

⁵³⁰ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio GARIN, Firenze, Vallecchi 1942, p. 172.

amariori paulum cortice verborum»⁵³¹. Così infatti leggiamo, sulla scia di Ficino, a proposito dell'occultamento dei *prisca theologia*:

Fu opinione degli antiqui teologi non si dovere temeramente publicare le cose divine e e' secreti misterii, se non quanto di sopra n'era permesso; però finge el Poeta sè, come quasi apparecchiato a ragionare più oltre, essere da Amore ritratto e da lui essergli comandato che al vulgo de' misterii amorosi solo la cortecchia monstri riservando le midolle del vero senso agli intelletti più elevati e più perfetti, regula osservata da chiunque delle cose divine appresso gli antiqui ha scritto. Scrive Origene avere Iesu Cristo revelato molti misterii a' discepoli, e' quali loro non volsono scrivere, ma solo a bocca, a chi loro ne pareva degno, gli comunicarono; e questo Dionisio Areopagita conferma avere osservato di poi e' sacerdoti nostri, che per suscessione l'uno dall'altro riceveva la intelligenza de' secreti che non era lecito a scrivere; e Dionisio a Timoteo, esponendo de' nomi di Dio e della gerarchia angelica e ecclesiastica molti profondi sensi, gli comanda che tenga el libro nascoso e non lo comunichi se non a pochi, che di tale cognizione siano degni. Questo ordine appresso gli antiqui ebrei fu santissimamente osservato e per questo la loro scienza, nella quale la esposizione delli astrusi e asconditi misterii della legge si contiene, Cabala si chiama, che significa recezione, perchè non per scritti ma per successione a bocca l'uno dall'altro la ricevono. Scienza per certo divina e degna di non partecipare se non con pochi, grandissimo fundamento della fede nostra, el desiderio solo del quale mi mosse all'assiduo studio della ebraica e caldaica lingua, senza le quali alla cognizione di quella pervenire è al tutto impossibile. Quanto fussi el medesimo stilo da' Pitagorici osservato si vede per la epistola di Liside ad Ipparco, nè per altra ragione gli Egizii in tutti e' loro templi aveano sculpte le Sfinge, se non per dichiarare doversi le cose divine, quando pure si scrivano, sotto enigmatici velamenti e poetica dissimulazione coprire, come el Poeta nostro nella presente canzona avere fatto secondo le forze

⁵³¹ [Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA], *Ioannis Pici Mirandulae Epistolae: Ionnaes Picus Mirandulanus Hermolao Barbaro suo*, cit., p. 354.

*nostre avemo dichiarato, e dagli altri poeti latini e greci nel libro della nostra poetica teologia dichiareremo*⁵³².

Particolarmente stringente è quel riferimento ad Ipparco Pitagorico, che tornava già nel *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* e di cui sembra memore Cattani nel suo proemio ai *Tre libri d'amore*, riprendendo quella drammatica tensione tra disvelamento e occultamento che si esauriva, rispetto a Ficino, in una progressiva rottura tra *verba* e *res*. Se infatti così recita Pico nel *Commento*:

*Pitagòrici, con tradizione ininterrotta, mantennero quella legge col massimo timor religioso e Liside deplora che sia stata violata da Ipparco*⁵³³.

Così Cattani ripete:

*opponendo i decreti de gli antichi Pitagorici, secondo il quale non era lecito comunicare al vulgo, come inetto, le cose divine, non sentendo d'esse rettamente; il quale per non havere servato Hippaso Pitagorico fu morto*⁵³⁴.

Pico rintraccia questa asprezza espressiva in una lingua non sermoniale, che è asciutta, semplice, essenziale, «quod nihil habeat in primori fronte non vulgare, non rude»⁵³⁵, come quella dei teologi dello stile parigino e soprattutto di Mosè, delle Sacre Scritture che infatti «non persuadent, sed cogunt, agitant, vim inferunt Legis

⁵³² Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento dello illustrissimo signor conte Joanni Pico Mirandolano sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino*, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio GARIN, Firenze, Vallecchi 1942, pp. 580-581.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *I tre libri d'amore di M. Francesco Cattani da Diacceto*, cit., p. 5.

⁵³⁵ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, cit., p. 172.

rudia verba et agrestia, sed viva, sed animata, flammea, aculeata, ad imum spiritum penetrantia, hominem totum potestate mirabili transformantia»⁵³⁶. In altre parole, la verità, unica, universale e immortale, che si conserva, secondo quello stesso insegnamento ficiniano come *prisca theologia* al di là del tempo e delle forme, linguistiche e religiose, che essa può assumere, deve essere compresa per Pico in un linguaggio che si faccia specchio e corrispondente espressione di quella stessa verità, cioè il *genus dicendi philosophorum*, la cui natura euristica e sostanziale e il cui stile scarno e nudo rivelino il senso interiore, essenziale delle cose, facendosi al tempo stesso «custode di una verità preziosa, simile, a suo dire, alle statuette dei Sileni descritte da Alcibiade nel *Simposio* di Platone, grezze all'esterno, eppure inattesi ricettacoli di gemme e di oggetti preziosi all'interno»⁵³⁷:

*Nec aliter quam prisca suis aenigmatibus et fabularum involucris arcebant idiotas homines a mysteriis, et nos consuevimus absterrere illos a nostris dapibus, quas non polluere non possent, amariori paulum cortice verborum. Solent et qui thesauros occultare volunt, si non datur seponere, quisquiliis integere vel rudibus, ut praetereuntes non deprehendant, nisi quos ipsi dignos eo munere iudicaverint. Simile philosophorum studium, celare res suas populum, a quo cum non probari modo, sed nec intelligi illos deceat, non potest non dedecere habere aliquid quae ipsi scribunt theatrale, plausibile, popolare, quod demum multitudinis iudicio accommodare se videatur. Sed uis effingam ideam sermonis nostri. Ea est ipsissima quae Silenorum nostri Alcibiadis, erant enim horum simulachra hispido ore, tetro, et aspernabili, sed intus plena gemmarum, suppellectilis rare et praeciosae*⁵³⁸.

⁵³⁶ [Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA], *Ioannis Pici Mirandulae Epistolae: Ionnes Pici Mirandulanus Hermolao Barbaro suo*, cit., p. 355.

⁵³⁷ Annarita ANGELINI, *Pico, Barbaro e i Sileni*, cit., p. 27.

⁵³⁸ [Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA], *Ioannis Pici Mirandulae Epistolae: Ionnes Pici Mirandulanus Hermolao Barbaro suo*, cit., p. 354.

Lo studio della filosofia, la costruzione quindi di una teologia poetica, è infatti pensiero vivente che attinge «ad medullam et sanguinem»⁵³⁹ delle cose, è il ricercare il senso interiore, al di là del senso esteriore, quello che gli oratori ornano e abbelliscono, «that seeks to recover and to validate as the supreme realities the *res exemplares* as the *verba exemplars*: to point to their union in the transcendental realm [...] and to recover an understanding of their unitary relationship»⁵⁴⁰ in una prospettiva che inesorabilmente conduce a esasperare quel divario tra *verba* e *res*. Questa rottura è recuperabile soltanto, per Pico, nel linguaggio della *magia naturalis* e *opus cabalae* in cui la lingua ebraica, non solo *verba* e *litterae* ma anche *numeri*, attraverso cioè il valore numerico dell'alfabeto, diventa costitutiva dell'ordine del cosmo, mediatrice delle corrispondenze tra sensibile e soprasensibile, riscoprendo il potere performativo, creativo, animativo del linguaggio e quindi il nesso causale tra espressioni linguistiche, *verba* che si fanno *voces*, imitazione della *vox Dei*, e l'ordine del reale: «La langue hébraïque, très repandue au XVI siècle, devint l'instrument magique, le mot n'est pas trop fort, qui sous-tendait l'ensemble des correspondances reliant le sensible au suprasensible et à l'écriture sacrée»⁵⁴¹.

Quando dunque Cattani, nel proemio alla versione volgare del *De amore*, dichiara la convenzionalità del linguaggio «a placito e però diversi appresso diverse nazioni» e la necessità di un'aderenza dei nomi alla realtà del vero, essendo «il

⁵³⁹ *Ivi*, p. 353.

⁵⁴⁰ Michael J. B. ALLEN, In principio: *Marsilio Ficino on the Life of Text*, cit., p. 22.

⁵⁴¹ Myriam JACQUEMIER, *La Kabbale chrétienne au XVIe siècle: l'homme, la nature et la langue*, in Luisa ROTONDI SECCHI TARUGI (a cura di), *Il mito nel Rinascimento*, cit., p. 299. Per approfondimenti sull'argomento, il nesso *verba-voces* e magia in Pico, Brian P. COPENHAVER, *Number, Shape and Meaning in Pico's Christian Cabala*, in Anthony GRAFTON e Nancy SIRAISSI (eds.), *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1999, pp. 25-76 e Vittoria PERRONE COMPAGNI, *Abracadabra. Le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, in «Rivista di Estetica» 42 (2002), pp. 105-130.

sermone esteriore imagine e nota del sermone interiore» secondo quello che è per il filosofo l'insegnamento platonico, con cui si accorda l'aristotelico – altra lezione pichiana⁵⁴² –, è evidente che quella dialettica ficiniana tra disvelamento e occultamento del discorso filosofico-teologico passa attraverso l'eredità della riflessione pichiana. Tuttavia, credo che in Cattani, così come in Ficino, diversamente da quanto suggerito da Eva Del Soldato, ci sia una propensione verso un sapere essoterico, accentuata dal volgarizzamento del testo originale in latino e dal fatto che la giustificazione del ricorso alla lingua volgare passi attraverso il discorso pichiano *de genere dicendi philosophorum*. In particolare, l'affermazione di Cattani, secondo cui «sia da riguardare al modo del trattare» piuttosto che alla lingua, in cui un argomento e nello specifico le *res divinae* sono trattate, seguendo la breve disquisizione su senso interno e senso esterno, sia da riferirsi, piuttosto che a un elitarismo filosofico di Cattani, all'idea pichiana della necessità di un'aderenza del linguaggio alla vera essenza delle cose. Quindi credo che la preoccupazione di Cattani sia del modo di trattare una materia così divina attraverso un linguaggio che non si tormenti per la formalità, ma che piuttosto cerchi di manifestare pienamente quella verità unica e universale che è la *sapientia* di una *pia philosophia*.

Per quanto riguarda la lettera prefatoria di Mariano Lenzi dedicata alla poetessa senese Aurelia Petrucci, risulta piuttosto evidente come l'interpretazione che l'editore fa del testo di Yehudah rechi piccole tracce di questa tensione dialettica

⁵⁴² Così infatti in una lettera a Ermolao Barbaro del 6 dicembre 1484 Pico afferma: «Videor tamen (dicam tibi, Hermolae, quod sentio) duo in Platone agnoscere: et Homericam illam eloquendi facultatem supra prosam orationem sese attollentem, et sensuum, si quis eos altius introspeciat, cum Aristotele omnino communionem, ita ut, si verba spectes, nihil pugnantius, si res nihil concordius» ([Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA], *Ioannis Pici Mirandulae Epistolae: Ioannes Picus Mirandula, Hermolao suo*, in [ID.], *Opera Omnia Ioannis Pici, Mirandulae Concordiaeque comitis*, cit., pp. 358-359).

tra essoterismo e esoterismo di un sapere che, anche agli occhi di Lenzi, appare come il depositario di una lunga tradizione di maestri, quelli degli antichi teologici, che dai tempi di Mercurio-Ermete Trismegisto ne preservarono intatta la purezza accessibile a pochi. Infatti se noi leggiamo non solo il volgarizzamento del passo del *De mysteriis* del Giamblico ficiniano, ma anche la parte che segue, emerge quanto finora detto a proposito della riflessione ficiniana sull'apertura del sapere. Un'apertura, che come ho già sottolineato, è universale, ma perseguibile effettivamente da coloro che ricercano il vero, «non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus»⁵⁴³ o, per usare le parole di Lenzi, coloro che sono *ingegni purgati*. D'altra parte credo che, sebbene Lenzi, come ho dimostrato, volgarizzi il passo di Ficino del *De mysteriis* di Giamblico, e faccia perciò riferimento a quella sapienza che da Ermete fu custodita nei secoli e alla quale attinsero i filosofi Pitagora e Platone, difficilmente si possa parlare, anche prendendo in analisi in tutta la sua interezza il proemio indirizzato alla nobildonna senese, di un'interpretazione propriamente ermetica dei *Dialoghi* di Yehudah da parte dell'editore senese, come suggerito da Brian Ogren⁵⁴⁴. In base a quanto finora detto, in merito al passo del *De mysteriis* e all'utilizzo della medesima citazione da parte di Cattani per il suo proemio in volgare ai *Tre libri d'amore*, ritengo che Lenzi si muova piuttosto nel solco della tradizione della *prisca theologia*, a cui certamente tanto la riflessione sulla rivelazione del sapere quanto l'ermetismo è connesso. Certamente quegli stessi *prisca theologi*, come Ermete o Zoroastro, sono presentati dalla scuola ficiniana come custodi dei segreti di una magia che fa dell'uomo, quale

⁵⁴³ [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini in Commentaria Platonis: Ad Laurentium Medicem [...] Proemium*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1129.

⁵⁴⁴ Brian OGREN, *Leone Ebreo on prisca sapientia*, cit.

microcosmo, creatore e reggitore delle corrispondenze tra ordine sensibile e ordine celeste. L'editore dei *Dialoghi* però sembra piuttosto rintracciare, in una sorta di rielaborazione dell'ideale ficiniano della *prisca theologia*, cioè di un antico sapere teologico-teurgico che accomuna e perciò avvicina ogni religione «con un'apertura riformatrice verso una vera *pax fidei*, riconquistata attraverso una teologia platonica» – alla base di quella stessa idea di convenzionalità linguistica elaborata da Pico –, una radice comune di un sapere che ora appare nella sua veste geroglifica, ora filosofica, come quello di Pitagora e di Platone, ora nelle sembianze di un amore virtuoso, come quello incarnato dalla vita di una donna colta, quale la destinataria dei *Dialoghi*. Questo sapere infatti, pur dandosi in forme diverse, eleva l'animo alla contemplazione del divino e conduce alla liberazione dalla pesantezza del mondo sensibile. È evidente infatti, se si legge ciò che segue alla presentazione iniziale della sapienza mercuriale, che Lenzi individui la stessa matrice e lo stesso fine di quella sapienza nell'esempio virtuoso della vita di Aurelia Petrucci, che può guidare ed elevare alle alte sfere divine, di cui le virtù intellettuali della stessa poetessa sono un riflesso, gli animi di quelli che la conoscano e di coloro che a lei rivolgano uno sguardo. In altre parole, per riprendere un'osservazione di Eugenio Garin, circa la diffusione dell'ermetismo nel Cinquecento, credo che l'interpretazione di Lenzi dei *Dialoghi d'amore* di Yehudah si debba piuttosto collocare all'incrocio tra «ermetismo, tardoplatonismo e *prisca theologia*»⁵⁴⁵, che «unendosi alla filosofia dell'amore, contribuiscono spesso nel Cinquecento ad alimentare una filosofia poetica della natura e una visione della vita universale in un universo tutto

⁵⁴⁵ Eugenio GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, p. 74 (rist. anast. dell'ed. Roma, Editori Riuniti, 1988).

divino»⁵⁴⁶. La ricezione dell'opera di Yehudah da parte di Lenzi dimostra infatti l'introduzione della filosofia neoplatonica e della filosofia d'amore in un contesto culturale che esula dalla sola speculazione filosofica o "metafisica" degli ambienti della Accademia Platonica o degli Orti Oricellari, in cui il desiderio di bellezza e l'afflato amoroso verso il divino, una sapienza amorosa trasmessa come *prisca theologia*, si incrociano con la concettualizzazione di una rinnovata eccellenza virtuosa del femminile⁵⁴⁷. Di questo incrocio Lenzi doveva aver presente altri esempi come gli *Asolani* di Bembo (1501 e 1525) o il *Cortegiano* di Baldassare Castiglione (1529), che poi anima tutto il panorama cinquecentesco di una letteratura di *istitutio*, fenomeno che Santino Caramella chiama erotologia cinquecentesca⁵⁴⁸ e che vide opere come il *Dialogo de la bella creanza de le donne* di Alessandro Piccolomini (1540), il *Dialogo delle bellezze delle donne intitolato Celso* di Agnolo Firenzuola (scritto nel 1541), già autore dei *Ragionamenti d'amore* (incompiuti e scritti nel 1525) e il *Dialogo dell'infinità d'amore* di Tullia d'Aragona (1547). D'altra parte, Lenzi accomuna quella antica sapienza mercuriale, alla cui fonte hanno attinto Pitagora e Platone, all'immagine idealizzata, dal sapore stilnovistico, della donna colta («ripiena d'altissimi concetti»⁵⁴⁹), virtuosa («ch'è ornata di virtù celeste e casta»⁵⁵⁰) e casta («donna casta che spira amore»⁵⁵¹), che può condurre, coloro che sono colpiti dal suo sguardo amoroso, alla contemplazione della divinità stessa. È da notare infatti che Lenzi non paragoni, almeno non

⁵⁴⁶ *Ibid.*

⁵⁴⁷ V. Virginia COX, *Women's Writing in Italy, 1400-1650*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2008, pp. 1-79.

⁵⁴⁸ Santino CARAMELLA, *Nota*, cit., p. 434.

⁵⁴⁹ *Dialoghi*, p. 4

⁵⁵⁰ *Ibid.*

⁵⁵¹ *Ibid.*

direttamente, il testo di Yehudah alla sapienza mercuriale, ma che anzi offra il testo alla poetessa senese in segno di pegno “amoroso” in quanto, come molti altri uomini che a lei si sono rivolti, Lenzi ha purgato il proprio animo facendosi degno di rimirare le sue virtù intellettuali. Nell’elogio della donna amata si intrecciano immagini ficiniane, come, oltre ovviamente a quella della sapienza mercuriale, quella degli ingegni purgati, a temi tipici della letteratura poetica umanistica, come quello del raggio dello sguardo femminile, quel «gentil sguardo» (Guido Guinizzelli, *Lo vostro bel saluto e ’l gentil sguardo*), il «dolce raggio / di quella il cui bell’occhio tutto vede» (Dante, *Divina Commedia, Inferno*, X 130-131), o gli occhi, «lumi honesti et belli» (Francesco Petrarca, *Canzoniere*, LIX). È evidente infatti che Lenzi sembra aver appreso la lezione di Ficino, ben espressa nel proemio ai commenti dei dialoghi platonici, testo di riferimento per lo stesso Yehudah, come mostrerò in seguito, per cui per avvicinarsi alla contemplazione divina sia necessario un percorso di purgazione, di allontanamento dal mondo sensibile:

*Quamobrem multa leguntur apud Platonem, ad purgandos perturbationibus animos pertinentia: plura rursus ad solvendas mentes a sensibus. Plurima etiam ad convertendas, tum in seipsas, tum in Deum omnium autorem, in quem veluti solem rite conversae, optatis inde veritatis radijs feliciter illustrentur*⁵⁵².

La lettera prefatoria rivela quindi le letture filosofiche e gli interessi letterari del senese, all’apparenza meno classicisti di quelli di Leonardo Marso, che ricorreva a immagini della letteratura mitologica pagana per il suo proemio all’edizione

⁵⁵² [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini in Commentaria Platonis: Ad Laurentium Medicem [...] Proemium*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1129.

parziale dei *Dialoghi d'amore*. Probabilmente questi interessi maturarono in Lenzi anche grazie all'ambiente culturale romano e a quello della cosiddetta Scuola Senese, quell'insieme di letterati e linguisti che animarono il dibattito sulla lingua volgare a partire dal XVI secolo e di cui la figura più rilevante alle sue origini fu senz'altro lo zio di Lenzi, Claudio Tolomei, che ne determinò un orientamento certamente toscano ai suoi esordi:

Fu antichissima usanza de gli scrittori di Egitto i santissimi libri da loro scritti indirizzare a Mercurio, perciò che essi stimavano che tutte l'arti, tutte le scienze, tutte le belle cose fussero state da Mercurio ritrovate, e ch'a lui, come da inventor d'ogni cosa, convenisse render grazia di ciò che l'uomo imparava o sapeva. E per questo Pitagora e Platone e molti altri gran filosofi andarono per imparar filosofia in Egitto, e per lo più l'appresero da le colonne di Mercurio, le quali erano tutte piene di sapienza e di dottrina. Io similmente, valorosa Madonna, giudico ciò che si può fare da coloro c'hanno conosciuta l'altezza de l'animo vostro, convenirsi a voi; e che i loro bei pensieri nutriti dal divino spirito vostro si debbino rivolgere in voi, e, in onor del vostro nome, quanto possono, affaticarsi: conciosiacosa che non meno imparino le vere virtù ne l'esempio de la vita vostra, che facessero quegli antichi filosofi ne le colonne di Mercurio. Ché se quale sia la nobiltà, l'altezza, la gentilezza de l'animo vostro si pon mente, quanta l'onestà, la cortesia, la grazia si riguarda, quale la prudenzia, l'accorgimento, la sapienzia si considera, e finalmente a parte a parte ogni vostra virtù si rimira, vedesi certo, dagl'ingegni purgati, altro non esser la vita vostra se non uno specchio e una idea del modo come si convenga vivere agli altri. E quelli che, infangati ne le cose terrene, non possono alzarsi in un subito a questo celeste pensiero, purché voltino gli occhi in voi, illustrati dal vostro raggio, a poco a poco si purgano, e de l'alta contemplazione de la vostra divinità si fanno degni.

Conoscendo io pertanto questo debito comune e mio, ho fatto come coloro che, non potendo satisfacer del proprio, pagano de l'altrui; ché desiderando scioglier parte di questo grande obbligo ch'io ho con voi, e, per la povertà de l'ingegno mio, non potendo mandarvi frutto che di me stesso sia nato, ve lo mando nato negli altrui giardini: i libri, cioè, d'amore di Maestro Leone, sotto titolo di Filone e Sofia: casto soggetto d'amore, a donna casta che spira amore; pensieri celesti, a donna ch'è ornata di virtù celeste; altissimi intendimenti, a donna ripiena d'altissimi concetti⁵⁵³.

Rimane tuttavia da specificare che quanto finora detto in merito a quella tensione dialettica tra disvelamento e occultamento della *prisca thelogia* ficiniana e tra *verba* e *res* nella prospettiva pichiana, due posizioni che si ritrovano sintetizzate nel proemio ai *Tre libri d'amore* di Francesco Cattani – ammettendo quest'ultimo la necessità sia di permettere di accedere alle *res divinae* anche a coloro che non parlano latino, sia di elaborare un linguaggio che arrivi al senso interiore delle cose –, è ben presente anche a Yehudah, nel secondo dialogo dei *Dialoghi d'amore* e quindi indipendentemente dall'interpretazione lenziana del testo. Di questo parlerò nel terzo e conclusivo capitolo.

II.7. La questione della lingua originale dei Dialoghi d'amore e ipotesi di datazione della composizione dei Dialoghi d'amore sulla base dell'opera di Francesco Cattani da Diacceto

Con questione della lingua intendo in questo paragrafo il problema della lingua originale dei *Dialoghi d'amore*. In assenza di un manoscritto autografo, allo stato delle ricerche attuali, o di una qualunque testimonianza dell'autore dei *Dialoghi* in

⁵⁵³ *Dialoghi*, pp. 3-4.

merito, non sono mancate diverse congetture circa la lingua originale del testo. Buona parte degli studiosi a tal proposito ritiene, sulla base principalmente dello studio dei manoscritti del terzo dialogo – l'unica parte dell'opera ad avere una tradizione manoscritta – e su alcune testimonianze, che Yehudah abbia composto il testo già originariamente in volgare italiano. Altri hanno suggerito come lingua originale dei *Dialoghi* il latino, ma non sono mancate ipotesi di chi invece ha proposto, sulla base di un'interpretazione filosofica del testo, come lingua di composizione dei *Dialoghi* l'ebraico e infine chi ha suggerito come prima lingua dei *Dialoghi* lo spagnolo castigliano.

Entrando più nel dettaglio della questione, per quanto pertiene l'ipotesi del castigliano, la testimonianza ci è fornata da uno dei traduttori spagnoli dell'opera di Yehudah, Carlos Montesa, figlio di Hernando de Montesa, segretario dell'ambasciatore spagnolo di Carlo V a Roma, Diego Hurtado de Mendoza, discendente della celebre famiglia Mendoza a cui si è visto esser legato lo stesso Yizḥaq Abarbanel⁵⁵⁴ e Alessandro Piccolomini⁵⁵⁵. Nel proemio intitolato *Apologia en alabança del amor*⁵⁵⁶, che precede la traduzione dell'opera del 1582, *Philographia universal de todo el mundo de los Dialogos de amor de Leon Hebreo*⁵⁵⁷, Montesa dichiara di aver tradotto l'opera dal latino al castigliano, riprendendo il lavoro iniziato dal padre, ma afferma anche che originariamente il testo fu scritto dallo stesso Yehudah in lingua spagnola:

⁵⁵⁴ Cfr. cap. I.

⁵⁵⁵ Cfr. cap. II, par. I.

⁵⁵⁶ Sul proemio e sulla pedanteria stilistica, v. James NELSON NOVOA, *From Incan Realm to Italian Renaissance: Garcilaso el Inca and his Translation of Leone Ebreo's Dialoghi d'Amore*, in Carmine G. DI BIASE (ed.), *Travel and Translation in the Early Modern Period*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2006, pp. 191-192.

⁵⁵⁷ [LEONE EBREO (Yehudah ABARBANEL)], *Philographia universal de todo el mundo de los Dialogos de amor de Leon Hebreo*, cit. Sulla traduzione di Montesa e il problema della datazione della traduzione, cfr. *supra*, p. 140, nota 321.

La otra ocasion, que me ha podido mover, dexando aparte la sutileza de la obra, ha sido, considera,r que mi padre, el señor Hernando de Montesa, estando en compañía del Illustrissimo Don Diego de Mendoça, en la embaxada de Roma, en tiempo de nuestro Sancto padre Iulio tercero: quiso hacer esta traduccion, de lengua Latina en Española: en que fue escrita originalmente del autor con tan elegante estilo, que dio ocasion a que qualquier nacion desease traduzilla en su proprio vulgar: para participar de la amorosa Philosophia, que el libro contenia, porque fue en el tiempo que salio a luz de manos del autor la materia mas celebrada que en aquellos tiempos en Roma se vio ni oyo: por el buen credito que el autor tenia⁵⁵⁸.

La tesi di un originale spagnolo, che per Carlo Dionisotti «oltre che essere infondata, è inverosimile»⁵⁵⁹, è stata sostenuta anche da Carl Gebhardt sulla base della dichiarazione di Montesa e sulla base di quella lettera di Claudio Tolomei a Marcantonio Cinuzzi, in cui il senese, zio dell'editore dei *Dialoghi d'amore*, afferma che l'autore dei *Dialoghi* espose molto chiaramente gli oscuri misteri «in sua lingua sua, così netta»⁵⁶⁰ e che solo dopo il testo «puramente fusse tradotto in Toscana»⁵⁶¹. Sebbene il senese non faccia riferimento alcuno al fatto che l'editore dei *Dialoghi*, Mariano Lenzi, potesse essere l'artefice della traduzione, non potendo Tolomei leggere altra lingua se non il volgare, il latino o spagnolo, Gebhardt si fa sostenitore della lingua spagnola come lingua originaria di composizione dei *Dialoghi*: *sicherlich sind die Dialoge gleich ins Italiänischer transcribt worden und sind so auch Lenzi in die Hände gekommen*»⁵⁶².

⁵⁵⁸ *Ivi*, [foll. 10r-v].

⁵⁵⁹ Carlo DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, cit., p. 424.

⁵⁶⁰ [Claudio TOLOMEI], *De le lettere di M. Claudio Tolomei Lib. Sette*, cit., c. 9v.

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² Carl GEBHARDT, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, cit., p. 23.

Carlo Dionisotti al contrario ha sostenuto che la primissima lingua originale dei *Dialoghi d'amore* sia stato molto probabilmente l'ebraico e che lo stesso Yehudah in un secondo momento abbia tradotto l'opera in latino, in quanto, secondo lo studioso il conseguimento di una certa familiarità con la cultura volgare italiana non poteva essere stata sicuramente immediata, mentre la lingua latina rappresentava per un dotto e per un medico come Yehudah un indispensabile strumento di comunicazione:

*se si ammette, come deve ammettersi, che Leone abbia acquistato familiarità con la cultura del suo tempo (e sono interamente d'accordo col Sonne che per questo ci sia voluto tempo [...]), è da tener fermo che in quella età strumento di familiarità di uno straniero con la cultura italiana non poteva essere che il latino, che di essa cultura tuttavia era la prima lingua, come era lingua comune della cultura europea*⁵⁶³.

Si ricordi in effetti che Yehudah giunse in Italia attorno al 1492 e che si ipotizza che i *Dialoghi* furono iniziati a essere composti verso la fine del quindicesimo secolo, in quanto nell'*editio princeps*, cioè l'edizione di Lenzi, nel terzo dialogo appare la data, secondo il calendario ebraico, «cinque milia ducento sessanta due del principio de la creazione»⁵⁶⁴, ossia il 1501/1502 dell'attuale calendario gregoriano. In quegli anni, come ho ricostruito nel profilo biografico dell'autore dei *Dialoghi* nel primo capitolo, Yehudah si trovava tra Napoli e la Puglia e qualche anno prima sembrerebbe essersi trovato a Genova, attorno indicativamente al 1496. Sulla base di questa data, che è la stessa data sui cui fonda la sua ipotesi Dionisotti – sebbene lo studioso abbia studiato il ms. Harley 5423 che riporta nel testo la data

⁵⁶³ Carlo DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, cit., pp. 424-425.

⁵⁶⁴ *Dialoghi*, p. 232

5232 emendata in 5272, cioè 1511/1512 –, la possibilità che Yehudah avesse una confidenza tale con la lingua volgare italiana da essere alla fine di una composizione di un dialogo in tre giornate risulta logicamente poco probabile. Tuttavia, come ho già accennato nel capitolo precedente, la data che appare *nell'editio princeps* è discussa perché non corrisponde in ogni testimone della tradizione manoscritta del terzo dialogo, l'unico dialogo di cui possediamo degli esemplari manoscritti. Sono inoltre gli stessi manoscritti, sulla base degli studi delle filigrane di Barbara Garvin e sulla base dello *stemma codicum* ricostruito da Stella Capel e Paolo Trovato⁵⁶⁵ prima e da Barbara Garvin e James Neson Novoa⁵⁶⁶ poi, che mette in luce il progressivo affinamento linguistico dei *Dialoghi* – studi che Dionisotti non poteva avere ancora a disposizione – a suggerire piuttosto che si possa ipotizzare con buone probabilità che la lingua originale di composizione dei *Dialoghi* fosse proprio il volgare italiano, sebbene non nella forma toscana o fiorentina di Pietro Bembo, come già sosteneva Santino Caramella sulla base soltanto della sua analisi dell'*editio princeps*⁵⁶⁷. Per quanto riguarda una postdatazione dell'opera, che potrebbe confermare la possibilità dell'autore, a distanza di vent'anni dal suo arrivo in Italia, di scrivere in volgare, i manoscritti della parte alta della tradizione, ossia – partendo dal più basso – il ms. Harley 5423 della British Library, che sappiamo essere stato copiato da Ludovico degli Arrighi attorno al 1525, il ms. Western 22 della Butler Manuscripts and Rare Books Room della Columbia University, il ms. 22 della Biblioteca Comunale Gabrieli di Ascoli Piceno e il ms. Patetta 373 della

⁵⁶⁵ V. Stella CAPEL, *Per un'edizione critica del terzo dialogo di Leone Ebreo (Del Nascimento d'amore)*, cit. e Paolo TROVATO, *Con ogni diligenza corretto: la stampa e le revisioni editoriali dei testi letterari italiani (1470–1570)*, cit., pp. 191-208.

⁵⁶⁶ V. Barbara GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit. e James NELSON NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit.

⁵⁶⁷ V. Santino CAMELLA, *Nota*, cit.

Biblioteca Apostolica Vaticana, il più antico, datato sulla base dello studio delle filigrane di Barbara Garvin, tra il 1511 e il 1513, presentano una data posteriore di dieci anni rispetto a quella dell'*editio princeps* e a quella del ms. Barberiniano Latino 3473 della Biblioteca Apostolica Vaticana⁵⁶⁸, ossia il 5272 secondo il calendario ebraico (1511/1512). Il ms. Harley 5423 accoglie originariamente la lezione, non corrispondente in nessun altro manoscritto, «a cinque mila duecento trenta dui del principio di creazione»⁵⁶⁹, presentando come datazione interna quindi l'anno 5232, cioè il 1471/1472, data corretta in interlinea con la sostituzione di *trenta* con *settanta*, adeguandosi così alla tradizione manoscritta precedente. Infatti, nell'ampliamento dello *stemma codicum*, James Nelson Novoa, che prende in analisi anche il ms. Western 22 e il ms. 22 di Ascoli Piceno, diversamente da Barbara Garvin, Paolo Trovato e Stella Capel, che avevano studiato solo gli altri tre manoscritti, afferma che il ms. Barberiniano Latino 3473, il più basso nella tradizione manoscritta, che deve essere servito da base per l'*editio princeps* lenziana, deve avere attinto da un codice che ha accolto le stesse lezione del ms. Harley 5423, pur presentando una diversa datazione, trasmessa poi all'*editio princeps*, cioè il 5262 secondo il calendario ebraico:

Queste lezioni sarebbero passate a H e a un altro codice b che, nella nuova stesura del testo, avrebbero introdotto vari cambiamenti, come l'eliminazione delle materie e la modifica nella datazione interna del testo da parte di H anche se alla fine, adoperava un cambiamento consona con A, P e W. Un altro codice, adesso perduto ma che avrebbe accolto le stesse

⁵⁶⁸ Per una descrizione completa di tutti e cinque i manoscritti, v. James NELSON NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit.

⁵⁶⁹ Cit. in *Ivi*, p. 55.

lezioni di H, sarebbe servito a B per fissare il testo della stampa
bladiana⁵⁷⁰.

Sulla base dunque di questo *stemma codicum* è dunque verosimile ritenere la datazione interna dell'*editio princeps* e del ms. Barberiniano Latino 3473 un mutamento di trasmissione, condividendo il manoscritto la maggior parte delle lezioni con ms. Harley 5423, dal momento che tra i due manoscritti, così come tra l'Harley 5423 e l'*editio princeps*, eccezion fatta per la ripulitura linguistica senese, «la variante più rilevante è senza dubbio il passo che contiene la data del supposto svolgimento dell'azione del dialogo»⁵⁷¹.

Possiamo trovare conferma alla postdatazione del testo di dieci anni e quindi all'ipotesi di una stesura originale in volgare dei *Dialoghi* nell'elegia *Telunah 'al-ha-Zeman*, composta come si è visto tra ai 1503 o agli inizi del 1504⁵⁷². Come ho già sottolineato nel primo capitolo, Yehudah tra i distici 101 e 125, a più riprese, si riferisce al suo pensiero e nello specifico alla sua opera, ai suoi scritti, ai suoi quaderni ora come a un germoglio, ora nei termini di qualcosa ancora incompiuto, restituendo perciò uno stato e un senso di incompletezza. Sebbene non sia detto che Yehudah qui si riferisca immediatamente ai suoi *Dialoghi d'amore*, quanto piuttosto a un'altra opera, come sarebbe potuto essere il perduto *De harmonia coeli*, che gli attribuisce la tradizione dalla testimonianza del medico Amato Lusitano, o più in generale ai suoi pensieri. Considerando inoltre che il tema è qui quello della lontananza del figlio a cui non può consegnare la sua eredità speculativa, è pur

⁵⁷⁰ *Ivi*, p. 61.

⁵⁷¹ Cfr. *supra*, p. 100.

⁵⁷² Cfr. cap. I.

sempre plausibile che qui parli del suo studio e delle sue ricerche come *in fieri*, che sfociarono soltanto più tardi nei *Dialoghi* stessi. Infatti leggiamo:

101. E chi raccoglierà con calma i fiori che ho piantato?

[...]

102. E chi terminerà e completerà i miei quaderni?

[...] ⁵⁷³.

D'altra parte il fatto che il manoscritto più antico allo stato attuale delle conoscenze, il ms. Patetta 373 sia datato attorno al 1511-1513, in prossimità quindi della stesura del terzo dialogo, e che si presenti, come anche il ms. 22 di Ascoli Picino, che condivide con il Patetta « la maggior parte delle lezioni che lo discostano dagli altri manoscritti » ⁵⁷⁴, derivando probabilmente da una fonte comune, nella forma di un testo spurio, non rifinito, ancora con latinismi e ispanismi, deporrebbe ulteriormente a favore di un'originale scritto in volgare. Come scrive infatti Nelson Novoa, che ricorda lo studio di Manuppella sull'argomento, presumibilmente possiamo affermare, in merito alla lingua originale dei *Dialoghi d'amore*, che:

la stesura originale di Leone Ebreo sarebbe colma di usanze iberiche, come ispanismi e lusitanismi, sia sul piano morfologico che su quello sintattico. Inoltre, predominavano le forme lessicali, morfologiche e sintattiche di chiaro sapore latineggiante, del tutto consoni con la prosa filosofica di fine Quattrocento e e inizio Cinquecento ⁵⁷⁵.

A conferma ulteriore di una postdatazione e dell'ipotesi di una stesura in volgare del testo, ritengo si possa indicare anche l'influenza sui *Dialoghi d'amore*

⁵⁷³ Mia traduzione.

⁵⁷⁴ James NELSON NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit., p. 59.

⁵⁷⁵ *Ivi*, p. 51.

sicuramente del *Panegirico all'Amore* e probabilmente anche dei *Tre libri d'amore*. Come ho già ricordato, già Dionisotti⁵⁷⁶, analizzando i latinismi persistenti nella copia manoscritta del testo attribuita da Vera Law a Ludovico degli Arrighi e confrontando quindi il ms. Harley 5423 con l'*editio princeps*, riteneva che il ricorso nel manoscritto a termini quali *pulcro* e *pulcritudine* e a *turpe* e *malo* al posto rispettivamente di *bello* e *cattivo* testimoniassero una certa familiarità dell'autore dei *Dialoghi* con la produzione filosofica del tempo e in particolare con quella tradizione che aveva conosciuto il *De pulchro*⁵⁷⁷ di Francesco Cattani da Diacceto, testo pubblicato nel 1563 all'interno dell'*Opera Omnia*⁵⁷⁸, ma già composto nella sua prima redazione prima del 1496 e nella sua seconda redazione finale prima del 1499⁵⁷⁹. Tuttavia, ritengo che dall'analisi testuale emerga piuttosto chiaramente che Yehudah dovesse conoscere certamente il *Panegirico all'Amore* o la sua versione latina, il *Panegyricus in Amorem*, di Francesco Cattani, come cercherò di mostrare più dettagliatamente nel successivo capitolo. Il *Panegirico all'Amore*, pubblicato singolarmente dalla tipografia di Ludovico degli Arrighi nel 1525 e più tardi nel 1561 a Venezia presso Gabriele Giolito de' Ferrari con i *Tre libri d'amore* e a una biografia di Benedetto Varchi dell'autore, fu scritto nella sua versione latina prima del 1508 e fu tradotto dallo stesso Cattani quasi immediatamente in volgare⁵⁸⁰, negli stessi anni in cui doveva aver composto il *De amore libri tres*, a cui seguì la versione volgare, i *Tre libri d'amore*, attorno al 1511⁵⁸¹. Il testo di Cattani sembra aver

⁵⁷⁶ V. Carlo DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, cit., pp. 410-411.

⁵⁷⁷ Francisci CATANEI DIACETII, *De pulchro libri III.*, cit.

⁵⁷⁸ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Opera Omnia Francisci Catanei Diacetii Patricii Florentini*, cit. (rist. anast. éd. Stéphane Toussaint, Enghien-les-Bains, Editions du Miraval 2009).

⁵⁷⁹ Sylvain MATTON, *Praefatio*, cit., p. XII.

⁵⁸⁰ Le datazioni qui riportate delle date di composizione delle opere di Cattani sono quelle proposte sulla base dei manoscritti da Paul O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit.

⁵⁸¹ *Ivi*.

svolto, a mio parere, un ruolo decisivo, in particolare nel primo libro dei *Dialoghi d'amore*. Come avrò modo di approfondire, l'interpretazione del mito simpodiale della nascita di Venere, la definizione dell'offuscamento materiale dell'intelletto potenziale, la definizione dell'amore secondo una dinamica di desiderio e di fruizione e la distinzione di più generi d'amore secondo categorie aristoteliche, compaiono, discostandoli dalle posizioni di Ficino e di Pico, sia in Yehudah che in Cattani – e in quest'ultimo rappresentano alcuni dei temi strutturali del suo *Panegirico*, che ritornano nei *Tre libri d'amore*. È interessante perché la riflessione di Yehudah sembra dipendere da quella sintesi originale tra le posizioni di Marsilio Ficino e il *Commento sopra una Canzone di Girolamo Benivieni* di Giovanni Pico, sintesi su cui poggia la stessa filosofia d'amore di Cattani. Considerando la quantità e l'estensione nei *Dialoghi* di riferimenti e citazioni tacite dai suddetti autori, cioè in gran parte da Ficino e da Pico, e considerando che Yehudah sembra consapevolmente confrontarsi sul piano delle questioni filosofiche con i suoi contemporanei, non stupirebbe in questo contesto una familiarità con queste stesse opere di Francesco Cattani. La possibilità di una mediazione nella lettura di Ficino e di Pico operata dalla filosofia di Cattani era già stata suggerita, pur senza un'analisi di quali elementi potessero confermare una simile ipotesi, da Giacinto Manuppella, che riprendeva alcune brevi annotazioni di Hiram Peri (Heinz Pflaum)⁵⁸²: «È certo che molti elementi ficiniani e picchiani sono penetrati nel pensiero di Leone Ebreo, ma vi sono entrati per via indiretta, per tramite di un prezioso intermediario, ancor oggi non adeguatamente illuminato, che è Francesco

⁵⁸² Hiram PERI (Heinz PFLAUM), *Un predecesor desconocido de Leon Hebreo*, in «Tesoro de los judios sefardies: Estudio sobre la historia de los judios españoles y su cultura. Otsar yehudeh Sefarad» 1 (1959), pp. 5-9.

Cattani da Diacceto [...] la cui dottrina circolava largamente nel mondo degli filosofi e dei filosofanti in vena di letteratura»⁵⁸³.

Difficile è ovviamente stabilire la circolazione manoscritta delle opere di Francesco Cattani da Diacceto al fine di rafforzare la tesi per la quale sia stato Yehudah a riprendere il tema di Cattani in base alla postdatazione interna dei *Dialoghi d'amore* attorno al 1511/1512. Consideriamo innanzitutto le numerose relazioni di Cattani con gli intellettuali e letterati del tempo, che ben potrebbero testimoniare lo scambio e la circolazione delle opere manoscritte dell'allievo di Ficino. In primo luogo, troviamo varie e importanti corrispondenze epistolari⁵⁸⁴, tra le quali quella con l'umanista veneziano che studiò a Padova filosofia, più tardi monaco dell'ordine camaldolese, Vincenzo Querini (1478/1479-1514), quella con il cardinale Domenico Grimani, che acquistò, tra le altre cose, i libri della biblioteca picchiana nel 1489⁵⁸⁵, quella con il vescovo francese di Orleans, Germain de Ganay († 1520), protettore del teologo umanista Jacques Lefèvre d'Étaples (ca. 1450-1536), in relazione al cui scambio epistolare Simone Fellina ha recentemente discusso l'importanza della mediazione di Diacceto per la diffusione del concetto di *prisca theologia* ficiniana in Francia⁵⁸⁶. A queste si aggiungono i dedicatari delle opere di Cattani⁵⁸⁷, tra i quali troviamo papa Leone X, salito al soglio pontificio nel 1513, prima cardinale Giulio de' Medici (1475-1521), a cui fu legato lo stesso Vincenzo

⁵⁸³ LEONE EBREO (B), *Dialoghi d'amore*, a cura di Giacinto MANUPPELLA, vol. I *Testo italiano, note, documenti*, cit., p. 433.

⁵⁸⁴ V. Paul O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., pp. 320-323.

⁵⁸⁵ V. Giovanni MERCATI, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per i codici di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938.

⁵⁸⁶ Simone FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, Pisa, Edizioni della Normale, 2017, pp. 25-30.

⁵⁸⁷ V. Paul O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., pp. 320-323.

Querini, autore del *Libellus ad Leonem X* con Tommaso Giustianiani⁵⁸⁸ (1476-1528). Altri dedicatari delle opere furono Bernardo Rucellai (1448-1514), mecenate e umanista, e Bindaccio Ricasoli, entrambi discepoli, come Cattani, di Ficino. Alle corrispondenze epistolari e ai dedicatari dell'opera si aggiunge la lista dei discepoli di Diacceto, fornita da Benedetto Varchi e da Frosino Lapini (ca. 1520-1567), che Paul Oskar Kristeller considera autentica⁵⁸⁹, e nella quale troviamo annoverati, per fare soltanto alcuni nomi, Palla (1473-1543) e Giovanni Rucellai (1475-1525), figli del già citato Bernardo Rucellai, Giovanni Corsi (1472-1547), Filippo (1489-1538), letterato e uomo politico, e Lorenzo Strozzi (1582-1549), uomo politico, Antonio Brucioli (1489-1566), traduttore della Bibbia in volgare, e Piero Vettori (1499-1585), umanista, filologo e insegnante di greco e latino. Membro di punta del circolo dei Rucellai, cioè degli Orti Oricellari, la seconda Accademia Platonica, il cui nome svetta ancora vicino a quello di Machiavelli nell'obelisco del giardino del palazzo, Paul Oskar Kristeller, che ne ha tracciato un profilo completo, sottolinea l'importanza della figura di Cattani nella trasmissione del neoplatonismo ficiniano tra quegli uomini che esercitarono una notevole influenza nei circoli intellettuali fiorentini e romani nella prima metà del sedicesimo secolo:

Although Diacceto cannot be compared with Ficino either in his thought or in his influence, as a local successor of Ficino's Platonism he was not merely the dead end of the Platonic Academy, but he transmitted and modified its heritage and thus prepared the way for the Tuscan Platonism of the later sixteenth century which found its literary center in the

⁵⁸⁸ Sul testo dedicato a Leone X v. Marco PELLEGRINI, *Leone X, papa*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. LXIV *Latilla-Levi Montalcii*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005, pp. 513-523.

⁵⁸⁹ V. Paul O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., pp. 322-323.

*Accademia Fiorentina and its philosophical center in the University of Pisa*⁵⁹⁰.

In questo contesto, cioè nel determinare la circolazione delle opere di Cattani, interessante è lo scambio epistolare, raccolto da Sylvain Marton, tra Francesco Cattani e il veneziano Cristoforo Marcello (1480-1527), teologo e pronotario apostolico, legato ai cardinali Giovanni e Giulio de' Medici, i futuri papa Leone X e Clemente VII, e al cardinale Domenico Grimani. In una lettera, scritta da Cristoforo a Cattani nel settembre 1513, risulta evidente che il *De amore* era stato letto dal cardinale Grimani, di cui Sylvain Marton raccoglie lo scambio epistolare con Cattani attivo già dal 1505, e da Pietro Bambo. Queste lettere dimostrano dunque una diffusione del testo perlomeno tra quei letterati veneti attorno al 1513, in quegli anni felicemente connessi alla corte papale di Leone X:

*Idque scias eo me libentius agere quod libellos De amore tuos pulcherrimos, quos mihi reddidit reverendissimus Cardinalis Grimanus, postquam a Petro Bembo illos acceperim, et epistolam tuam amplissiam ad ipsum Cardinale inscriptam legerim atque relegerim. Quae profecto magis ad scribendum quam De amore libri, cum plura virtute contineat quam explicent illi, et usque aseo me incitavit ut nihil unquam maiore cum uaditate susceperim*⁵⁹¹.

Alla lettera di Marcello, segue la risposta di Cattani:

Quod si desu aliquis aliquando tot sollicitudineum fasce me leuauerit, tibi forte eruditisque aliis, in re praesertim Platonica, nonnihil satisfecero; nunc uero mille angustiarum premimur, quapropter me excusatum

⁵⁹⁰ *Ivi*, p. 327.

⁵⁹¹ Francisci CATANEI DIACETII, *Epistolae Diacetii*, in *Id.*, *De pulchro libri III.*, cit., p. 276.

*habebis. Commendabis me, pro tua humanitate, patrono meo doctissimo Grimano, ad quem iam pridem misimus quicquid hactenus peperimus in libros Aristotelis De caelo. Mandauimus Ioanni Oricellario nostri studiosissimo, quam in primis diligimus et amamus, librum reddendum curaret. Pergratum / (f. 8 r) mihi fuerit ex te nosse an adhuc redditus sit*⁵⁹².

A cui segue un'ulteriore risposta di Cristoforo Marcello:

*Reliquum est tu te moneam amplissimum et doctissimum / (f. 12 r) patronum nostrum Grimanium tuam De coelo paraphrasim ab Oricellario accepisse, quam magni facit et lectitat, ut tua sunt omnia et lectitanda et magni facienda. Ego vero si quid tibi quod ualeam prestare possum, iam, quaeso, uelet ipso iure tibi deditissimo impone. Oricellario uero nostrum, uirum omni ex parte praestantem, quantum et tui et ipsius casua amem obseruemque facile non possum exprimere*⁵⁹³.

A confermare una circolazione del *De amore* in quegli anni, troviamo anche una lettera datata 27 gennaio 1512 e indirizzata a frate Piero, cioè all'ormai camaldolese Vincenzo Querini, con il quale la corrispondenza inizia ben prima, nel 1503. Nella lettera del gennaio 1512 Cattani scrive: «La vostra lettera mandai. Avisatemi se habesti el libro greco et el mio *De amore* che n'ho inteso cosa alcuna»⁵⁹⁴. In un'altra lettera datata 3 febbraio 1514 e indirizzata a Tommaso Giustiniani, anch'egli veneziano che si unì ai Camaldolesi con il nome di Paolo, dopo aver studiato filosofia e teologia presso lo Studio patavino assieme a Querini, del quale fu grande amico, Cattani scrive, avendo saputo della sopraggiunta morte di Piero, Vincenzo Querini, ricordandogli anche che il libro *De amore* ora in suo possesso del frate era l'archetipo stesso del *De amore*:

⁵⁹² *Ivi*, p. 292.

⁵⁹³ *Ivi*, p. 298.

⁵⁹⁴ *Ivi*, p. 331

Io havevo accomodato fra Piero di Niccolao, vescovo di Methone, contra alle Coelevatione theologicæ di Proclo, libro raro et stimato da me assai, inoltre d'uni librecto mio intitolato De amore di mia mano et stimato da me assai, non legato, elquale è l'archietypo. costì appresso voi quando non li usiate me li mandassi per lo apportatore, elquale sarà Antonio di Domenico da Sia, amicissimo mio et fidato. Se in nulla v'accade l'opera mia vi priego la usiate da fratello come io vi sono⁵⁹⁵.

In ultima analisi dunque è evidente che in quegli stessi anni in cui il *De amore* di Cattani che, sulla base del manoscritto autografo Laurenziano Ashburnham 925 doveva essere stato completato, come riporta Kristeller, per il *14 martii 1508 e x kal. Aprilis MDVIII*⁵⁹⁶, veniva già letto da alcuni intellettuali del tempo, quali Domenico Grimani, Pietro Bembo, Cristoforo Marcello, Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani., Yehudah, se accettiamo la datazione interna al terzo dialogo del 5272 (1511/1512) e le attribuiamo un valore reale e non letterario, doveva non lavorare ancora sul suo terzo dialogo. È dunque presumibile sostenere come ipotesi di lavoro che, come il *De amore*, anche il testo del *Panegirico*, sia in latino che in volgare, abbia conosciuto una diffusione manoscritta prima della stampa del Vicentino del 1526 della versione volgare del testo e che anzi proprio la circolazione manoscritta probabilmente dell'opera in volgare abbia determinato la stampa dell'opera per gli ambienti romani della curia di papa Medici Clemente VII. La lettura dell'opera da parte di Yehudah, del quale non conosciamo gli spostamenti tra gli anni 1508/1509 e 1520, potrebbe giustificare la convergenza tra Yehudah e Cattani su alcuni assunti fondamentali, come la critica mossa contro Giovanni Pico

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 275.

⁵⁹⁶ V. Paul O. KRISTELLER, *Francesco da Diaceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., p. 308, nota 95.

sul concetto di desiderio naturale e, sulla base della negazione stessa del desiderio naturale, un rafforzamento del nesso tra conoscenza e amore, oltre che la definizione dei confini tra fruizione o godimento e privazione e il loro fondamento conoscitivo nel moto desiderativo-amoroso. L'influenza di Cattani si muoverebbe anche nella direzione di poter avvalorare l'ipotesi della postdatazione della composizione dei *Dialoghi* suggerita dalla tradizione manoscritta più alta del terzo dialogo.

L'influenza di Cattani sul testo di Yehudah permette inoltre di sostenere l'ipotesi circa l'ordine compositivo dei *Dialoghi d'amore*, ossia che Yehudah abbia composto prima il terzo dialogo e successivamente il secondo e il primo, nel quale risulta la ripresa insistente della distinzione tra conoscenza e desiderio. In questo modo, si potrebbe riformulare il periodo nel quale tradizionalmente gli studiosi hanno collocato la stesura dei *Dialoghi d'amore* da parte di Yehudah, ossia tra la fine del quindicesimo secolo e il 1501/1502 o, a seconda di quale data interna del terzo dialogo sia stata accettata, il 1511/1512. Sulla possibilità di un'inversione nella composizione dei *Dialoghi* rispetto all'ordine narrativo che si presuppone dato dallo stesso Yehudah⁵⁹⁷ si era già espressa Angela Guidi⁵⁹⁸, che tuttavia faceva riferimento soltanto ai rimandi al terzo dialogo presenti nel primo e nel secondo dialogo, come se quest'ultimo fosse già stato composto. Se da un lato le notazioni sono corrette, la possibile lettura di Yehudah di opere di Cattani, che furono scritte attorno al 1508 e di cui si ha testimonianza circolassero in quegli stessi anni tra gli intellettuali vicini a Cattani, potrebbe permettere di confermare una composizione

⁵⁹⁷ Cfr. cap. II, par. I.

⁵⁹⁸ V. Angela GUIDI, *Di poi si rinnovò quel poco che ci è al presente': Leone Ebreo e la cultura umanistica*, in «Lettere Italiane» 67 (2015), n. 1, pp. 26-56.

dei primi due dialoghi successivi alla data interna del terzo dialogo secondo la tradizione manoscritta più alta, il 5272, ossia dopo il 1511/1512.

Per tornare invece alla questione della lingua, la confidenza che Yehudah dimostra con gli autori a lui contemporanei e la volontà di confrontarsi con loro, come ho qui accennato in relazione a Cattani, porterebbe ad escludere, a mio parere, che il testo possa essere stato concepito persino inizialmente in ebraico. Sebbene possibile, trovo difficile che Yehudah abbia scritto l'opera prima in ebraico e successivamente abbia tradotto il testo in volgare. Questa ipotesi è stata in parte sostenuta da Dionisotti, che però riteneva che eventualmente Yehudah potesse aver tradotto i suoi Dialoghi dall'ebraico in latino e che solo successivamente qualcun altro li avesse tradotti in volgare. La tesi di un originale in ebraico è invece fortemente sostenuta da Arthur Lesley, il quale interpreta i *Dialoghi d'amore*, come ho già accennato nel primo capitolo, come il risultato di una discussione filosofica e culturale interna al mondo intellettuale ebraico, che vide coinvolti, secondo lo studioso, da un lato Elia del Medigo e Saul Cohen Ashkenazi e dall'altro Yohanan Alemanno e lo stesso Yehudah Abarbanel. Nel capitolo precedente ho parlato, in relazione allo scambio epistolare tra il padre di Yehudah, Yitshaq, e Saul Cohen Ashkenazi, soffermandomi sulla critica di fondo rivolta dal filosofo averroista allievo di del Medigo, Saul Cohen, a Yehudah. Arthur Lesley suggerisce tuttavia, sulla base delle stesse *She'elot le-ha-hakham Shaul ha-Cohen*, cioè delle domande-risposta in forma epistolare tra Saul Cohen Ashkenazi e Yitshaq Abarbanel, che i *Dialoghi* risponderebbero criticamente agli averroisti ebrei di Candia, ricalcando il pensiero di Yohanan Alemanno che, attraverso la cabbala, dimostrava l'aderenza di un sapere antico, quale quello pagano platonico, al sapere ebraico qabbalistico,

pur sempre a conferma dei fondamenti e della superiorità della Legge mosaica. Come ho detto nel precedente capitolo, è sicuramente vero che, come discepolo di Elia del Medigo, Saul Cohen Ashkenazi nel suo dialogo con le comunità ebraiche italiane, quale appunto è lo scambio epistolare in questione, non poteva che rispondere, come il suo maestro nel *Behinat ha-Dat (Esame della religione)*, criticando quella tendenza che accomunava molti degli ebrei dell'Italia rinascimentale in merito al problema del rapporto tra fede e ragione e sulla questione dell'introduzione delle arti liberali e sullo studio delle antichità classiche pagane. La provocatoria irrisione all'ideale del *ha-ḥakham ha-kollel (l'uomo universale)* da parte di Cohen non sarebbe altro che una critica alla diffusione del platonismo o di altre correnti definite solitamente come antirazionaliste, quali l'ermetismo e la qabalah, in seno alle comunità ebraiche. È un ergersi a difesa, di fronte all'influenza dei circoli umanisti, quale fu quella esercitata sulla qabalah di Alemanno o sulla filosofia di Yehudah, dell'unicità della via della fede ebraica per scongiurare il pericolo di una *reductio* dei precetti dell'ebraismo alla qabalah o persino al platonismo. Lesley interpreta quindi i *Dialoghi* all'interno di quel panorama filosofico e culturale ebraico che, pur confrontandosi con quello cristiano di Ficino e di Pico, ne ridiscuteva le argomentazioni al suo interno in difesa della propria identità rispetto alla cultura dominante cristiana: «Jews could respond to the challenge of Christianity that was reinforced by Plato and Cabala in two ways: by rejecting Plato and Cabala and consequently Christianity; or by making Plato and Cabala serve Judaism instead. The first response, of course, is characteristic of Elijah del Medigo, and the second of, Yehudah Abravanel, in the *Dialoghi*

d'amore»⁵⁹⁹. Inserendo in questo contesto i *Dialoghi*, Arthur Lesley ritiene che la critica del cretese Saul Cohen all'opera di Yehudah derivi dalla lettura vera e propria del testo dei *Dialoghi*, una lettura che non poteva che essere avvenuta su un testo in ebraico, poiché «Only a work written in Hebrew would have raised a challenge to Jewish thought sufficient to provoke such opposition»⁶⁰⁰, individuando nel pubblico di lingua ebraica il pubblico di riferimento di Yehudah. Tuttavia dal testo delle *She'elot le-ha-hakham Shaul ha-Cohen*, come si è visto dalla traduzione nel primo capitolo, emerge chiaramente la progettualità del lavoro di Abarbanel, in quanto lo stesso Cohen parla delle intenzioni di Yehudah di indagare il filosofo e il grande commentatore e di accedere ai misteri segreti dell'allegoria biblica, piuttosto che di un'opera finita. Inoltre usa l'espressione *ho sentito dire* (שמעתי אומר, *ho sentito che dicevano*) in riferimento a queste notizie, senza alcun riferimento a una lettura o a una conoscenza diretta del testo. Questo fa venire meno, a mio parere, anche l'ipotesi di Lesley, conseguente l'interpretazione che dà del testo, relativa alla datazione che vorrebbe il testo già completo attorno 1502, considerando che lo scambio tra Saul e il padre di Yehudah risale al 1506/1507. Se rileggiamo dunque le parole di Saul Cohen, possiamo notare il senso ancora di progettualità del lavoro filosofico di Yehudah:

Ho sentito che alcuni dicevano che Yehudah si leverà all'inizio, attraverso ogni indagine teoretica, su una strada ascendente verso la casa delle conoscenze del filosofo e delle sue radici, nel loro modo di scrivere e nella loro lingua, e del grande commento dell'interprete delle sue affermazioni, delle sue teorie e delle sue dimostrazioni. E che, dopo queste cose,

⁵⁹⁹ Arthur LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, cit. p. 184.

⁶⁰⁰ *Ivi*, p. 171.

*condurrà sé stesso su una meravigliosa strada, preziosa per conoscenza, che esplorerà i misteri (חידות, hiddot) dei tempi antichi per comprendere l'allegoria (משל, mashal) e la parabola (מליצה, melizah) che sono nelle mani di tutti gli uomini di Dio esperti della Torah [...]*⁶⁰¹.

Lesley rafforza la teoria di un originale in lingua ebraica anche sulla base della lettera di Claudio Tolomei a Marcantonio Cinuzzi, in cui il senese, zio dell'editore dei *Dialoghi d'amore*, afferma che l'autore dei *Dialoghi* espose molto chiaramente gli oscuri misteri «in sua lingua sua, così netta»⁶⁰². Come ho avuto modo di spiegare, l'affermazione di Tolomei si inserisce a ben vedere in un ragionamento circa l'oscurità delle materie che possono essere trattate, come quelle di Yehudah nei *Dialoghi*, e la capacità dell'autore di rendere con chiarezza di stile il senso di tale materia complessa, diversamente da chi come Ermete Trismegisto volle mantenere tali discorsi misteriosi e accessibili a pochi. Una riflessione, quella di Tolomei, che rende esplicita l'ascendenza dell'ermetismo quattrocentesco nel Cinquecento ben oltre la sfera del misticismo e della filosofia, impregnando diversi livelli della cultura del tempo:

E in somma è cosa vera, che chi intende chiaramente, parla ancor chiaramente, perché le parole nostre sono imagini de nostri concetti, e chi nel parlar suo mal si lascia intendere, il più de le volte fa segno, ch'egli male intende se setto. Parlo qui di quella chiarezza, che nasce da le parole, e da l'ordin de la tessitura loro. [...] E certo qui si conosce la virtù de lo scrittore [...]. E lassando i Greci e Latini, che sono stati molti, ne nostri tempi maestro leon Hebreo, il quale ha scritto que divini suoi dialogi d'amore, mi par che degnamente era corso a questo segno, si come bene

⁶⁰¹ Mia traduzione dal testo ebraico del passo delle *She'elot le-ha-hakham Shaul ha-Cohen* (le domande-risposta in forma epistolare tra Saul Cohen Ashkenazi e Yizhaq Abarbanel, pubblicate a Venezia nel 1574) raccolto da Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste XII*, 27, p. 23.

⁶⁰² [Claudio TOLOMEI], *De le lettere di M. Claudio Tolomei Lib. Sette*, cit., c. 9v.

*egli l'espose in lingua sua, così netta, e puramente fusse stato tradotto in Toscana. Non dirò anchor qui di quelli scrittori, li quali a posta (come si dice) han voluto fare oscuri i lor libri, si come fecero già Mercurio Trismegisto*⁶⁰³.

Inoltre il termine *lingua* di cui si serve Tolomei è, come già è stato affermato da Barbara Garvin⁶⁰⁴ e da Rosella Pescatori⁶⁰⁵, da considerare sinonimo di *stile*, di *capacità dell'uso della parola*, senso comunemente attribuito al termine nella lingua italiana già nel Trecento⁶⁰⁶. A supporto della sua tesi, Lesley invece non fa riferimento alcuno a un'affermazione ben più ambigua che potrebbe essere considerata una conferma a favore della lingua ebraica come prima lingua di composizione dei *Dialoghi*. Si tratta di un'affermazione del senese Alessandro Piccolomini (1508-1579), già notata da Rosella Pescatori⁶⁰⁷, nella ristampa del 1560 del suo *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera*. Assente nella prima edizione del 1542, particolare non di poco conto, qui Piccolomini critica l'edizione dei *Dialoghi*, affermando che la colpa di una certa confusione filosofica non sia imputabile all'autore dei *Dialoghi* stessi, quanto al loro "traduttore": «Se già (come io credo) in molte cose si dee dar la colpa à chi quella opera di hebreo in lingua nostra tradusse»⁶⁰⁸. Ritengo però che si possa

⁶⁰³ [Claudio TOLOMEI], *De le lettere di M. Claudio Tolomei Lib. Sette*, cit., p. 9v.

⁶⁰⁴ V. Barbara GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit., p. 192.

⁶⁰⁵ V. Rosella PESCATORI, *I Dialoghi d'amore di Leone Ebreo: una nuova traduzione in inglese. Considerazioni sul testo e sulla lingua*, in «Bruniana e Campanelliana» 14 (2008), n. 2, p. 502, nota 9.

⁶⁰⁶ V. *Lingua s.f.*, in *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini TLIO*, (<http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>, consultato in data 30 aprile 2017).

⁶⁰⁷ V. Rosella PESCATORI, *I Dialoghi d'amore di Leone Ebreo: una nuova traduzione in inglese. Considerazioni sul testo e sulla lingua*, cit., p. 503.

⁶⁰⁸ [Alessandro PICCOLOMINI], *De la institutione morale di M. Alessandro Piccolimini, Libri XII. Ne' quali egli levando le cose soverchie, & aggiungendo molte importanti, ha emendato, & migliorato forma & ordine ridotto tutto quello, che già scrisse in sua giovinezza della Institutione dell'huomonibile*, Con privilegio, In Venetia, appresso Giordano Ziletti, MDLX [1560], p. 429.

leggere nel termine *hebreo* un riferimento non alla lingua ebraica quanto al nome di Leone Ebreo, perché già nell'edizione del 1542, dove non vi è alcun riferimento alla traduzione, quanto più generalmente all'edizione, si riferisce a Yehudah semplicemente con l'appellativo *Hebreo* o *hebreo*: «quel dottissimo Hebreo ilqual compose i Dialoghi di Filone, e Sofia»⁶⁰⁹. Una tale interpretazione del passo uniformerebbe la critica del 1560 a quella del 1542, cioè appunto la confusione in termini filosofici delle posizioni aristoteliche e platoniche, per le quali Piccolomini attribuirebbe la colpa non all'autore, ma all'editore. In questo modo, la critica del senese risulterebbe rivolta a come fu reso il testo in lingua toscana, senza in realtà un riferimento alla lingua ebraica come lingua originale dei *Dialoghi*.

Piccolomini infatti fece parte della celebre Accademia degli Intronati, istituzione fondata nel 1525 a Siena, promulgatrice di una valorizzazione del volgare e della sua diffusione non solo a livello letterario, ma anche nell'ambito della filosofia morale e naturale, una posizione questa che si accentua in Piccolomini, la cui riflessione linguistica fu in debito non solo con Sperone Speroni (1500-1588), allievo di Pietro Pomponazzi, nelle cui idee linguistiche sopravvive la distinzione platonica pichiana tra *res* e *verba*, ma anche con, come ha messo ben in luce Rita Belladonna⁶¹⁰, Claudio Tolomei. Se comunque si volesse leggere nella dichiarazione di Piccolomini un'affermazione sull'ebraico come lingua originale dei *Dialoghi*, la fonte del senese risulterebbe poco attendibile perché per contro abbiamo anche una fonte ebraica contemporanea a quella senese, che afferma che l'opera fu invece scritta da Yehudah nella lingua del culto idolatro, quindi

⁶⁰⁹ [Alessandro PICCOLOMINI], *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera, Libri X in lingua toscana*, cit., [fol. 212r].

⁶¹⁰ V. Rita BELLADONNA, *Two Unpublished Letters About the Use of the Volgare sent to Alessandro Piccolomini*, in «Quaderni d'Italianistica» 8 (1987), n. 1, pp. 53-74.

ipoteticamente il volgare o piuttosto il latino. Si tratta Baruch Uzziel Forti⁶¹¹, autore della biografia del padre Yizḥaq, il *Sefer Ma'ayane ha-Yeshu'ah*, pubblicata nel 1551 e compilata con l'aiuto del fratello di Yehudah, Yosef, in cui si ritrovano, come si è visto, alcune informazioni della vita di Yehudah, sebbene non sempre necessariamente attendibili⁶¹².

In conclusione, sulla base di quanto detto e in particolare sulla base degli studi dei manoscritti e della postdatazione della composizione del testo, l'ipotesi della lingua volgare come lingua di composizione dei *Dialoghi* rimane la più attendibile. In questa direzione, Angela Guidi ha giustamente sottolineato che i numerosi riferimenti a opere latine di Ficino, quali le traduzioni dei dialoghi platonici e in particolare il *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, si sarebbero difficilmente mantenuti in una traduzione dall'ebraico al volgare: «les références aux sources latines, et notamment aux traductions et aux commentaires de Ficin, présentent des calques et des caractéristiques qui auraient difficilement pu être conservés en passant directement et sans aucun remaniement par une version hébraïque précédente»⁶¹³. A questo vorrei far notare anche che Yehudah si sofferma in più punti dei tre dialoghi a spiegare, idealmente ai suoi lettori, alcune parole in ebraico. Per primo, Yehudah spiega, parlando degli ordini dei pianeti, il nome ebraico dei cieli, dimostrando che si accorda con la teoria platonica secondo la quale i corpi celesti sono fatti di acqua e di fuoco:

⁶¹¹ Per la citazione del passo del *Sefer Ma'ayane ha-Yeshu'ah*, v. Angela GUIDI, *Amour e sagesse*, cit., pp. 38-39

⁶¹² *Ibid.*

⁶¹³ *Ivi*, p. 33. Un giudizio ripetuto ed evidenziato in Angela Guidi, *Di poi si rinnovò quel poco che ci è al presente': Leone Ebreo e la cultura umanistica*, cit.

Potrebbe ancora significare quella opinione antica e platonica che le stelle e pianeti sien fatti di fuoco per la loro lucidità, e il resto del corpo celeste d'acqua per la sua diafanità e trasparenza: onde il nome ebraico de' cieli, che è sc'amaym e s'interpreta exmaim, che vuol dire in ebraico fuoco e acqua; e secondo questo, il Litigio e la Contrarietà ne la prima creazione salirono in cielo perché son fatti di fuoco e d'acqua, ma non restorono lì successivamente, anzi furono gittati di cielo ad abitare continuamente in Terra, ne la quale si fa la successiva generazione con la continua contrarietà⁶¹⁴.

Poi illustra la parola ebraica traducibile con *giustizia* nel definire il perché gli antichi pagani fecero di *Iuppiter* uno dei nomi di Dio:

significano che quel pianeta di Iuppiter dà vittorie, ricchezze e possessioni con liberal distribuzione agli uomini gioviali, e che egli ha in sé una sostanza netta e limpida natura, aliena da ogni avarizia e bruttezza, e che fa gli uomini giusti, amatori di virtù e di retti giudizi, e perciò in lingua ebraica si chiama Sedech, che vuol dire giustizia⁶¹⁵.

Nel tracciare invece una linea sapienziale ebraica, spiega il significato della parola ebraica qabbalah:

Ma l'uno e l'altro dicono avere per divina disciplina, non solamente da Moises, datore de la legge divina, ma fin dal primo Adam: dal quale per tradizione a bocca, la quale non si scrivea, chiamata in lingua ebraica caballà (che vuol dire «recezione»), venne al sapiente Enoc e da Enoc al famoso Noè; il quale di poi del diluvio per sua invenzione del vino fu chiamato Iano, perché Iano in ebraico vuol dire vino, e il dipingono con due faccie reverse, perché ebbe vita innanzi il diluvio e di poi⁶¹⁶.

⁶¹⁴ *Dialoghi*, pp. 106-107.

⁶¹⁵ *Ivi*, p. 117.

⁶¹⁶ *Ivi*, p. 235.

Ancora, parlando della creazione e riprendendo una teoria qabbalistica presumibilmente dal padre, chiarisce il significato delle parole ebraiche *scemita* e *iobel*:

e così comanda Moises in questo settimo anno che si debbano rilassare li debiti e gli oblihi de le possessioni e tornare ogni cosa al suo primo; onde chiama questo settimo anno scemita, che vuol dire rilassazione, che significa la rilassazione de le proprietà de le cose nel settimo migliaro d'anni e la sua redizione nel caos primo, e questa scemita è come il sabbato ne' giorni de la settimana. Dice ancora Moises che quando saranno passate sette scemita, che sono quarantanove milia anni, si debba fare il quinquagesimo anno iobel, che in latino vuol dire iubileo, e redizione ancora: però che in quello anno aveva a essere la perfetta quiete di tutte le cose, così terrestre come negoziative, e ogni servo tornava in libertà, ogni sorte d'obbligo era soluto, la terra non era lavorata, li frutti erano comuni e ogni possessione, non ostante qualsivoglia vincolo, tornava al suo primo padrone; chiamavasi anno di libertà⁶¹⁷.

Si dedica inoltre a un tema estremamente diffuso e ampiamente trattato da Giovanni Pico in merito al significato dell'espressione con cui si apre la Genesi, *in principio*, cioè *berishit* (בראשית) in ebraico, da cui nella *Tanakh* prende il titolo stesso il libro primo del *Pentateuco*, *Bereshit* appunto⁶¹⁸:

Questo vocabolo in principio in ebraico può significare innanzi; direi, adunque: «innanzi che Dio creasse e separasse dal caos il cielo e la terra», cioè il mondo celeste e terrestre, la terra, cioè il caos, era inane e vacua; e più propriamente dice che era confusa e rude, cioè occulta, ed era come un abisso di molte acque, tenebroso, sopra il quale soffiando lo spirito divino, come fa un vento grande sopra un pelago, viene ad

⁶¹⁷ *Ivi*, pp. 236-237.

⁶¹⁸ Con l'interpretazione dell'espressione, Pico termina l'*Heptaplus*: v. Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, cit., pp. 375-383.

*illucidare le tenebrose intime e occulte acque cavandole fuori con successiva inundazione*⁶¹⁹.

Un argomento che qui approfondisce ulteriormente:

*Le prime parole che Moisé scrisse furono: «In principio creò Dio il cielo e la terra»; e l'antica interpretazione caldea disse, onde noi diciamo in principio, «con sapienza creò Dio il cielo e la terra»; e perché la sapienza si dice in ebraico principio (come disse Salamone), principio è sapienza; e la dizione in può dire cum*⁶²⁰.

Infine Yehudah fa intendere cosa significhi *Adam* in ebraico, secondo un gusto umanistico di ricostruire un'etimologia di un nome già filosoficamente orientata:

*Vuol dire che Adam, cioè uomo primo, il qual Dio creò nel dì sesto de la creazione, essendo un supposto umano conteneva in sé maschio e femmina senza divisione*⁶²¹.

La spiegazione dei termini in ebraico appare perfettamente in linea rispetto alle varie argomentazioni filosofiche del testo e, similmente a quello che afferma Guidi in relazione ai riferimenti ai testi latini contemporanei, difficilmente si può pensare che si trovassero in un originale ebraico. Bisognerebbe inoltre presupporre una transizione dall'ebraico al volgare con la determinata volontà del traduttore di inserire delle spiegazioni di alcuni termini ebraici. Piuttosto, la spiegazione più semplice, suffragata dagli studi sulla genesi redazionale dei manoscritti del terzo dialogo, è quella di una stesura del testo in lingua volgare da parte dello stesso Yehudah. La questione della lingua dei *Dialoghi d'amore*, diversamente da quello

⁶¹⁹ *Dialoghi*, p. 237.

⁶²⁰ *Ivi*, p. 330.

⁶²¹ *Ivi*, p. 278.

che si potrebbe pensare, è infatti tutt'altro che secondaria, come si è visto nell'interpretazione di Lenzi, per determinare fine e pubblico dell'autore. Scrivendo in lingua volgare sembrerebbe dunque confermata quell'intenzionalità di confrontarsi con i suoi pari cristiani, come già si evinceva dalla *Telunah 'al-ha-Zeman*⁶²². È d'altra parte difficile pensare che Yehudah si rivolgesse a uomini ebrei non edotti nella lingua ebraica in virtù della materia trattata, chiaramente d'ispirazione platonica, come quella stessa di cui parla nella sua elegia e sulla quale nessuno di quei dotti delle *case degli studi* dei cristiani poteva osare, secondo Yehudah, competere con lui. I *Dialoghi d'amore* rappresentano dunque, in virtù anche di una tesi ampiamente avvalorata della lingua volgare come lingua di composizione del testo, un'opera che nasce da una cultura ebraica che intende confrontarsi e scontrarsi apertamente con la cultura maggioritaria cristiana, fornendo risposte a quei medesimi interrogativi, qui relativi ai misteri d'amore, dei suoi contemporanei cristiani. Non credo infatti possa ritenersi un caso, viste le premesse, la notevole diffusione letteraria tra il pubblico delle corti e non necessariamente tra gli uomini di filosofia che il testo ebbe, al pari dei tesi di Ficino, già prima della seconda metà del Cinquecento, all'interno cioè di quella cultura latina e cristiano-centrica che fu in grado di assimilare una produzione, quale quella filosofica di Yehudah, che portava una traccia di una tradizione *altra*, quella ebraica.

II.8. La fortuna dei Dialoghi d'amore

⁶²² Cfr. *supra*, pp. 86-88.

Il testo, in versione integrale, fu pubblicato infatti in venticinque diverse edizioni tra il 1541 e il 1607, di cui segnalo in particolare quelle stampate a Venezia per i tipi di Paolo Manuzio nel 1541 e nel 1545, nel cui frontespizio possiamo leggere: *Dialoghi di amore, composti per Leone Medico, di nazione hebreo, et dipoi fatto Cristiano*⁶²³, indicazione, quella sulla presunta cristianità dell'autore, che è stata più volte oggetto di discussione⁶²⁴. Per quanto riguarda il panorama editoriale oltralpe, l'opera conobbe una notevole fortuna in Francia, dove nel 1551 comparvero due diverse traduzioni, una di Pontus de Tyard⁶²⁵ (1521-1605), l'altra di Denis Sauvage⁶²⁶ (c. 1520 – c. 1587). Queste edizioni, stampate entrambe a Lione, assicurarono un notevole impulso alla diffusione del neoplatonismo ficiniano tanto tra i letterati dell'École de Lyon quanto, più in generale, in Francia⁶²⁷. Non mancarono nemmeno diverse traduzioni dei *Dialoghi* in lingua spagnola⁶²⁸. L'opera di Leone fu infatti pubblicata per la prima volta in Spagna a

⁶²³ [LEONE EBREO], *Dialogi d'amore di maestro Leone medico hebreo*, cit.

⁶²⁴ In particolare, David HARARI, *Yishuv ha-mahaloqet bi-devar hitnaserot shel Yehudah 'Abarbanel*, in *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies* (22-29 June 1993, Yerushalayim), vol. II, Yerushalayim, World Union of Jewish Studies, 1994, pp. 48-54, dove lo studioso sostiene la conversione di Yehudah al cristianesimo dopo la morte del padre, avvenuta a Venezia tra la fine del 1508 e gli inizi del 1509. Si tratta tuttavia di un'ipotesi questionabile. Per la questione della data di morte del padre di Yehudah, Carl GEBHARDT, Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Anmerkung Zu Nr. 29*, pp. 54-57.

⁶²⁵ [LEONE EBREO], *Léon Hébreu de l'amour*, À Lyon, par Jean de Tournes MDLI [1551]. Il testo è stato recentemente stampato in una nuova edizione critica: v. LÉON HÉBREU, *Dialogues d'amour*, traduction de Pontus de Tyard, éds. Tristan DAGRON et Saverio ANSALDI, Paris, Vrin 2006.

⁶²⁶ [LEONE EBREO], *Philosophie d'amour de M. Léon Hébreu. Traduite de l'Italien en François par le Seigneur du Parc Champennois. Avec privilège du Roy*, À Lyon, chez Guillaume Rouille & Thibault Payen, [1551].

⁶²⁷ Sulla diffusione dei *Dialoghi d'amore* in ambiente francese Ulrich KÖPPEN, *Die Dialoghi d'amore des Leone Ebreo in ihren französischen Übersetzungen: Buchgeschichte, Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis im 16. Jahrhundert*, Bönning, Bouvier, 1979 e Monica MARINO, *Leone Abravanel e la seduzione dell'intellettualità femminile: la ricezione dei Dialoghi d'amore in Italia e in Francia attraverso il dibattito dei cenacoli umanisti del Cinquecento*, tesi di dottorato in letterature moderne comparate, Università degli Studi di Genova, a.a. 2005-2006. Su Pontus de Tyard e Leone Ebreo in particolare Eva KUSHNER, *Pontus de Tyard entre Ficino et Léon l'Hébreu*, in Konrad EISENBICHLER and Olga ZORZI PUGLIESE (eds.), *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Ottawa, Dovehouse Editions Canada, 1986, pp. 46-68.

⁶²⁸ Sull'influenza dell'opera di Leone Ebreo sulla cultura spagnola del sedicesimo secolo, James NELSON NOVOA, *Leão Hebreu, uma possível fonte para a Esopaida ou vida de Esopo de Antonio*

Saragozza nel 1582⁶²⁹ nella traduzione di Carlos Montesa con il titolo di *Philographia universal de todo el mundo, de los Diálogos de León Hebreo*⁶³⁰, edizione riedita anche più tardi nel 1594. Dopo la traduzione di Montesa, nel 1590 comparve a Madrid la versione, considerata come la più fine e la più importante nella tradizione iberica tanto da far parte della biblioteca personale del re Felipe II⁶³¹, di Garcilaso de la Vega (1539-1616), umanista amerindo noto come *el Inca*⁶³². È da segnalare un'ulteriore edizione in lingua spagnola, che, pur essendo precedente persino a quella di Montesa, fu stampata fuori dal territorio spagnolo e più precisamente a Venezia nel 1568⁶³³. L'importanza di questa versione, che conobbe tuttavia una ben limitata diffusione presumibilmente per l'arcaicità linguistica⁶³⁴, è data dal nome con cui è presentato l'autore dei *Dialoghi*, che per la

José da Silva, *o Judeu?*, in «Terra Quente. Quinzenário de informação regional» 327 (2005), p. 22 e ID., *Los Diálogos de amor de León Hebreo en el marco sociocultural sefardí del siglo XVI*, Lisboa, Cátedra de Estudios Sefarditas Alberto Benveniste, 2006.

⁶²⁹ Per la diversa data del frontespizio e dell'ultima pagina, cfr. *supra*, p. 140, nota 321.

⁶³⁰ [LEONE EBREO], *Philographia universal de todo el mundo de los Dialogos de amor de Leon Hebreo*, cit.

⁶³¹ Il dato è stato riportato per la prima volta da James NELSON NOVOA, *Consideraciones acerca de una versión aljamiada de los Diálogos de amor de León Hebreo*, cit., p. 116, n. 35.

⁶³² [LEONE EBREO], *La traducción del Indio de los tres diálogos de amor de León Hebreo, hecha de italiano en español por Garcilaso de la Vega, natural de la gran ciudad de Cuzco, cabeça de los reynos y provincias del Piru. Dirigidas a la Sacra Católica Magestad del rey don Felipe nuestro Señor*, En Madrid, En casa de Pedro Madrigal, MDXC [1590]. Sulla tradizione di Garcilaso de la Vega, James NELSON NOVOA, *From Incan Realm to Italian Renaissance: The Voyage of Garcilaso de la Vega el Inca's Translation of Leone Ebreo's Dialoghi d'Amore*, cit.

⁶³³ [LEONE EBREO], *Los Dialogos de amor de Mestre Leon Abarbanel Medico y Filosofo excelente. De nuevo traduzidos en lengua castellana, y deregidos a la Maiestad del Rey Filippo. Con privilegio della Illustrissima Senoría*, En Venetia, s.e., MDLXVIII [1568]. Risulterebbe essere seguita una ristampa della traduzione nel 1598: [LEONE EBREO], *Dialogos de Amor Conpuestos por Maestro Leon Abarbanel Hebreo Medico Excellentissimo. De nuevo con summa delixensia corexido e restampad*, Estampado en Venesia, MDLXCVIII [1598]. Tuttavia uno studio delle filigrane delle copie dell'edizione del 1598, compiuto da Nelson Novoa, sembra confermare l'ipotesi dello studioso secondo cui le copie che riportano la data più tarda siano state in realtà stampate nel 1568: James NELSON NOVOA, *An aljamiado version of Judah Abravanel's Dialoghi d'Amore*, in «Materia giudaica» 8 (2003), n. 2, p. 111 e p. 111, n. 24. Un ulteriore e importante studio sull'argomento segnala la presenza di due diversi timbri dell'editore, non conosciuto, delle due diverse edizioni, pur confermando l'ipotesi della medesima datazione delle copie delle due edizioni: James NELSON NOVOA, *An aljamiado version of Judah Abravanel's Dialoghi d'amore*, cit., pp. 321-326 e pp. 322, n. 63-64.

⁶³⁴ La questione linguistica era stata sottolineata già da Antonio MARQUEZ, *Literatura e inquisición en España (1478-1834)*, Madrid 1980, pp. 237 e ss. Su questa traduzione e su una corrispondente

prima e unica volta compare con il nome di famiglia Abarbanel. La traduzione è di Gudella Yahia, comunemente identificato nel talmudista italiano Gedalya ben Yahya ben Joseph (1515-1587 c.)⁶³⁵, nonostante non manchino altre ipotesi di identificazione⁶³⁶. A queste traduzioni si aggiunge l'edizione latina dei *Dialoghi* di Giovanni Carlo Saraceni (conosciuto anche come Johannes Carolus Saracenus), edita nel 1564⁶³⁷, che riapparve insieme alle opere, tra le altre, di Paolo Ricci e di Johannes Reuchlin e a una traduzione del *Sefer Yetsirah* nel primo volume della *Artis Cabalisticæ, hoc est reconditæ theologiæ et philosophiæ Scriptorum* di Johannes Pistorius, antologia di testi cabalistici cristiani e di qabalah ebraica⁶³⁸, stampata a Basilea nel 1587⁶³⁹. Il quadro finora delineato non intende però soltanto

versione in *aljamiado*: Damian BACICH, *Negotiating Renaissance Harmony: the First Spanish Translation of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «Comitatus» 36 (2005), pp. 114–141; James NELSON NOVOA, *El ms. 1057 de la Biblioteca municipal de Oporto: una traducción desconocida de los Diálogos de amor de León Hebreo*, in «Rivista di filologia e letterature ispaniche» 7 (2004), pp. 9-42 e ID., *Consideraciones acerca de una versión aljamiada de los Diálogos de amor de León Hebreo*, cit.

⁶³⁵ In particolare è quanto sostenuto da Menahem Dorman nella sua introduzione alla traduzione ebraica dei *Dialoghi d'amore*: Yehudah 'ABRAVANEL, *Siḥot 'al ha-'ahavah*, tirgem we-ha'rot Menahem Dorman, Yerushalayim, Mossad Bialik, 1983, pp. 122-127.

⁶³⁶ Sulla possibilità di identificare il traduttore della prima versione spagnola dei *Dialoghi* con il *fisicus* di Salonico Gedaliah ben Moshe Ibn Yahia, v. Cecile ROTH, *Gedaliah Ben Tam ibn Yahia*, in *Encyclopedia Judaica*, vol. I, Yerushalayim-New York, Encyclopedia Judaica-Macmillan, 1972, p. 1201. Un'ottima ricostruzione delle diverse identificazioni si può leggere in James NELSON NOVOA, *An aljamiado version of Judah Abravanel's Dialoghi d'amore*, cit., pp. 321-326.

⁶³⁷ [LEONE EBREO], *Leonis Hebraei doctissimi, atque sapientissimi viri de amore dialogi tres., Nuper a Ioanne Carolo Saraceno purissima, candidissimaque; Latinitate Donati. Nec non ab eodem et singulis dialogis argomenta sua praemissa, et marginales annotationes suis quibusque locis insertae, alphabetico et locupletissimo indice his tandem adiuncto, fuerunt*, Venetiis, apud Franciscum Senensem, MMDLXIII [1564].

⁶³⁸ Si intende qui mettere in luce, con la differente terminologia che compare per la prima volta nel testo, le differenze tra quel vasto *corpus* letterario ebraico, che comprende tanto commenti al testo biblico, quanto analisi di costumi morali e descrizioni di esperienze mistiche, dall'utilizzo che di questa letteratura fecero alcuni intellettuali cristiani, definendo la prima come qabalah (trascrizione italiana del termine ebraico קבלה) e la seconda come cabala.

⁶³⁹ [LEONE EBREO], *Leonis Hebraei doctissimi, atque sapientissimi viri de amore dialogi tres, Nuper a Ioanne Carolo Saraceno purissima, candidissimaque; Latinitate Donati*, in [Johann PISTORIUS, curis], *Artis Cabalisticæ. Hoc est reconditæ Theologiæ et Philosophiæ Scriptorum, Tomus I, In quo praeter Paoli Ricii Theologicos et Philosophicos libros sunt Latini pene omnes et Hebrei nonnulli praestantissimi Scriptores, qui artem commentariis suis illustrarunt, Opus omnibus Theologis, et occultae abstrusaeque Philosophiæ Studiosis pernecessarium et hactenus a clarissimis multis viris magno desiderio expectatum, Ex. D. Johannis Pistoris, Niddani Med. D. et Marchionum Badensium Consiliari Bibliotheca*, Basileae, per Sebastianum Henricpetri. M.D.XXCII [1587], pp. 331-608.

fornire un'immagine introduttiva e fine a sé stessa della vasta fortuna dell'opera, ma vuole piuttosto porre un importante quesito di ordine metodologico. Recentemente infatti, a fianco dell'evidente diffusione della stampa dei *Dialoghi d'amore* tra le cerchie di intellettuali cristiani, è stato posto l'accento sulla divulgazione manoscritta del testo di Leone tra i filosofi e i letterati italiani ebrei, che operano attorno o dopo la metà del sedicesimo secolo⁶⁴⁰. Mi riferisco qui in particolare alle traduzioni dei *Dialoghi* in ebraico e, più specificatamente, alla traduzione anonima, attribuita a Leone da Modena (1571-1648) o, più comunemente, a Yosef Baruch di Urbino, rabbi della comunità mantovana nel XVII secolo⁶⁴¹, alle notizie di due traduzioni andate perdute – una di Yosef Solomon del Medigo (1591-1655), discendente del più famoso Eliah ben Moshe del Medigo (1460-1497)⁶⁴², l'altra di Meshullam ben Isaac Salem ben Yosef, poeta ed editore mantovano di fine sedicesimo secolo – e a una versione *aljamiada*⁶⁴³ del testo⁶⁴⁴.

⁶⁴⁰ Sulla ricezione del testo in ambito ebraico si legga Menaḥem Dorman nella sua introduzione a Yehudah 'ABRAVANEL, *Siḥot 'al ha-'ahavah*, cit., pp. 13-95; James NELSON NOVOA, *Glosse ebraiche in un manoscritto contenente il terzo dialogo dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit., pp. 29-46 e Angela GUIDI, *Amour e sagesse*, cit., pp. 37-42.

⁶⁴¹ La traduzione verrà pubblicata soltanto in seguito, nel 1871 a Elk, Polonia: Yehudah 'ABRAVANEL, *Wikua 'al ha-'ahavah*, Elk, Ḥevrat Meḳitse nirdamim, 1871. Sulla questione dell'identificazione del traduttore, Isaia SONNE, *Iqbot ha-wikuḥim 'al ha-'ahavah ba-sifrut ha-'ivrit ve-ha-targum ha-'ivri ha-nidpas*, in «Tarbiz» 3 (1932), n. 3, pp. 287-31.

⁶⁴² Da non confondere con il padre di Yosef, Elija ben Eliezer del Medigo.

⁶⁴³ Per una descrizione linguistica e uno studio del manoscritto *aljamiado* (ms. Gaster 10688 della British Library): James NELSON NOVOA, *An aljamiado version of Judah Abravanel's Dialoghi d'amore*, cit.; ID., *Consideraciones acerca de una versión aljamiada de los Diálogos de amor de León Hebreo*, cit. e ID., *Los Diálogos de amor de León Hebreo en el marco sociocultural sefardí del siglo XVI*, cit.

⁶⁴⁴ Le notizie che ho qui riportato sulla diffusione del testo tra gli intellettuali ebrei sono del tutto sommarie e limitate alla questione della traduzione dell'opera in ebraico. Non mancano infatti informazioni sull'impatto dei *Dialoghi* sulla cultura ebraica del sedicesimo secolo. In particolare il testo era noto anche a Baruch Uziel Forti, rabbi autore di una biografia del padre di Yehudah, Yitṣṣaq Abarbanel: v. Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste VIII, 17*, p. 19. L'opera era senz'altro conosciuta anche da Azariah ben Moshe de' Rossi (c. 1513 – c. 1578), medico, storico e uomo di vasta cultura del mantovano, che ne parla nel suo *Me'or Einayim* (1573), e da Yehudah Moscato (c. 1530 – c. 1593), rabbi della comunità mantovana, ma soprattutto filosofo e poeta, che sembrerebbe farne riferimento un passo del *Qol Yehudah* (1594): su questo punto Isaia SONNE, *Iqbot ha-wikuḥim 'al ha-'ahavah ba-sifrut ha-'ivrit ve-ha-targum ha-'ivri ha-nidpas*, cit., pp. 289-305. Un'ulteriore prova della circolazione del testo manoscritto tra gli intellettuali ebrei è rappresentata dalla presenza di alcune annotazioni in lingua ebraica al ms.

Per gli studiosi inclini a evidenziare l'identità ebraica della proposta filosofica dell'autore dei *Dialoghi d'amore*, la ricezione dell'opera in ambiente ebraico si è rivelata fondamentale ed è talvolta servita da cartina tornasole per comprovare l'appartenenza del testo alla tradizione filosofica ebraica *stricto sensu*. Ad esempio, Angela Guidi, che pur riconosce i limiti della diffusione dell'opera di Leone tra gli intellettuali ebrei, nel suo studio sui *Dialoghi d'amore*⁶⁴⁵ evidenzia come alcuni autori attivi nella seconda metà del sedicesimo secolo, quali Azaria de' Rossi (c. 1513 – c. 1578), Immanuel Aboab (c. 1555-1628) e il già citato Yosef Solomon del Medigo, lessero l'opera di Leone parallelamente a quella, appena riscoperta, di Filone d'Alessandria⁶⁴⁶. Una riscoperta, quella del pensiero dell'Alessandrino, che si inscriveva nella definizione di un ideale sapienziale salomonico che Guidi ritrova negli stessi *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo. Ed è proprio attraverso l'immagine della sapienza ebraica incarnata da Salomone che la studiosa delinea il profilo filosofico, il fine e il pubblico dell'opera dello stesso Abarbanel, vedendo infine nei due personaggi dei *Dialoghi*, Filone e Sofia, la rappresentazione antitetica di due forme di sapere, rispettivamente quella profetica salomonica-ebraica e quella

Barberiniano Latino 3473: v. James NELSON NOVOA, *Glosse ebraiche in un manoscritto contenente il terzo dialogo dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit. Per quanto concerne il ms. Barberiniano latino 3473, conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, ricordo brevemente che si tratta, secondo lo *stemma codicum* ricostruito in forma parziale prima da Stella Capel e Paolo Trovato e ripreso da Barbara Garvin, poi ampliato da James Nelson Novoa, del più tardo dei cinque manoscritti contenenti l'ultimo e terzo dialogo di cui l'opera di Leone si compone, collocato cioè nella parte più bassa della tradizione redazionale dei manoscritti.

⁶⁴⁵Angela GUIDI, *Amour e sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, cit. Su questa ipotesi interpretativa si veda anche Angela GUIDI, *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique*, cit. e ID., *Une sagesse est à toi en héritage*, cit.

⁶⁴⁶ Sulla questione della diffusione dell'opera di Filone d'Alessandria, Paul Oskar KRISTELLER, *Jewish contribution to Italian Renaissance culture*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. IV, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 215-226 e, più specificatamente, sulla riscoperta ebraica del filosofo alessandrino, Joanna WEINBERG, *The Quest for Philo in Sixteenth-Century Jewish Historiography*, in Ada RAPOPORT-ALBERT e Steven J. ZIPPERSTEIN (eds.), *Jewish History. Essays in Honor of Chimen Abramsky*, London, Halban, 1988, pp. 163-187.

filosofica, inferiore alla prima e che la prima vorrebbe, purificandola, sussumere o ricondurre sotto sé:

Ainsi, bien que ces témoignages concernant la réception juive de Philon d'Alexandrie soient de quelques décennies postérieures aux Dialogues, leur apport peut s'avérer décisif pour dégager un arrièreplan du texte plus proche de la culture d'origine de leur auteur. Ces parallèles nous font penser qu'un Juif cultivé actif en Italie au début du XVI^e siècle comme l'était Juda Abravanel devait déjà apprécier les résonances salomonniennes du prénom Philon. On pourrait alors imaginer, dans une version idéale des Dialogues en hébreu, une ḥokhmah au contenu philosophique posant ses questions à un yadid/yedidyah amoureux d'elle. [...] Plus simplement, on voudrait s'interroger sur la valeur herméneutique de cette tonalité salomonienne que la réception juive des Dialogues fait apparaître⁶⁴⁷.

Secondo la proposta ermeneutica avanzata dalla studiosa, i *Dialoghi* rivelerebbero un certo tono polemico di Yehudah nei confronti dei suoi contemporanei di fede cristiana, diventando, di fatto, un'opera che, ancora all'insegna del dibattito medievale – ancora vivo nella Spagna del quindicesimo secolo – sulla relazione tra fede e ragione, dichiarava infine la superiorità dell'*hebraica veritas* intesa come sapere per rivelazione divina. L'insufficienza del modello del dialogo platonico, oltre la superficie neoplatonica, potevano quindi essere colta soltanto da un pubblico “esperto”, cioè di estrazione ebraica.

⁶⁴⁷ Angela GUIDI, *Amour e sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, cit., p. 139. La citazione qui riportata presenta il cuore dell'ipotesi ermeneutica di Guidi, ben espressa dal binomio «*ḥokhmah* au contenu philosophique» e «*yadid/yedidyah* amoureux d'elle», dove la *ḥokhmah* (sapienza) dal contenuto filosofico è incarnata dal personaggio femminile dei *Dialoghi*, l'allieva Sofia, immagine per Guidi della tradizione filosofica pagana-cristiana, mentre lo *yadid* (prediletto)/*yedidyah* (Salomone/Filone) innamorato di Sofia/Sapienza è il personaggio maschile dei *Dialoghi*, il maestro, Filone.

Questa interpretazione dell'opera di Yehudah, come altre, meritano di essere illustrate per poi lasciar spazio a un'analisi del testo che ci permetta di comprendere se sussiste effettiva conflittualità tra fede e ragione.

Capitolo III

I *Dialoghi d'amore* come filosofia della *deificatio hominis* e della *renovatio antiquorum*

III.1. I Dialoghi d'amore e lo status quaestionis

La maggior parte degli studiosi che hanno dedicato la loro ricerca ai *Dialoghi d'amore* di Yehudah Abarbanel hanno cercato a lungo, interrogandosi sul senso e il fine della proposta filosofica di Yehudah, di rispondere alla domanda, ben espressa da Colette Sirat⁶⁴⁸, se i *Dialoghi d'amore* fossero espressione della tradizione filosofica ebraica o fossero piuttosto un testo filosofico *tout court*. Una diretta conseguenza di questa domanda è stato naturalmente il problema di determinare a quale tradizione filosofica appartenessero i *Dialoghi* o rispetto alla quale la proposta filosofica di Yehudah fosse maggiormente in debito, sollevando diverse ipotesi circa le possibili influenze filosofiche sul pensiero di Yehudah e sui rapporti intellettuali, diretti o indiretti, tra Yehudah stesso e altri intellettuali del tempo. Sebbene nel corso dei capitoli precedenti, nel delineare un profilo storico-intellettuale di Yehudah e nell'affrontare la questione della composizione dei *Dialoghi* stessi, si siano necessariamente già affrontate o incontrate diverse proposte di interpretazione dell'opera, ancor prima cioè di trattare alcuni nodi tematici dei *Dialoghi d'amore*, attraverso cui credo sia possibile definire la prospettiva teoretica entro cui le questioni principali d'amore e di bellezza si inseriscono, ritengo opportuno in questo paragrafo riassumere lo stato dell'arte. In questo contesto, possiamo facilmente identificare due principali quadri teorici della letteratura di ricerca sulla filosofia di Yehudah: da una parte, gli studiosi che hanno sottolineato lo schema neoplatonico dei *Dialoghi*, associando soprattutto il concetto di amore di Yehudah – e in particolare l'idea di *circulo amoroso* che da Dio procede verso il creato e dal creato torna a Dio – con i capisaldi del *Commentarium in*

⁶⁴⁸ V. Colette SIRAT, *La philosophie juive au Moyen Âge : selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris, Éditions du CNRS, 1983.

Convivium Platonis de amore di Marsilio Ficino; d'altra gli studiosi che hanno insistito nel definire i *Dialoghi* all'interno di una prospettiva di pensiero ebraico, pur rinnovata nella necessità di rispondere alle nuove sfide che le comunità di intellettuali cristiani del tempo ponevano.

Ad esempio, Angela Guidi nella sua monografia, *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*⁶⁴⁹, a cui abbiamo fatto più volte riferimento, ritiene che Yehudah strutturi il dialogo tra i due personaggi, Filone e Sofia, rispettivamente maestro e amante e discepolo e amata, secondo il modello biblico della conversazione tra il re Salomone e la regina di Saba. In questa prospettiva ermeneutica, il personaggio maschile, Filone, il maestro, incarnerebbe secondo Guidi la sapienza di origine divina, teologica e quindi rappresenterebbe quella sapienza salomonica che è universale, nel senso di onnicomprensiva, in virtù del proprio legame con il divino, diventando di conseguenza espressione del sapere teologico ebraico, a cui dovrebbe subordinarsi Sofia. Quest'ultima, la discepolo, sarebbe invece la personificazione della filosofia greca pagana, su cui la filosofia cristiana, quella degli avversari di Yehudah – secondo una ripresa del canone interpretativo di Arthur Lesley⁶⁵⁰, a cui ho già ampiamente accennato –, si fonda. La donna straniera, Sofia appunto, come la regina di Saba nei confronti di Salomone e della sapienza da lui custodita e incarnata, dovrebbe, una volta condotta su un percorso di “giudaizzazione”, quale è la strada, secondo Guidi, su cui Filone conduce Sofia, riconoscere e ricongiungersi alla superiorità del sapere salomonico

⁶⁴⁹ V. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit.; ID., *Chokhmà e filosofia: i Dialoghi d'amore di Yehudà Abravanel nella cultura del rinascimento*, cit.; ID., *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique*, cit.; ID., “*Une sagesse est à toi en héritage*”, cit. e ID., *Sofia e i suoi dubbi: l'immagine della filosofia nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit.

⁶⁵⁰ V. Arthur LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, cit. e ID., *Il richiamo agli “antichi” nella cultura ebraica fra Quattro e Cinquecento*, cit.

ebraico, l'unico che contempla il reale quasi come *sub species aeternitatis*, abbandonando cioè le vie della *ratio* discorsiva ed ascendendo dalle questioni etiche a quelle naturali fino alle teologiche. Questa interpretazione, a mio parere, coglie alcuni elementi essenziali del pensiero di Yehudah, e cioè, prima di tutto, l'identificazione di un sapere supremo, quale è quello profetico. Tuttavia, ritengo anche che tale sapienza profetica sia riconosciuta da Yehudah come universale nel senso di naturale e di accessibile a ogni uomo, in virtù di una *cogitatio* del divino insita in ogni animo umano, secondo una prospettiva squisitamente neoplatonica ficiniana. La proposta di Guidi si basa principalmente sulla lettura dei *Dialoghi* alla luce dell'interpretazione che la studiosa fornisce da un lato della *Telunah 'al hazeman* come denuncia e lamento della conversione forzata del figlio⁶⁵¹ e dall'altro del commentario al libro dei *Re* del padre di Yehudah, Yitshaq Abarbanel⁶⁵². Il suo scopo è infatti dimostrare in sintesi che i *Dialoghi*, pur strutturati secondo uno schema sapienziale ascensionale – interpretazione che la studiosa riprende dalla lettura del testo compiuta dal filosofo del diciassettesimo secolo Immanuel Aboab⁶⁵³ –, non mostrino una struttura filosofica organica, ma che piuttosto intendano fornire l'esempio del saggio ideale, cioè del saggio salomonico, in linea con una certa apologetica ebraica e con l'immaginazione culturale della sapienza salomonica nei circoli culturali ebraici del Medioevo e del Rinascimento. In conclusione, Guidi inserisce i *Dialoghi* all'interno della controversia ancora sefardita sulla relazione tra fede (o rivelazione) e filosofia (o ragione), definendoli come una sorta di soluzione tomistica al problema in chiave ebraica: Yehudah

⁶⁵¹ V. Angela GUIDI, “*Une sagesse est à toi en héritage*”, cit.

⁶⁵² V. ID., *Salomone come sapiente universale nel Commento al Libro dei Re di Isaac Abravanel (1437–1508)*, cit.

⁶⁵³ Il testo di riferimento è quello della *Nomologia* di Immanuel Aboab. Cfr. *supra*, p. 24, nota 72.

sosterebbe dunque la posizione gerarchica e primaria della saggezza rivelata al popolo di fede ebraica, nonostante la validità, pur sempre ancillare, degli strumenti razionali della filosofia greco-pagana.

Similmente, Arthur Lesley⁶⁵⁴ vede in Yehudah, in contrapposizione ai filosofi averroisti Elia del Medigo e Saul Cohen Ashkenazi, una sorte di erede del pensiero qabbalistico di Yoḥanan Alemanno. In quanto tale Yehudah mirerebbe all'inserimento delle *humanae litterae*, quali le arti liberali e lo studio delle antichità classiche pagane, nel *cursus studiorum* del saggio ebreo, dimostrandone al contempo la validità e la congruità rispetto alla Legge mosaica. In una prospettiva simile a quella di Guidi, anche per Lesley dunque i *Dialoghi d'amore* occupano nel dibattito tra filosofia e religione quella regione di scritti che riconoscono la legittimità di un sapere esterno ed estraneo rispetto alla cultura e all'identità religiosa ebraica, quale il pensiero greco-pagano, pur in chiave di una rivendicazione della preminenza della stessa fede ebraica. L'introduzione di correnti ermetiche e neoplatoniche in seno alla tradizione culturale ebraica ponevano infatti una maggiore serie di problemi per i pensatori di fede ebraica rispetto all'aristotelismo, che Mosè Maimonide aveva diffuso e legittimato, in quanto potevano indurre al riconoscimento di un'identità e di un'uguaglianza di fondo tra religione ebraica e quelle stesse tradizioni, mettendo in dubbio quindi l'unicità della fede. Secondo Lesley dunque, come ho cercato di dimostrare leggendo i punti fondamentali della corrispondenza tra Saul Cohen Ashkenazi e

⁶⁵⁴ V. Arthur LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, cit. e ID., *Il richiamo agli "antichi" nella cultura ebraica fra Quattro e Cinquecento*, cit.

Yitshaq Abarbanel, le *She'elot le-ha-hakham Shaul ha-Cohen*⁶⁵⁵, e riflettendo sulla questione della lingua originale dei *Dialoghi d'amore*, Yehudah comporrebbe il suo testo per e all'interno delle comunità di intellettuali ebrei in risposta a quelle sfide che il pensiero latino e cristiano dei neoplatonici ponevano. Lesley interpreta quindi i *Dialoghi* all'interno di quel panorama filosofico e culturale ebraico che, pur confrontandosi con quello cristiano di Ficino e di Pico, ne ridiscuteva le argomentazioni al suo interno in difesa della propria identità e in risposta alla cultura dominante cristiana, che a sua volta si servì, secondo lo studioso, di elementi propri della tradizione ebraica in chiave puramente apologetica: «Jews could respond to the challenge of Christianity that was reinforced by Plato and Cabala in two ways: by rejecting Plato and Cabala and consequently Christianity; or by making Plato and Cabala serve Judaism instead. The first response, of course, is characteristic of Elijah del Medigo, and the second of, Yehudah Abravanel, in the *Dialoghi d'amore*»⁶⁵⁶.

Allo stesso modo, Moshe Idel⁶⁵⁷ ritiene alcune istanze dell'argomentazione cosmologica e mitologica dei *Dialoghi* proprie della tradizione culturale ebraica, limitando l'apporto dato dall'incontro con l'ambiente culturale neoplatonico italiano del tempo. In particolare, si concentra da un lato sul mito dell'androgino, che Yehudah legge allegoricamente nel terzo dialogo a fianco dell'episodio biblico

⁶⁵⁵ Un piccolo passo delle *She'elot le-ha-hakham Shaul ha-Cohen* (le domande-risposta in forma epistolare tra Saul Cohen Ashkenazi e Yitshaq Abarbanel, pubblicate a Venezia nel 1574) è raccolto da Carl GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, cit., *Regeste XII*, 27, p. 23.

⁶⁵⁶ Arthur LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, cit. p. 184.

⁶⁵⁷ V. Moshe IDEL, *Meqorot dimmui ha-ma'egal be-Sefer ha-Vikuaḥ 'al ha-ahava*, cit.; ID., *Qabbalah ve-filosofiyah qedumah ezel R. Yitshaq ve-Yehudah Abravanel*, cit. e ID., *Eros e Qabbalah*, cit.

della creazione⁶⁵⁸, e dall'altro sull'immagine della circolarità cosmica. Oltre alle innegabili influenze maimonidee, a cui lo studioso tuttavia si limita ad accennare, Idel suggerisce come fonte principale per l'elaborazione dell'immagine della circolarità cosmica dei *Dialoghi* il *Kitāb al-Ḥadāi'q* (*Libro dei cerchi*) di al-Baṭalyūsī (1052-1127), trattato neoplatonico in lingua araba, incentrato sulla concezione emanazionistica dell'universo⁶⁵⁹, tradotto due volte in ebraico, tra cui anche da Moshe ben Samuel ibn Tibbon⁶⁶⁰. Idel ritiene che il testo, mediato dalle letture che di questo fecero il padre Yitshaq e Yoḥanan Alemanno⁶⁶¹, sia la fonte principale in materia dell'immagine circolare cosmica in Yehudah. A tal proposito, già Shoshanna Gershenzon, che offre uno studio molto interessante sulla questione della circolarità cosmica nei *Dialoghi d'amore*, sottolinea come esistono evidenti divergenze proprio in materia della circolarità tra Yehudah e i suoi predecessori, quali Alemanno e Yitshaq, dimostrando, tramite l'analisi del testo, come «the immediate stimulus for its appearance in the last part of the *Dialogues* is its extensive employment in the works of Marsilio Ficino»⁶⁶². In termini più generali,

⁶⁵⁸ V. Moshe IDEL, *Meqorot dimmui ha-ma'egal be-Sefer ha-Vikuaḥ 'al ha-ahava*, cit. e ID., *Eros e Qabbalah*, cit.

⁶⁵⁹ V. Marc GOEFFRY, *al-Baṭalyūsī, Abū Muḥammad ibn al-Sīd*, in Henrik LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, vol I A-L, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer, 2011, pp. 148-149.

⁶⁶⁰ V. David KAUFMANN, *Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni und Die Spuren Al-Batlajusi's in der Jüdischen Religionsphilosophie, nebst einer Ausgabe der hebraischen Übersetzungen seiner Bildlichen Kreise*, Amsterdam, Philo Press, 1967 (rist. anast. dell'ed. Gotha, F.A. Perthes, 1877 e dell'ed. Budapest, Gedruckt in der Kon. Ung. Universitäts-Buchdruckerei, 1880).

⁶⁶¹ V. Moshe IDEL, *Meqorot dimmui ha-ma'egal be-Sefer ha-Vikuaḥ 'al ha-ahava*, cit. Sull'immagine della circolarità in Ficino Marsilio e Yitshaq Abarbanel, v. Brian OGREN, *Circularity, the Soul-Vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration*, in «Accademia» 6 (2004), pp. 63-95 e in parte in ID., *La questione dei cicli cosmici nella produzione pugliese di Yitshaq Abravanel, La questione dei cicli cosmici nella produzione pugliese di Yitshaq Abravanel*, in «Itinerari di ricerca storica» 20-21 (2006-2007), pp. 141-161.

⁶⁶² V. Shoshanna GERSHENZON, *The circle metaphor on Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «Daat» 29 (1992), pp. 5-17.

Idel sostiene la forte influenza della tradizione esoterica, corrente di cui fa parte appunto il *Kitāb al-Ḥadāi'q*, sui *Dialoghi*. In questo contesto, una più forte e generica influenza è stata esercitata secondo lo studioso sui *Dialoghi* dalla tradizione qabbalistica del *Sefer ha-Zohar*, per tramite del qabbalista Yoḥanan Alemanno. In particolare, in relazione al mito dell'androgino nei *Dialoghi*, Idel trova tracce dell'immagine ebraica del *du-partzufin* così come appare nello *Zohar*: «L'idea che Adamo fosse composto di due persone riflette il termine rabbinico *du-partzufin*, che letteralmente significa “due volti”. [...] Pertanto suppongo che menzionando un commento caldeo redatto da ebrei, molto probabilmente l'autore volesse riferirsi allo *Zohar*, dove il termine *du-partzufin* appare in contesti aramaici»⁶⁶³. Tuttavia, Moshe Idel non svolge una chiara analisi testuale o comparazione tra testi, soffermandosi piuttosto su idee o concetti che generalmente possono coincidere in Yehudah e nei suoi *Dialoghi* con la tradizione mistica. Il problema in generale dei *Dialoghi d'amore* è infatti che si presentano, come scrisse ancora Friedrich Schiller in un a lettera a Wolfgang Johann Goethe, che aveva presente il testo nella versione latina contenuta nella *Artis Cabalisticae, hoc est reconditae theologiae et philosophiae Scriptorum* di Johannes Pistorius, stampata a Basilea nel 1587⁶⁶⁴, come una «Vermischung der chemischen, mythologischen und astrologischen Dinge»⁶⁶⁵, nella quale cioè, in un prospettiva concordistica e universalista di derivazione ficiniana-pichiana, si inseriscono istanze ontologiche, cosmologiche e metafisiche che possono ricordare, se non si procede a un'attenta

⁶⁶³ Moshe IDEL, *Eros e Qabbalah*, cit., p. 238.

⁶⁶⁴ [LEONE EBREO (Yehudah ABARBANEL)], *Leonis Hebraei doctissimi, atque sapientissimi viri de amore dialogi tres, Nuper a Ioanne Carolo Saraceno purissima, candidissimaque; Latinitate Donati*, in [Johann PISTORIUS], *Artis Cabalisticae. Hoc est reconditae Theologiae et Philosophiae Scriptorum, Tomus I*, cit., pp. 331-608.

⁶⁶⁵ Cit. in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, pp. 107-108.

analisi testuale, le correnti e le tradizioni di sapere più disparate. Il problema principale della questione dell'influenza della tradizione qabbalista come affrontata da Idel è che la tesi dello studioso si fonda in parte sulla lettura del testo dei *Dialoghi d'amore* nella loro traduzione ebraica e nello specifico nella traduzione ebraica del qabbalista del sedicesimo secolo Yosef Baruch di Urbino, a cui comunemente è attribuita la traduzione pubblicata molto più tardi nel 1871 a Elk⁶⁶⁶, in cui sono state esplicitamente operate delle scelte interpretative di fondo. In particolare, il traduttore in un passo sceglie di trasporre l'originale dell'*edito princeps* «li nostri antichi theologi» con il termine *qadmonenu ha-mequbbalim* (*nostri antichi qabbalisti*). Idel, pur conoscendo l'originale, ritiene che la traduzione riveli in realtà il vero spirito dei *Dialoghi* e il fine speculativo, nascosto, del testo. Non molto diversamente da come Angela Guidi suggerisce che dalla lettura e interpretazione che del testo fecero alcuni pensatori ebrei di qualche generazione successiva a Yehudah, quali Azaria de' Rossi e Yosef Solomon del Medigo, che accostarono l'autore dei *Dialoghi* e il personaggio di Filone a Filone Alessandrino, emerga il senso implicito e più vero dell'opera. Così facendo, sia Idel che Guidi basano, almeno in parte, l'interpretazione del testo sulla ricezione dell'opera stessa. A tal proposito, come nota chiaramente Brian Ogren in merito all'ipotesi qabbalistica di Idel, «Not only is there no mention of kabbalists here, there is absolutely no clear allusion to kabbalah itself as either the foundation or the source of the ancient tradition. [...] Such a specific inference seems to be unique to the Hebrew

⁶⁶⁶ V. Yehudah 'ABRAVANEL, *Vikuaḥ 'al-ha-ahavah*, cit.. Sulla questione dell'identificazione del traduttore, Isaia SONNE, *Iqbot ha-vikuḥim 'al ha-'ahavah ba-sifrut ha-'ivrit ve-ha-targum ha-'ivri ha-nidpas*, cit..

translation of Yosef Baruk»⁶⁶⁷. Ogren sottolinea la necessità di cautela nell'annoverare tra le fonti di Yehudah il *Sefer ha-Zohar*, mettendo in guardia da quella che definisce una “iper-Zoharizzazione” del testo, con riferimento specifico all'interpretazione che Idel dà del mito dell'androgino. In particolare, Ogren sottolinea come in questo caso il rimando fatto da Idel al commentario caldaico dello *Zohar* si basi su una vecchia traduzione inglese a cui Idel sembra far riferimento⁶⁶⁸ assieme alla versione ebraica del sedicesimo secolo: nello specifico il termine *lingua caldea*, quale appare nell'*editio princeps* in relazione al mito dell'androgino, è tradotto impropriamente come *Chaldean commentary*, interpretato così da Idel come un riferimento allo *Zohar* da parte dell'autore stesso dei *Dialoghi*. A proposito del mito dell'androgino, come lo leggiamo nei *Dialoghi* nella versione dell'*editio princeps*, Brian Ogren ha individuato in un testo midrashico la fonte di Yehudah per la sua interpretazione della *Genesi* e della creazione di Adamo che poi affianca all'ermeneutica del mito platonico. In particolare lo studioso afferma a conferma di questa ipotesi che lo *Zohar* non era ancora stato stampato così diffusamente tale da aver raggiunto una ampia circolazione ai tempi di Yehudah – nonostante in Spagna avesse conosciuto una diffusione tra i circoli qabbalistici già del XIII secolo –, fatto dichiarato anche da Fabrizio Lelli per quanto riguarda il panorama qabbalistico italiano⁶⁶⁹, laddove invece l'interpretazione midrashica del testo biblico quale quella data nel *Midrash*

⁶⁶⁷ V. Brian OGREN, *Leone Ebreo on prisca sapientia: Jewish Wisdom and the Textual Transmission of Knowledge*, cit. p. 184.

⁶⁶⁸ V. LEÓN HEBREO, *Philosophy of Love (Dialoghi d'amore)*, engl. trans. By F. Friedberg Seely and J. H. Barnes, London, Soncino Press 1937.

⁶⁶⁹ Fabrizio LELLI, *Prisca Philosophia and Docta Religio: the Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought*, in «The Jewish Quarterly Review» 91 (2000), n. 1/2, pp. 53-99.

Vayikra Rabbah o nel *Bereshit Rabba* «would certainly have been known to any Jew with Leone's level of education»⁶⁷⁰. Lo stesso Ogren, in merito al termine dell'originale volgare *lingua caldaica* fa notare come l'espressione, piuttosto che rimandare alla tradizione qabbalistica dello *Zohar*, propriamente si riferisca alla lingua, cioè proprio all'aramaico midrashico. Un ulteriore dettaglio che ci viene incontro, a conferma dell'opinione di Brian Ogren, ritengo sia data dall'interpretazione della creazione di Adamo costruita dal padre Yitshaq nel suo *Perush ha-Bereshit (Commento alla Genesi)* contenuto nel suo *Perush ha-Torah*⁶⁷¹, per la quale vorrei aprire qui una piccola parentesi.

Innanzitutto l'analisi del mito dell'androgino in Yehudah rende evidente che è proprio l'esperienza ficiniana, cioè l'ermeneutica realizzata nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, a giocare un ruolo preminente e influente nella stratificazione di significazioni di cui Yehudah riveste il mito dell'androgino e il racconto mosaico. In particolare l'*oratio* IV, dedicata alla «obscuram et implicatam Aristophanis sententiam», alla cui interpretazione è posto da Ficino Cristofaro Landino, rappresenta una fonte essenziale per l'autore dei *Dialoghi* per la sua esegesi del mito. Tuttavia, il commento dei *Dialoghi d'amore* rinnova, per certi aspetti, la lettura ficiniana della *fabula* platonica dell'unità androgina, creando un *unicum* interpretativo del mito aristofanesco nel panorama cristiano rinascimentale. Yehudah infatti introduce e intreccia all'interpretazione del mito l'esegesi del racconto mosaico della *Genesi*, relativamente ai versetti dedicati, nei capitoli dal

⁶⁷⁰ Brian OGREN, *Leone Ebreo on prisca sapientia: Jewish Wisdom and the Textual Transmission of Knowledge*, cit. p. 193.

⁶⁷¹ V. [Yitshaq ABARBANEL], *Perush ha-Torah meha-hakham Don Yitshaq Abarbanel*, Varsha, bidefus Y. Levenzohn, 1862-1863. Il *Perush ha-Bereshit* è consultabile nella sua traduzione francese, a cui qui faccio riferimento, Isaac ABRAVANEL [Yitshaq ABARBANEL], *Commentaire du récit de la creation. Gènesis 1:1 à 6:8*, trad. fran. par Yéhouda SCHIFFERS, Lagrasse, Verdier, 1999.

primo al quinto, alla creazione dell'uomo e della donna. Certamente se questo rappresenta una novità rispetto all'interpretazione del mito del *Simposio*, altrettanto non è possibile dire relativamente al commento biblico. Yehudah infatti sembra limitarsi a riportare, tradotti in volgare, il commento dei capitoli relativi alla creazione adamica nella *Genesi* del padre Yitshaq, contenuto nel *Perush ha-Torah* (*Commento al Pentateuco*), completato attorno al 1505. Ciò che più è interessante è, in relazione ai versetti *Gn* 1, 27 e 2, 18-24, il rimando da parte del padre a un testo della tradizione midrashica, il *Bereshit Rabba*, testo collettaneo risalente all'incirca al V secolo a.e.v. In particolare l'influenza paterna e dei *midrashim* haggadici si riflette nella puntualizzazione dell'esistenza di due diverse versioni, all'interno del racconto mosaico, della creazione dell'uomo – inteso qui come ente originario, per il momento indistintamente maschile e femminile – e nel superamento, attraverso strumenti esegetici, della conflittualità tra le due varianti. Una contraddizione quella della storia mosaica che può essere risolta soltanto, secondo Yehudah, interrogandosi sull'*occulto misterio* che l'antinomia narrativa è stata posta a custodire. Ma dove e in che modo si contraddice la storia sacra? Seguendo qui la versione volgarizzata presumibilmente dallo stesso Yehudah, in *Gn* 1, 27 leggiamo: «Creò Dio Adam (cioè l'uomo) in sua forma; in forma di Dio creò esso, maschio e femmina creò essi»⁶⁷². Nel capitolo successivo, tra i versetti 18 e 24, è descritta invece la creazione della donna come successiva temporalmente alla creazione maschile. Infatti è detto che Eva fu *costruita* da una costola di Adamo, cioè l'uomo di sesso maschile, in qualità di «aiuto in fronte a lui»⁶⁷³. Poco dopo però, in *Gn* 5, 1-2, prima di elencare la progenie di Adamo, è affermato

⁶⁷² *Dialoghi*, p. 275.

⁶⁷³ *Ivi*, p. 276.

nuovamente che Dio non creò l'uomo e la donna separatamente, ma che il Primo Uomo era sia maschio che femmina e che Dio «chiamò il nome loro Adam (cioè uomo) nel dì che furono creati»⁶⁷⁴. In che modo è possibile conciliare i due racconti? L'operazione ermeneutica di Yehudah è chiara: è necessario andare oltre il senso letterale della storia biblica – significazione a cui molti commentatori “ordinari”, come lui stesso li definisce, si sono soffermati – e scavare nelle profondità delle immagini allegoriche della *fabula* mosaica. Infatti, traendo il materiale dall'esegesi paterna del *Perush ha-Bereshit*⁶⁷⁵, Yehudah può affermare che l'idea che Adamo fosse «un supposto umano»⁶⁷⁶, cioè che contenesse maschio e femmina senza divisione, fosse già stato riportato dai «comentatori ebraici antichi in lingua caldea»⁶⁷⁷, diventando la fonte per il mito greco dell'androgino. In effetti nel capitolo VIII del *Midrash Bereshit Rabbah*, possiamo leggere: «R. Samuel b. Nahman said: When the Lord created Adam He created him doubled-faced [*duparsufin, nota mia*], then He split him and made him of two backs, one back on this side and one back on the other side»⁶⁷⁸. È ipotizzabile dunque che Yehudah faccia sì riferimento al *Midrash Bereshit Rabbah*, ma mediato dal *Perush ha-Bereshit* del padre.

Per tornare al problema dello *status quaestionis*, al filone interpretativo qabbalistico dei *Dialoghi d'amore* si aggiungono i contributi di Yona Dureau⁶⁷⁹, la quale ritiene, come si è visto nel primo capitolo, Yehudah influenzato dal qabbalista Moshe

⁶⁷⁴ *Ibid.*

⁶⁷⁵ Per un confronto con il testo del padre, v. Isaac ABRAVANEL (Yitshaq ABARBANEL), *Commentaire du récit de la creation. Genèse 1:1 à 6:8*, pp. 229-232, pp. 249-253, p. 287, pp. 297-300, pp. 343-365.

⁶⁷⁶ *Dialoghi*, p. 278.

⁶⁷⁷ *Ibid.*

⁶⁷⁸ Harry FREEDMAN and Maurice SIMON (eds.), *Midrash Rabbah*, vol. I *Genesis*, engl. trans. by Harry FREEDMAN, London, The Soncino Press, 1961³, p. 54.

⁶⁷⁹ V. Yona DUREAU, *Influence ou sources communes : Leone l'Hebreu et Marsile Ficin*, cit.

Cordovero, e di Rossella Pescatori⁶⁸⁰, che sostiene un'importante presenza dello *Sefer ha-Zohar* nei *Dialoghi* e fa di questo l'elemento che avvicina l'opera di Yehudah alla filosofia di Giovanni Pico, quando invece, come mostrerò in seguito, si tratta piuttosto di una lettura del *Commento sopra una Canzone di Girolamo Benivieni* ad aver influenzato Yehudah stesso. In particolare dobbiamo escludere la teoria di Yona Dureau che colloca non solo il cuore della produzione dei *Dialoghi* proprio a Venezia, ma anche la stessa provenienza di Yehudah. La studiosa sostiene infatti che il «texte de Léon l'Hébreu reprend un grand nombre de thèmes de la Kabbale do Cordovéro»⁶⁸¹, cioè delle opere di Moshe ben Yacob Cordovero (1522-1570), noto anche con l'acronimo ebraico Ramaq⁶⁸², e più in generale della tradizione qabbalistica della cerchia di Safed, che si diffuse a Venezia tramite il rabbino Menahem Azariah da Fano (1548-1620), che fu uno degli esponenti della cabbala cordoveriana⁶⁸³. Tuttavia, come si è visto nel primo capitolo⁶⁸⁴, Yehudah trascorse buona parte dei suoi anni dall'arrivo in Italia nel 1492 nel regno di Napoli ed era originario di Lisbona, per cui sicuramente è da escludere che Yehudah potesse in qualche modo essere originario della Serenissima. La tesi dei *Dialoghi* come espressione di tematiche della qabbalah di Cordovero inoltre viene sostenuta sulla base di una teoria che vuole una diffusione delle opere di Moshe Cordovero a Venezia già attorno al 1530, però non solo rabbi Menahem Azariah da Fano nacque 1548, ma lo stesso Cordovero nacque soltanto nel 1522. A ciò si aggiunga che un testo ritenuto dalla studiosa come particolarmente corrispondente ai *Dialoghi*

⁶⁸⁰ V. Rossella PESCATORI, *Elementi cabbalistici Giovanni Pico della Mirandola e Leone Ebreo*, in «Annali d'italianistica» 26 (2008), pp. 97-110.

⁶⁸¹ Yona DUREAU, *Influence ou sources communes : Leone l'Hebreu et Marsile Ficin*, cit., p. 242.

⁶⁸² Ramaq è acronimo di **R**abbi **M**oshe **C**ordovero.

⁶⁸³ V. Yona DUREAU, *Influence ou sources communes : Leone l'Hebreu et Marsile Ficin*, cit..

⁶⁸⁴ Cfr. *supra* capitolo I.

d'amore, l'*Or Ne'erav (La luce dolce)* di Cordovero, conobbe una circolazione a Venezia con la sua stampa soltanto nel 1562 grazie al figlio del qabbalista Cordovero ivi giunto grazie a rabbi Menahem Azariah da Fano. Anche senza considerare quanto detto finora, la sola testimonianza della circolazione manoscritta dei *Dialoghi d'amore* già nel 1525, cioè dieci anni prima della stampa dell'*editio princeps* di Mariano Lenzi per i tipi di Antonio Blado d'Asola, e l'esistenza di un manoscritto del terzo dialogo databile attorno al 1513, il ms. Patetta 373, negano ulteriormente la validità della tesi di Dureau circa la possibilità che i *Dialoghi* siano stati influenzati dalla qabbalah di Safed, attestando un presumibile completamento dei *Dialoghi* diversi anni prima del 1530.

Anche Marco Ariani⁶⁸⁵ dona attenzione al problema della qabbalah nei *Dialoghi d'amore* pur focalizzandosi sul problema dell'allegoresi mitica nell'opera di Yehudah. Tuttavia, come cercherò di mostrare in seguito, pur potendo l'ermeneutica dei *Dialoghi* condividere quella stratificazione di sensi che viene attribuita alla *Torah* dalla tradizione qabbalista, il testo si rivela in realtà erede della tradizione umanistica per la maggiore importanza attribuita al racconto mitologico pagano in tutto il secondo dialogo nella prospettiva di una nuova teologia poetica. Inoltre per la stessa interpretazione dei testi sacri dei *Dialoghi*, come nel caso del racconto della creazione di Adamo, Yehudah, piuttosto che alla tradizione mistica, può aver fatto riferimento ai ben diffusi testi midrashici.

In questo contesto, il problema del mito richiama quello della *prisca theologia*, cioè dell'esistenza di una catena sapienziale che testimoni l'esistenza di un'antica sapienza che si è trasmessa sotto forme differenti e nomi diversi nel tempo. Una

⁶⁸⁵ V. Marco ARIANI, *Imago Fabulosa. Mito e allegoria nei "Dialoghi d'amore" di Leone Ebreo*, Roma, Bulzoni Editore, 1984

questione su cui si sono espressi buona parte degli studiosi negli ultimi anni. Il tema, tipicamente ficciniano e pichiano, della *prisca theologia* pone il problema nei *Dialoghi d'amore*, come spiegherò nelle battute finali di questo capitolo, di come Yehudah possa accettare un sapere non teologico e non ebraico coniugandolo con la verità di fede. Molti degli studiosi visti fin qui, come Arthur Lesley⁶⁸⁶, Moshe Idel⁶⁸⁷ e Angela Guidi⁶⁸⁸, ai quali possiamo aggiungere Aaron Hughes⁶⁸⁹, Abraham Melamed⁶⁹⁰, Brian Ogren⁶⁹¹ e in parte Giuseppe Veltri⁶⁹² propongono l'ipotesi secondo cui Yehudah, nella elaborazione di una linea di trasmissione sapienziale secondo l'ideologia della *prisca theologia*, affermi la superiorità dell'*hebraica veritas*, adottando attraverso lo sviluppo dell'argomento dei cosiddetti *furta Graecorum* un certo tono polemico nei confronti di quegli stessi intellettuali cristiani, quali Marsilio Ficino e Giovanni Pico.

⁶⁸⁶ Arthur LESLEY, *Proverbs, Figures and Riddles: The Dialogues of Love as a Hebrew Humanist Composition*, in Michael Fishbane (ed.), *Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 204–225.

⁶⁸⁷ Moshe IDEL, *Kabbalah in Italy 1280-1510. A survey*, 2001, New Haven-London, pp. 164-173.

⁶⁸⁸ V. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit.

⁶⁸⁹ V. Aaron W. HUGHES, *Transaltion and Invention of Jewish Culture: The Case of Judah Messer Leon and Judah Abravanel*, in Jonhatan DECTER and Arturo PRATS, *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain. Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 245-266

⁶⁹⁰ V. Abraham MELAMED, *The myth of the Jewish origins of philosophy in the Renaissance: from Aristotle to Plato*, in «Jewish History» 26 (2012), n. 1-2, p. 41-59.

⁶⁹¹ V. Brian OGREN, *Leone Ebreo on prisca sapientia: Jewish Wisdom and the Textual Transmission of Knowledge*, cit.

⁶⁹² V. Giuseppe VELTRI, *Philo and Sophia: Leone Ebreo's Concept of Jewish Philosophy*, in David B. RUDERMANN e Giuseppe VELTRI (eds.), *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 60–63 e ID., *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 68-72.

Shlomo Pines⁶⁹³ e Shoshanna Gershenzon⁶⁹⁴ e Seymour Feldman⁶⁹⁵, come in parte anche Giuseppe Veltri⁶⁹⁶, sembrano utilizzare un focus più ampio. Infatti, mettendo in risalto l'origine ebraica in molte istanze filosofiche di Yehudah, sottolineandone cioè il chiaro retroterra sefardita o arabo-ebraico proprio della Spagna del XV, dove l'autore dei *Dialoghi* mosse i suoi primi passi, con particolare attenzione a Maimonide e Averroé, evidenziano anche il chiaro debito della filosofia dell'autore dei *Dialoghi* nei confronti della cultura filosofica umanistica del circolo ficiniano, in relazione alle questioni principali del tema amoroso, quali, ad esempio, la circolarità cosmica, le metafore luminose della divinità e certi aspetti di una teoria emanazionistica. In particolare, Gershenzon⁶⁹⁷ contribuisce a individuare l'influenza profonda, nonostante l'assenza di un riferimento diretto nel testo, di Marsilio Ficino sulla concettualizzazione della circolarità cosmica dei *Dialoghi*. In effetti, Gershenzon evidenzia l'approccio critico di Yehudah alle idee della metafora del cerchio del maestro di Figline, dimostrando la validità del lavoro di Yehudah e un certo grado di originalità, mentre Pines⁶⁹⁸ cerca di individuare, prendendo in analisi alcune argomentazioni dell'autore dei *Dialoghi*, alcune fonti filosofiche, focalizzandosi principalmente sulle fonti arabe dalla critica spesso ignorate e affermando, in merito alle fonti latine o cristiane, che il «*Commentarium*

⁶⁹³ V. Shlomo PINES, *Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines*, in Bernard D. COOPERMAN (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, cit., pp. 365-398.

⁶⁹⁴ V. Shoshanna GERSHENZON, *The circle metaphor on Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «Daat» 29 (1992), pp. 5-17.

⁶⁹⁵ V. Seymour FELDMAN, *Platonic Cosmologies in the Dialoghi d'Amore of Leone Ebreo (Judah Abravanel)*, in «Viatro» 36, pp. 557-582.

⁶⁹⁶ V. Giuseppe VELTRI, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, cit., pp. 68-72.

⁶⁹⁷ V. Shoshanna GERSHENZON, *The circle metaphor on Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, cit.

⁶⁹⁸ V. Shlomo PINES, *Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines*, cit.

may be regarded as Leone's main Christian source as far as the metaphysical theory of love is concerned»⁶⁹⁹.

Benché infatti Marsilio Ficino non sia mai citato direttamente da Yehudah, la maggior parte degli studiosi, come osserva Giovanni Guanti⁷⁰⁰, ha sottolineato il ficinanesimo di Yehudah, inserendo i *Dialoghi d'amore*, come ho cercato di evidenziare nel secondo capitolo, in quella corrente di trattati sull'amore e della bellezza, più o meno filosofici, che si svilupparono in seno o in risposta al *Commentarium in Convivium Platonis de amore*. In effetti, l'affinità intellettuale dei *Dialoghi* con la filosofia di Ficino e l'analisi della sua filosofia d'amore d'ispirazione neoplatonica sono stati il tema principale di molte indagini, ad esempio, di Myriam Jacquemier⁷⁰¹, Seymour Feldman⁷⁰² e João Vila-Chã⁷⁰³, che hanno al contempo sottolineando come i *Dialoghi* fossero una sintesi tra l'ermetismo ficiniano e il linguaggio mistico ed esoterico ebraico. Questi studi, pur riconoscendo l'evidente retroterra ebraico della formazione di Yehudah, ben si inseriscono in quel filone interpretativo che ha messo l'accento sulla derivazione ficiniana dei *Dialoghi d'amore*.

Ciò di cui si sente la mancanza negli studi finora citati è però, come osserva brevemente Veltri⁷⁰⁴, non la risposta alla domanda se – e in che misura – l'autore

⁶⁹⁹ *Ivi*, p. 388.

⁷⁰⁰ V. Giovanni GUANTI, *Sapienza increata e bellezza nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, in «Annali della Facoltà di Lettere e filosofia – Università degli studi di Perugia» 16, (1978/1979), n. 2, Sezione 4 - Studi filosofici, pp. 73-103

⁷⁰¹ V. Myriam JACQUEMIER, *I Dialoghi d'amore de Léon Hébreu*, in Frank GREINER et Jean-Claude TERNAUX (éds.), *La politesse amoureuse de Marsile Ficin a Madeleine de Scudery : idées, codes, representations*, Actes du colloque international (17-19 novembre 1999, Reims), in «Franco Italica» 15-16 (1999), pp. 27-42.

⁷⁰² V. Seymour FELDMAN, *Platonic Cosmologies in the Dialoghi d'Amore of Leone Ebreo (Judah Abravanel)*, cit.

⁷⁰³ V. João J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*, cit.

⁷⁰⁴ V. Giuseppe VELTRI, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, cit., pp. 68-72.

dei *Dialoghi* possa essere considerato un filosofo ebreo o rinascimentale *tout court*, ma se – e in che modo – i *Dialoghi* siano filosoficamente significativi, cercando di individuare la posizione filosofica di Yehudah e dei suoi *Dialoghi* tra i letterati del Rinascimento che trattarono dello stesso tema, cioè dell'amore e della bellezza. La presente ricerca ha quindi preferito inquadrare storicamente la personalità filosofica di Yehudah nel *milieu* del XV secolo, attraverso una ricostruzione e una problematizzazione del suo inserimento, come membro di una comunità minoritaria, in una società cristiana, e ha preferito identificare il primo *milieu* della circolazione del testo, cercando di individuare quegli elementi che potessero aiutare a comprendere la genesi redazionale dell'opera e a delineare un possibile pubblico prescelto dall'autore stesso per i suoi *Dialoghi*. In questo capitolo sarà necessario procedere con un'analisi comparativa del testo dei *Dialoghi d'amore* che spesso viene a mancare – pecca, a mio parere, metodologica – nelle interpretazioni dell'opera finora suggerite a favore di una lettura isolata del testo. Tale impostazione di metodo e di ricerca ha fatto emergere le debolezze delle interpretazioni finora suggerite, che sembrano talvolta ignorare l'evidenza testuale, e ha cercato di porre le basi per una nuova interrogazione circa il significato e il valore filosofico del testo. Alla luce di quanto concluso, cioè testo alla mano, mi sembra più cauto, utile e fecondo a un'individuazione del contesto, del pubblico e del fine dei *Dialoghi d'amore* – per quanto ci rivelano il testo e l'inquadramento storico dell'opera e dell'autore – una stretta comparazione con la tradizione neoplatonica fiorentina, focalizzandosi su temi talvolta ignorati a favore della questione della circolarità cosmica e del problema della materia, quali il fondamento cogitativo dell'amore e della bellezza e il problema di una bellezza e

di un amore volgare, indagando la prospettiva in cui tali problematiche si inseriscono, cioè quella di una *renovatio antiquorum* e del raggiungimento di una *deificatio hominis*.

III.2. La cornice amorosa dei Dialoghi d'amore

In questo paragrafo è opportuno soffermarsi sulla forma globale dell'opera, quella appunto dialogica, prima di approfondire il fondamento teoretico dei *Dialoghi d'amore* e i temi filosofici principali che su questo si fondano. Seguendo la titolazione di ciascun dialogo secondo l'*editio princeps*, vediamo che il primo dialogo, *D'amore e desiderio*, tratta della definizione dei campi semantici e ontologici di desiderio e di amore, cercando di definire se esiste contraddittorietà tra i due termini-concetti. Il secondo invece, *Della comunità d'amore*, discute della struttura dell'universo ordinata secondo il principio d'amore tale da apparire, come scrive Vila-Chã, «as an imitation of the speech of Eryximachus in the *Symposium*»⁷⁰⁵ e il terzo infine, *De l'origine d'amore*, esamina la questione dell'origine dell'amore, arrivando a definire la forza erotica dell'universo come causa, mezzo e fine del creato. Il dialogo, che si svolge tra due soli personaggi, il maestro, Filone, e l'allieva, Sofia, assume la veste della vera indagine filosofica, incalzando la seconda il primo per avere risposta alle sue innumerevoli domande. Tuttavia, il dibattito filosofico, scandito in tre giornate, cioè nei tre dialoghi, è inquadrato all'interno di una cornice letteraria che fa di quella stessa conversazione filosofica una conversazione d'amore. Filone e Sofia non sono infatti soltanto maestro e discepolo, ma anche rispettivamente amante e amata. La frammentarietà

⁷⁰⁵ João J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis*, cit., p. 33.

caratteriale dei personaggi dà quindi luogo a quello che Anthony Perry definisce una «loosely structured series of discourses»⁷⁰⁶, una forma drammatica in cui le dispute sull'amore sono al contempo dispute d'amore: l'assertività del personaggio femminile che si ritrova tanto nelle incalzanti domande filosofiche quanto nelle richieste di soddisfare il debito d'amore con lei contratto da Filone, rispondendo ai suoi quesiti, si oppone all'arrendevolezza del personaggio maschile che esaudisce le richieste dell'amata e discepolo, vedendo disattese le proprie aspirazioni amorose.

Ad esempio, in apertura del primo dialogo, quanto detto a proposito della relazione filosofica e amorosa di Filone e Sofia risulta piuttosto evidente:

FILONE. Io vengo, o Sofia, per domandarti rimedio a le mie pene, e tu mi domandi soluzione de' tuoi dubbi. Forse il fai per desviarmi da questa pratica, la qual non t'aggrada; o veramente perché i concetti del mio povero ingegno ti dispiaceno, non manco che li affetti de la mia affannata volontà.

SOFIA. Non posso negare non abbi più forza in me, a commovermi, la soave e pura mente, che non ha l'amorosa volontà; né per questo credo farti ingiuria, stimando in te quel che più vale: ché, se m'ami come dici, debbi più presto procurare di quietarmi l'intelletto, che incitarmi l'appetito. Sì che, lassato da parte ogni altra cosa, solvimi questi miei dubbi.

FILONE. Se bene la ragione in contrario è pronta, niente di manco per forza bisogna ch'io segua il tuo volere: e questo viene da la legge che han posto i vincitori amati a' forzati e vinti amanti. Dico che sono alcuni contrari in tutto a la tua opinione, li quali tengono l'amore e il desiderio essere in effetto una medesima cosa, perché tutto quel che si desidera vogliono ancor che s'ami⁷⁰⁷.

⁷⁰⁶ Anthony PERRY, *Erotic Spirituality: The Integrative Tradition from Leone Ebreo to John Donne*, Alabama: University of Alabama Press, 1980, p. 10.

⁷⁰⁷ *Dialoghi*, p. 9.

Ugualmente appare all'inizio del secondo dialogo:

SOFIA. Vorrei che tu ti ricordasse del debito nel qual tu mi sei. Mi parrebbe ora tempo opportuno di pagarlo, se ti piacesse.

FILONE. Io a te in debito? Di che? Non già di beneficio, né di benevolenza; ché tu solamente di pena verso di me sei stata liberale.

SOFIA. Ti concedo che non è debito di gratitudine, ma debito di promessa; il quale, se bene non è così gentile, è non di meno più obbligatorio.

FILONE. Io non mi ricordo averti promesso altra cosa se non d'amarti e di patire li tuoi sdegni, fin a tanto che Caronte mi passi il fiume de l'oblivione; e oltra di ciò, se da la parte di là l'anima si truova con qualche sentimento, non sarà mai spogliata d'affezione e martire. Di questa promessa non bisogna ch'io mi ricordi altrimenti; però che sempre si va pagando alla giornata.

SOFIA. Tu sei smemorato, o Filone, o fingi d'essere; non però si debbe men ricordare del debito il debitore che 'l creditore. Non ti ricordi ch'alli giorni passati, nel fine di quel nostro parlamento d'amore e desiderio, mi promettesti dirmi de l'origine e geneologia de l'amore, a compimento? Come, così presto te 'l sei scordato?⁷⁰⁸

E infine in apertura del terzo dialogo:

SOFIA. Ricordati de la promessa, che già due volte m'hai fatto, di darmi notizia del nascimento de l'amore e di sua divina progenie, e ancor significasti volermi mostrare suoi effetti negli amanti. Il tempo mi pare opportuno, e tu dici che non sei inviato per cose che importino: dunque dà opera di soddisfare a la promessa.

[...]

FILONE. Più giusto è ch'il debito solamente facci promessa, senza esser bisogno il promettere.

⁷⁰⁸ *Ivi*, p. 59.

SOFIA. Quando ben fussi così come dici, non vedi tu [che] ciò ch'io voglio da te è la teorica de l'amore, e quel che tu vuoi da me è la pratica di quello? Non puoi negare che sempre debbe precedere la cognizione de la teorica all'uso de la pratica, ché negli uomini la ragione è quella che indirizza l'opera; e avendomi già dato qualche notizia de l'amore, così di sua essenza come di sua comunità, parrebbe che mancasse il principale se ne mancasse la cognizione di sua origine ed effetti: sì che senza ponervi intervallo dèi dar perfezione al già cominciato da te e porger soddisfazione a questo residuo del mio desiderio. Ché tu, se (come dici) rettamente m'ami, più l'anima ch'il corpo amar dèi; dunque non mi lassar imperfetta di sì alta e degna cognizione: e se vuoi dire il vero, concederai che in questo sta il debito tuo insieme con la promissione, sì che a te tocca prima il pagamento; e se 'l mio non succederà, allor con maggior ragione ti potrai lamentare.

FILONE. Non ti si può resistere, o Sofia: quando penso averti levato tutte le vie del fuggire, tu ne fuggi per nuova strada; sì che bisogna far quel che ti piace, e la principal ragione è ch'io so' amante e tu sei l'amata, e a te tocca darmi la legge e a me con esecuzione osservarla⁷⁰⁹.

Ad ogni modo l'incontro e lo scontro amoroso tra Filone e Sofia non restituiscono immagini della vita di corte cinquecentesca come fanno invece i personaggi e gli eventi narrati negli *Asolani* (1501 e 1525) di Pietro Bembo o nel *Cortegiano* (1528) di Baldassarre Castiglione o nel *Raverta* (1545) di Giuseppe Betussi (ca. 1512-1573 ca.), che entrano così a buon merito nella trattatistica d'amore del Cinquecento e i cui personaggi hanno vivezza poetica e letteraria, capaci di rendere la vivacità dei circoli letterari del tempo. Sebbene infatti la fortuna dei *Dialoghi d'amore* si inserisca nel solco della tradizione dell'erotologia cinquecentesca, tanto da essere conosciuto da letterati come Baldassarre Castiglione e Alessandro Piccolomini, come si è visto nel precedente capitolo, ma anche da scrittori come

⁷⁰⁹ *Ivi*, pp. 163-192.

Tullia d’Aragona o Miguel Cervantes, il testo perde quella forza artistica dei dialoghi letterari, proponendo due personaggi, Filone e Sofia, che si fanno piuttosto immagine speculare della teoria filosofica da loro stessi esposta, richiamando nella sua essenza più il modello ficiniano del *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, opera polifonica, ma non dialogo, che si riassume in un’unica prospettiva neoplatonica, o il *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* di Giovanni Pico o ancora il *Panegirico all’Amore* di Francesco Cattani da Diacceto. Interessante in questo contesto è il giudizio dato da Paolo Lorenzetti, autore di uno storico studio sui trattati d’amore del periodo: secondo lo studioso persiste un tratto che accomuna comunque Yehudah e suoi *Dialoghi d’amore* con la trattatistica d’amore del Cinquecento, ossia il gusto per l’eruditismo: «Questa tendenza ad affogare nelle citazione di autori la trattazione amorosa, più ancora che sul principio d’autorità (che, se non è negato in tutto, è liberamente discusso dai trattatisti del Cinquecento), si fonda sul desiderio, la mania diremmo, di apparire uomini dotti [...]»⁷¹⁰. Se quindi è vero che si ritrovano nei *Dialoghi d’amore* riferimenti a figure mitologiche antiche, ad antichi poeti o antichi filosofi o teologi, nonché anche ai moderni, citazioni che possono privare il testo di un andamento letterario e leggero come in molti altri esempi a lui coevi, come ad esempio nel *De natura de Amore* (1525) di Mario Equicola (ca. 1470-1525) o nella *Nox illuminata* (1519) di Filippo Baldacchini (metà XV- inizi XVI) o nella *Flametta* (1469) del fiorentino Ugolino Verino (1438-1516), è impossibile ridurre, per lo meno per l’intento che si cela dietro ai *Dialoghi*, il prodotto filosofico e dialogico di Yehudah a un «cumulo di

⁷¹⁰ Paolo LORENZETTI, *La bellezza e l’amore nei trattati del Cinquecento*, Pisa, Stab. Tipografico Succ. Fratelli Nistri, 1917, p. 148.

erudizione. [...] frenesia insaziabile»⁷¹¹ come gli altri. Perché i *Dialoghi d'amore*, pur forse perdendo «ogni valore artistico, ma anche ogni pregio di stile»⁷¹², ne acquistano in pregio filosofico inserendosi in quella letteratura filosofica che ha fatto del *Commentarium in Convivium Platonis de amore* di Ficino l'opera a cui rispondere, a cui controbattere o con cui concordare. Come scrive infatti anche Eugenio Canone introducendo l'edizione critica dei *Dialoghi* di Delfinia Giovannozzi, «l'opera non mira ad una eleganza letteraria»⁷¹³. Se però si considera la diffusione che per lo meno il terzo dialogo deve aver avuto in forma manoscritta nei circoli romani già attorno agli anni venti del sedicesimo secolo, il fatto che Baldassarre Castiglione richiedesse insistentemente una copia manoscritta dell'opera quando ancora il suo *Cortegiano* era in fase di riscrittura, oltre poi la diffusione del testo a stampa dopo il 1535, tanto da spingere Alessandro Piccolomini nel suo *De l'institutione* a proporre, nella sezione dedicata all'arte d'amare, una sintesi del contenuto dei *Dialoghi* e soprattutto una stesura di sua mano del quarto dialogo perduto (o mancante?), risulta evidente che i *Dialoghi d'amore* più che appartenere a quella letteratura d'amore non filosofica che del neoplatonismo si nutrì, dovettero piuttosto esercitare una forte influenza sia a livello contenutistico che formale su quella stessa «fioritura dei trattati d'amore nella società letteraria e cortigianesca del Rinascimento»⁷¹⁴. Diversamente infatti dalla riserva di Carlo Dionisotti su questo punto, vista anche l'impossibilità di Dionisotti di accedere alle informazioni sulla circolazione manoscritta dei *Dialoghi* ad oggi

⁷¹¹ *Ivi*, p. 152.

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³ Eugenio CANONE, *Introduzione*, in *Dialoghi*, p. XV.

⁷¹⁴ Giuseppe SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, vol. II *Il Rinascimento*, Bologna, C. Zuffi, 1950, p. 79.

disponibile⁷¹⁵, bisogna riconoscere che la produzione filosofica di Yehudah, concepita in risposta alle dottrine filosofiche d'amore dei suoi contemporanei, influì almeno in parte su quella diffusione capillare del neoplatonismo tra i letterati, che sfociò nell'elaborazione di un contenuto, quale quello dell'erotologia cinquecentesca, che, come scrive Dionisotti, «rappresenta il rapido esaurimento dell'eredità neoplatonica, la prudente rinuncia ai rischi di una riforma dottrinale e religiosa [...] e insomma la prevalenza netta della ragione letteraria e retorica su quella filosofica»⁷¹⁶. Se infatti è vero che i trattati della prima metà e della seconda metà del Cinquecento periodo conobbero l'influenza, anche più determinante a livello letterario degli *Asolani* di Pietro Bembo, non è a mio parere possibile affermare, sulla base di quanto detto nel capitolo precedente e di quanto ora in merito alla struttura dialogica ed erudita dei *Dialoghi*, che «l'abbondante fioritura che [...] si estende alle corti settentrionali e fa tutt'uno con la edificazione di una nuova società letteraria, quale è in ultimo definita nel *Cortigiano* del Castiglione, è affatto indipendente da Leone Ebreo, cronologicamente e idealmente»⁷¹⁷. Su un punto ha però perfettamente ragione Dionisotti e merita di essere ripreso: la linea di demarcazione tra la produzione filosofica neoplatonica di Yehudah e quella letteraria sta esattamente in quell'esaurirsi in quest'ultima di un eruditismo finalizzato a una *renovatio antiquorum*, inteso nella prospettiva di un radicale rinnovamento in chiave neoplatonica dell'ordine religioso e sociale, che è invece l'essenza stessa dei *Dialoghi d'amore*, eredi, al pari del neoplatonismo di Cattani, della teologia ficiniana e pichiana.

⁷¹⁵ Lo studioso affermò che i *Dialoghi* non esistettero che in potenza prima della loro stampa: v. Carlo DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, cit.

⁷¹⁶ Carlo DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, cit., p. 420.

⁷¹⁷ *Ibid.*

In questo contesto è interessante il giudizio storico-filosofico, e non linguistico, come si era visto nel secondo capitolo, che dà Benedetto Varchi dei *Dialoghi*. Paul Oskar Kristeller sottolineava l'importanza del passo in questione in relazione al ruolo della filosofia d'amore di Francesco Cattani da Diacceto, in quanto l'affermazione di Varchi «is of some general significance in as much as it characterizes the history of "Platonic love" and the relation between Renaissance Platonism and the old Tuscan poets»⁷¹⁸, riconoscendo quindi in Cattani «a link, although not the only one, in the tradition which connects Varchi himself and his "Accademia Fiorentina" with Ficino and his Academy»⁷¹⁹ e la sua influenza su Varchi «upon [...] one aspect of his work: the vernacular treatises on love»⁷²⁰. Lo stesso potremmo dire del giudizio di Varchi in relazione ai *Dialoghi* di Yehudah e alla loro influenza su quella generazione di letterati. Varchi infatti non esita a definire i *Dialoghi d'amore* addirittura come superiori rispetto alle opere di Bembo, Cattani, Pico e Ficino, pur venendo dopo di loro, per aver trattato così estesamente dell'amore in volgare:

Platone de gl'antichi fu il primo, che non solo favellasse d'amore, e scoprisse i profondi suoi mestirij santamente, ma ne favellasse, e gli scoprisse benchè molte volte oscuramente, con tanta non solo dottrina, ma eloquenza, che egli merita d'essere non pure lodato infinitamente, ma infinitamente ammirato. Dopo Platone infino al tempo de' padri nostri (cosa da non potersi se non con fatica credere) di tanti scrittori così diversi, come di prosa, e tanto nella lingua Greca, e Latina, quanto Toscana, niuno (che sappia io) scrisse d'amore, se non se prima Dante con alcuni antichi, e poi il Petrarca, che seguitasse le vestigia di lui così

⁷¹⁸ Paul O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., p. 327.

⁷¹⁹ *Ibid.*

⁷²⁰ *Ibid.*

altamente impresse; il primo fu M. Marsilio Ficino, il quale nel suo comento sopra il convivio di Platone scrisse tante cose, e tanto dottamente, che io mi conoscessi degno di giudicarlo, affermarei, che egli mostro più dottrina in quel comento, e maggiore lode meritò, che tutti gl'altri insieme fatti non havevano insieme a quel tempo. Doppo il Ficino trattò d'amore il Conte Giovanni pico, chiamato per soprano, e non indegnamente, Fenice, quasi un solo, e non più non Pico, ma Fenice si ritrovasse. E ne trattò in lingua Fiorentina sopra il comento della canzone d'amore di Girolamo Benivieni, così ordinatamente, e dottamente, che ben mostrò, che dotto Filosofo. Al Pico successe M. Francesco de' Catani da Diacceto, il quale nel suo Panegirico, et altrove, dove favellò d'amore, fece chiaro quanto egli nelle cose Platonice fusse a dentro penetrato; nel medesimo tempo, o poco, o dopo, compose i suoi tre libri de gl'asolani M. Pietro Bembo; ne i quali, se la dottrina, la quale ad ogni modo non fu né picciola, né indegna di tanto huovo, avesse all'eloquenza corrisposto, non dubitarei affermare, che la lingua Toscana avesse anch'ella il suo Platone. Ultimamente venne in luce il Dialogo di Filone Hebreo, diviso in tre libri; ne i quali si tratta (ben che alcuna volta oscuramente, o confusamente) così a lungo delle cose d'amore, è così veramente, che io per me lo prepongo a tutti gl'altri, ne si pensi alcuno, che non sappia quello, che san Tommaso, et altri Teologi ne scrissero, ama non posso né raccontare tutti coloro, che scritto n'hanno (come certo vorrei, né tutti lodargli) come forse devrei [...]⁷²¹.

III.3. Filone e Sofia e il problema della sapienza

Il richiamo fin qui costante al *Commentarium in Convivium Platonis de amore* ficiniano non deve però trarre in inganno, inducendoci a pensare che i *Dialoghi*, nella relazione tra Filone e Sofia, filosofica e amorosa, seguano come esempio il

⁷²¹ [Benedetto VARCHI], *La seconda parte delle lezioni di M. Benedetto Varchi nella quale si contengono cinque lezioni d'Amore, Lette da lui pubblicamente nell'Accademia di Fiorenza, e di Padova*, Nuovamente stampate, Con privilegio, In Fiorenza appresso I Giunti MDLXI [1561] pp. 37r-38r

modello dialogico platonico, facendo di Sofia una novella Diotima che con arte maieutica conduce il filosofo Filone, un novello Socrate, sulla via dei misteri d'amore: «l'opera non [...] ha come modello i dialoghi platonici»⁷²². Come scrive anche Angela Guidi, che dimostra l'insufficienza del modello platonico per spiegare la relazione tra i due personaggi dei *Dialoghi*, le «questions posées par le personnage féminin sont [...] des demandes d'éclaircissement, d'élucidation, de précision sur des sujets divers [...]. Sophie expose [...] des doutes (*dubbi*) en priant son amoureux de les résoudre (*solvere*). C'est, en somme, la méthode de la *quaestio* médiévale où l'on pose une question à laquelle on répond par une *solutio*»⁷²³. Guidi suggerisce che si potrebbe rintracciare piuttosto nei *Dialoghi* il modello, invertito, della *Consolatio* di Boezio o dei *Soliloquia* di Agostino, dove il personaggio femminile, in un caso la *Philosophia*, nell'altro la *Ratio*, guida l'interlocutore maschile in un cammino di ricerca filosofica, ruolo nei *Dialoghi* ricoperto, secondo la studiosa, dal personaggio maschile Filone: «Dans les *Dialogues*, en revanche, c'est la figure féminine qui est invitée à gravir les marches à la fois gnoséologiques et ontologiques qui la séparent de la perfection intellectuelle»⁷²⁴. Ad ogni modo, la studiosa mette in luce i limiti di ciascun modello dialogico, quello platonico o quello medievale latino, così come quello del dialogo umanistico di Pietro Bembo, che poggia sulle fonti classiche ciceroniane, o di Giovanni Pontano, come anche quello della tradizione filosofica ebraica medievale, come il *Kuzari* di Yehudah ha-Levi del dodicesimo secolo, o quello dell'apologetica ebraica più tarda⁷²⁵. A mio parere, il limite maggiore nel modello dialogico medievale latino di Boezio o

⁷²² Eugenio CANONE, *Introduzione*, in *Dialoghi*, p. XV.

⁷²³ Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp. 45-46.

⁷²⁴ *Ivi*, p. 58.

⁷²⁵ Per approfondimenti, v. *Ivi*, pp. 43-55.

Agostino credo possa essere rintracciato nel fatto che nel caso boeziano e in quello agostiniano si tratti di una rappresentazione di un dialogo dell'anima con sé stessa. Questo aspetto diventa particolarmente evidente nella ripresa di questo modello boeziano-agostiniano nel *Secretum* di Petrarca, opera che tuttavia ha il merito di influenzare lo stesso modello dialogico dell'Quattrocento. Infatti, come scrive Vilã-Cha, ripercorrendo la storia del dialogo dall'antichità al Cinquecento, rispetto al modello agostiniano o scolastico, il *Secretum* di Petrarca anticipa la critica del "principio di autorità"⁷²⁶ introducendo, di fianco all'autorità e alla ragione, il principio esperienziale, contro cui le stesse autorità e la stessa *ratio* devono confrontarsi:

*Petrarca adds experience as a third element to contend with the new principle seems to be that the divorce of doctrine from experience simply renders invalid any system of teaching. According to Petrarca, the function of the dialogue lies, thus, in the confrontation of diverse viewpoints as a method for seeking higher truths. [...] In this sense, the Secretum anticipates the relativity and freedom of discussion that is going to predominate in the humanist dialogues of the Quattrocento*⁷²⁷.

Nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, nell'*oratio* VI, come nell'originale *Simposio*, a cui l'esperienza dialogica di Agostino e Boezio in fondo rimandano, Diotima, «fatidica muliere, diuino afflata spiritu»⁷²⁸, guida Socrate sui gradini della conoscenza amorosa. In questo senso, come nota Guidi, dunque Sofia

⁷²⁶ Non a caso infatti, nella offensiva di stampo morale e religiosa mossa da Petrarca contro Aristotele Luca Bianchi ha individuato l'origine dello sviluppo dell'attitudine critica rinascimentale verso il Filosofo e le radici quindi della critica del "principio di autorità": v. Luca BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Poligrafo, 2003, pp. 101-124.

⁷²⁷

⁷²⁸ Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio VI, I*, p. 127.

non può essere la *Ratio* o la *Philosophia* agostiniana o boeziana che guida in un percorso di ascesa sapienziale né la Diotima socratica del *Commentarium* o del Platone del *Convivium*, opera che nella traduzione latina di Ficino è ben conosciuta, come approfondirò in seguito, da Yehudah. Eppure, nella prospettiva ermeneutica dei *Dialoghi* proposta da Angela Guidi, Sofia, il cui nome parlante non può essere ignorato, incarna comunque un certo tipo di sapienza, divenendo immagine della filosofia pagana in generale, cioè di un sapere razionale umano e perciò limitato, che esercita la propria assertività attraverso il dubbio e le interrogazioni, in opposizione alla figura di Filone, il maestro e sapiente ebreo, che impersona quel sapere di discendenza divina, teologico, la vera e ultima sapienza, quella salomonica. La studiosa infatti ritiene che dietro la scelta del nome di Filone si celi un chiaro intento teoretico da parte di Yehudah. Infatti, secondo l'ipotesi interpretativa dell'opera di Yehudah avanzata da Guidi, nel personaggio maschile dei *Dialoghi*, Filone, non mancherebbero i riferimenti, in virtù del nome stesso del personaggio una volta tradotto in ebraico, a Filone Alessandrino, che, al pari del Filone personaggio dei *Dialoghi*, sarebbe al contempo platonico e mosaico, e quindi a Salomone. Aspetti questi che fanno del Filone dei *Dialoghi* all'interno della dialettica dei *Dialoghi* stessi, secondo l'ipotesi ermeneutica avanzata da Guidi, l'immagine della sapienza salomonica o teologica e quindi di un rapporto privilegiato con il divino. Tali sfumature salomoniche del personaggio maschile dei *Dialoghi*, come le definisce la studiosa, sarebbero state messe in luce per la prima volta dai lettori dei *Dialoghi* di fede e cultura ebraica della seconda metà del sedicesimo secolo, quali Azariah de' Rossi e Yosef Solomon del Medigo, che, congiuntamente ai *Dialoghi* riscoprirono l'opera di Filone d'Alessandria. Ma qual

è il nesso tra il Filone storico, e dunque il Filone dei *Dialoghi*, e Salomone? Il Filone dei *Dialoghi* è tradotto rispettivamente dai due pensatori con *Yedidyah* e *yadid*. *Yadid* è il nome con cui Yosef Solomon del Medigo traduce Filone in una lettera indirizzata a Zerah ben Natan de Troki in cui parla dell'opera di Yehudah⁷²⁹ ed è un termine biblico carico teologicamente – nota Guidi – perché è utilizzato per descrivere la stessa Israele come popolo prediletto appunto da Dio. *Yedidyah* invece è un nome proprio, uno dei tanti attribuiti a Salomone dalla tradizione biblica e in cui risuona, ancora una volta, l'aspetto dell'essere amato o prediletto da Dio. Il nome *Yedidyah* compare ancora una volta, molto più tardi, con Azariah de' Rossi, che fu il primo a sceglierlo per tradurre il nome di Filone dei *Dialoghi* in riferimento a Filone d'Alessandria. Questa traduzione per Guidi pone in evidenza una somiglianza tra il Filone storico e Salomone e insiste sull'idea di un rapporto privilegiato con il divino e con la sapienza che da Dio deriva, cioè con quella vera sapienza che è altro non è che la *hokhmah* ebraica⁷³⁰.

In questo contesto, Guidi ricorda la disputa medioevale, in realtà limitata, circa l'attribuzione ora a Filone d'Alessandria ora a Salomone del libro della *Sapienza*, discussione che secondo la studiosa ha influenzato nella scelta del nome e del suo significato implicito Yehudah per il suo personaggio maschile. La discussione sull'attribuzione del testo in effetti appare, come dimostra la stessa studiosa, nel *Shir ha-ma'alot le-Shelomoh* (*Cantico delle ascensioni*) di Yoḥanan Alemanno, che si basa sull'autorità di Nahmanide, attribuendo a Salomone un libro della *Sapienza*

⁷²⁹ V. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp. 126-127. La lettera si trova a pagina 21 del *Melo hofnajim* di Yosef Solomon del Medigo (1591-1655) nell'edizione di Abraham Geiger.

⁷³⁰ Per approfondimenti, v. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp.125-140; ID., *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique*, cit.; ID., *Chokhmà e filosofia: i Dialoghi d'amore di Yehudà Abravanel nella cultura del rinascimento*, cit. e ID., *Sofia e i suoi dubbi: l'immagine della filosofia nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit.

che chiama *Hokhmah Rabbati*. La studiosa osserva che la quesitone riappare anche in Giovanni Pico, che nel proemio all'*Heptaplus*, scrive, introducendo la stratificazione di significazioni del *Pentateuco*, afferma: «Extat apud Hebraeos, Salomonis illiu cognomento sapientissimi, liber cui *Sapientia* titulus, non qui nunc in manibu est, Philonis opus, sed alter, hierosolyma quam vocant secretiore lingua compositus, in quo vir, naturae rerum sicuti putatur interpres, omnem se illiusmodi disciplinam fatetur de Mosaicae legis penetralibus accepisse»⁷³¹. Le due opere furono composte, ricordo, nei medesimi anni, quando Alemanno tornò a Firenze nel 1488 e conobbe il Conte di Concordia. In merito al passo picchiano sopracitato, Fabrizio Lelli, in relazione all'ideazione di una *prisca theologia* ebraica da parte di Alemanno, osserva che «Alemanno could compare his view with that expressed by Pico in the introduction to *Heptaplus*»⁷³². Tornando ai *Dialoghi*, nonostante la contemporaneità di Alemanno e Pico rispetto a Yehudah, bisogna però notare due particolari non secondari: il problema dell'attribuzione del testo della *Sapienza* in realtà non compare mai nei *Dialoghi d'amore* e nemmeno quello dell'esistenza di più libri della *Sapienza*, ma soprattutto Yehudah, nel citare i libri attribuiti al re Salomone, si limita a riferirsi soltanto al *Cantico dei Cantici* e ai *Proverbi*, da cui attinge per parlare anche della Sapienza come entità con cui Dio creò il mondo. È infatti dal libro dei *Proverbi* 8, 22-31 in cui l'autore del testo, per tradizione identificato in Salomone, parla della Sapienza, che interviene qui in prima persona, affermando di essere stata creata dal principio, dall'eternità, prima di ogni altra opera divina. Inoltre ogni riferimento linguistico ebraico a Filone Alessandrino nei

⁷³¹ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, cit., p. 170.

⁷³² Fabrizio LELLI, “*Prisca Philosophia*” and “*Docta Religio*”: *The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought*, in «The Jewish Quarterly Review» 91 (2000), n. 1-2, p. 59.

Dialoghi sembrerebbe anacronistico rispetto all'opera stessa di Abarbanel, in quanto le opere di Filone vennero riscoperte più tardi nella tradizione di pensiero ebraico, proprio con Azariah de' Rossi, nella seconda metà del Cinquecento.

Un'ulteriore sfumatura sapienziale di carattere salomonico nel Filone dei *Dialoghi* si nasconderebbe, secondo Guidi, anche nel richiamo del suo nome ebraico *yadid-Yedidyah* alla tradizione qabbalistica e al nome di Dio *Yah*, associato nell'albero delle *sefirot*, le strutture archetipe della realtà, alla seconda *sefirah*, cioè appunto *Hokhmah*. Tuttavia, Guidi nota che più propriamente la tradizione qabbalistica riconosce nella sapienza di Salomone una rappresentazione di una piccola *hokhmah*, identificata con l'ultima e decima *sefirah*, *Malkhut (Regno)*⁷³³, riconosciuta, al pari della terza *sefirah*, *Binah (Intelligenza)*, come *Shekinah*, cioè come l'aspetto femminile della Divinità in una prospettiva qabbalistica in cui il rapporto con il divino è descritto eroticamente in termini ierogamici⁷³⁴. Sui rimandi qabbalistici bisogna ad ogni modo prestare cautela, in quanto nel testo dei *Dialoghi* vi è un unico riferimento chiaro a una sola teoria qabbalistica, quella dei cicli cosmici, che interessò ampiamente molti contemporanei cristiani di Yehudah, tra cui certamente Giovanni Pico, Yoḥanan Alemanno e lo stesso padre di Yehudah, Yizḥaq⁷³⁵. Per questo motivo, non stupisce che Yehudah esponga la propria

⁷³³ Per approfondimenti, v. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., pp.125-140, ID., *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique*, cit.; ID., *Chokhmà e filosofia: i Dialoghi d'amore di Yehudà Abravanel nella cultura del rinascimento*, cit., ID., *Sofia e i suoi dubbi: l'immagine della filosofia nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit.

⁷³⁴ Sull'aspetto femminile della Divinità, v. Gershom SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di Guido RUSSO, Torino, Einaudi, 2008⁶ (ed. or. *Major trends in Jewish mysticism*, Yerushalayim, Schocken Publishing House, 1941) e Moshe IDEL, *Eros e Qabbalah*, cit.

⁷³⁵ Per approfondimenti v. Brian OGREN, *La questione dei cicli cosmici nella produzione pugliese di Yisḥaq Abravanel*, cit. e ID., *The beginning of the world in Renaissance Jewish thought: Ma'aseh bereshit in Italian Jewish philosophy and kabbalah, 1492-1535*, Leiden-Boston, Brill, 2016. V. anche Moshe IDEL, *Meqorot dimmui ha-ma'egal be-Sefer ha-Vikuaḥ 'al ha-'ahava*, in «Iyyun» 28 (1978), pp. 156-166 e ID., *Eros e Qabbalah*, cit., pp. 479-490.

opinione in merito, in quanto, già nella sua *Telunah 'al-ha-zeman*, il giovane Abarbanel non esitava a dimostrarsi pronto a discutere con i suoi contemporanei degli argomenti più attuali⁷³⁶.

In realtà, Angela Guidi sembra adottare una prospettiva, nell'interpretare il nome di Filone, ripresa da un suggerimento di lettura di Santino Caramella, che nel nome di Filone già leggeva lo *Yedidyah* di Filone di Alessandria, secondo la lettura che a sua volta ne faceva Hiram Peri (Heinz Pfluam), pur sempre sulla base della traduzione ebraica del nome di Yosef Solomon del Medigo. Caramella ne sottolineava però l'aspetto dell'essere *yadid*, che letteralmente significa *amico* o *amato*, da cui il nome *Yedidyah*, *amico di Dio*. Tuttavia, ritengo che ci si debba concentrare piuttosto che su Filone d'Alessandria, poiché risulta difficile un richiamo storico a Filone Alessandrino per l'epoca, sul significato del nome in sé di Filone che, come nel corrispettivo ebraico corrisponde a quel *Yedidyah-yadid*, così in italiano e in latino mantiene il suo legame con la radice greca di φιλία, *amicizia*, *amore* appunto. Caramella infatti prosegue, elaborando infine un modello interpretativo per i due personaggi diverso da quello di Guidi, mettendo l'accento proprio sulla valenza amicale con il divino del nome Filone, come si ritrova anche in alcuni personaggi bruniani: «Yedidyah, che vuol dire “amico di Dio”: e così il Filone dell'Abarbanel non è soltanto “l'amante”, ma corrisponde esattamente al Teofilo e Filoteo del Bruno»⁷³⁷. Dunque Filone è l'amante, l'amico di Dio ed è dunque il vero filosofo, colui che non può che ricercare e amare Sofia che, per Caramella, inversamente da Guidi, non può che essere «“la sapienza”, né solo la

⁷³⁶ Cfr. *supra* capitolo I.

⁷³⁷ Santino CAMELLA, *Nota*, cit., pp. 445.

sapienza greca, ma la sapienza dello gnosticismo giudaico, e prima di tutto la sapienza salomonica, perché il suo compito principale è di dubitare»⁷³⁸. Pertanto, per lo studioso Filone rappresenterebbe, alla pari del Filoteo e del Teofilo per Bruno, le idee dell'autore stesso dei *Dialoghi*. Su questo punto si può dissentire, perché l'essenza stessa dei *Dialoghi d'amore* risiede nella drammaticità del dialogo, come già notato da Anthony Perry, per cui l'opinione dell'autore difficilmente può essere ridotta alla sola prospettiva del personaggio maschile: «Leone Ebreo seems to be suggesting either that his own views are not the privilege of either party alone, or, at the very least, that the dialogical form is not of mere expository importance: it is a method of philosophical discovery, of the transformation of learning into understanding»⁷³⁹. La lettura che Caramella dà di Sofia e di quel nome così importante che il personaggio porta diventa dunque spunto per un'ulteriore riflessione.

III.4. Filone e Sofia e la questione della loro ebraicità

Dunque, nella prospettiva ermeneutica di Caramella, Sofia rimane un personaggio la cui cultura e fede ebraica non sono messe in alcun modo in discussione, punto fondamentale a mio parere per comprendere il fondamento teoretico o il contesto teoretico in cui si iscrivono i *Dialoghi d'amore* e quindi il fine stesso dell'opera. Di opposta opinione è invece Guidi che, come ho accennato, fa di Sofia l'immagine

⁷³⁸ *Ibid.*

⁷³⁹ Anthony PERRY, *Dialogue and Doctrine in Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «PMLA» 88 (1973), n. 5, p. 1175.

del sapere straniero, pagano, della filosofia in quanto sapere razionale e umana. Un'interpretazione che si basa principalmente sulla negazione della ebraicità del personaggio, un'ebraicità che tuttavia ritengo non sia mai messa in dubbio dall'autore dei *Dialoghi*. Particolarmente stringente in questo contesto è infatti una battuta di Sofia che si inserisce nel dibattito sulla creazione *ex nihilo* del terzo dialogo, nella quale la discepola conferma chiaramente la sua appartenenza a coloro che credono nella legge mosaica:

*SOFIA. Non senza forza par che sieno queste ragioni del peripatetico, massimamente le teologali, de la natura eterna de l'opifice divino e del fine di sua volontaria produzione. Che diranno i Platonici, e noi tutti che crediamo la sacra legge mosaica, che pone la creazione di tutte le cose di nulla in principio di tempo?*⁷⁴⁰

Tuttavia, secondo Guidi, la dichiarazione di Sofia dell'essere parte di quel *noi tutti che crediamo la sacra legge mosaica* non implica l'appartenenza al credo ebraico della discepola. Procediamo per gradi. Guidi innanzitutto propone una distinzione, che opererebbe lo stesso Yehudah, tra i *fideli* da un lato e *tutti quelli che credono la sacra legge di Moises* dall'altro. Secondo la studiosa, il primo gruppo, quello dei *fideli*, comprenderebbe, ma non corrisponderebbe al secondo, più specifico, di *tutti quelli che credono la sacra legge di Moises*, che caratterizzerebbe propriamente ed esclusivamente coloro che appunto appartengono al credo ebraico. Questa distinzione rintracciata da Guidi è collocata nel medesimo contesto in cui Sofia afferma di esser parte di quel *noi tutti che crediamo la sacra legge mosaica* ed è fatta dichiarare dall'autore dei *Dialoghi* a Filone. La studiosa identifica quindi in

⁷⁴⁰ *Dialoghi*, p. 226.

quei *fideli* coloro che, rifiutando la dottrina dell'eternità del mondo di matrice aristotelica, appartengono genericamente a un qualunque credo dottrinale e possono esser perciò indistintamente sia ebrei che cristiani. Se leggiamo il passo in questione, vediamo:

SOFIA. E che differenza sarebbe dunque fra Dio e 'l mondo, se ambidui fussero ab eterno?

FILONE. La differenza fra loro restarebbe pur grande, perché ab eterno Dio sarebbe stato produttore e ab eterno il mondo sarebbe stato prodotto, l'uno causa eterna e l'altro effetto eterno. Ma li fideli, e tutti quelli che credono la sacra legge di Moises, tengono che 'l mondo fusse, non ab eterno prodotto, anzi di nulla creato in principio temporale [...]⁷⁴¹.

Tuttavia, se una differenza sussiste tra la categoria dei *fideli* e quella di *tutti quelli che credono la sacra legge di Moises*, allora la dichiarazione di Sofia, che recita chiaramente *noi tutti che crediamo la sacra legge mosaica*, quindi usando l'espressione relativa al secondo gruppo, quello specifico, che identificherebbe per Guidi stessa i credenti ebrei, dovrebbe essere letta nei termini di appartenenza al credo ebraico, in base a quella stessa distinzione tra le due espressioni. Guidi però afferma il contrario, cioè che, pur essendo i *fideli* un gruppo generico di monoteisti e *tutti quelli che credono la sacra legge di Moises* gli uomini di fede ebraica, Sofia, anche se si serve dell'espressione *noi tutti che crediamo la sacra legge mosaica*, che rimanderebbe al secondo gruppo, quello dei fedeli ebrei, identifica attraverso il *noi tutti* in realtà non più soltanto gli uomini di fede ebraica, ma generalmente tutti coloro che poggiano il loro credo sul *Deuteronomio*. Così Guidi deduce che Sofia non è di fede ebraica e per tale motivo non può rappresentare la sapienza teologale,

⁷⁴¹ *Ivi*, p. 223.

quanto piuttosto un sapere straniero, quello greco-cristiano: «l'expression “noi tutti” (nous tous) qu'elle utilise semble davantage faire référence à tous les croyants qui fondent sur le texte biblique leur refus de la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde»⁷⁴². Tuttavia, ritengo che la studiosa qui non consideri che ugualmente come si può avvertire un senso di generalità religiosa in quel *noi tutti che crediamo la sacra legge mosaica*, ugualmente lo si dovrebbe ritrovare nell'espressione di Filone, *tutti quelli che credono la sacra legge di Moises*, che invece per Guidi identifica specificatamente gli uomini di fede ebraica.

Inoltre, se per Guidi la categoria dei *fedeli* indica generalmente gli uomini di fede, ma non gli uomini di fede ebraica, allora dovremmo dubitare altrettanto dell'ebraicità del personaggio maschile, di Filone, che più volte si riferisce a sé stesso come parte non di *tutti quelli che credono la sacra legge di Moises*, ma dei credenti in generale, dei *fedeli*. In più Filone infatti utilizza per ben due volte il *noi*, da Guidi incriminato nell'affermazione di Sofia, accostato alla sola parola *fedeli*:

*FILONE. Li dui primi generati da Dio ne la creazione del mondo, cioè l'intelletto primo, nel qual tutte le idee del sommo artifice, o vero somma sapienza, risplendono, il quale è padre formatore e generatore del mondo; e il caos ombroso de l'ombra di tutte le idee, che contiene tutte l'essenzie di quelle, il quale è madre del mondo[...]. [...]e se 'l mondo e ambi li suoi parenti son creati in principio temporale, come noi fedeli crediamo, questi tre primi amori nacquero adunque nel principio de la creazione successivamente [...]*⁷⁴³.

E ancora possiamo leggere:

⁷⁴² Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit., p. 84.

⁷⁴³ *Dialoghi*, p. 245.

FILONE. Il tempo secondo i filosofi è infinito, né ebbe principio né avrà mai fine, ben che noi fedeli teniamo il contrario [...]»⁷⁴⁴.

Al di là di quella che potrebbe semplicemente essere un'ambiguità terminologica di Yehudah, ambiguità che spesso caratterizza anche altri vocaboli nel corso dei *Dialoghi* e che si ritrova anche in altri autori del periodo, se vogliamo ammettere che Yehudah distingue tra i due gruppi, categorie che sembrano di fatto sussistere quando Filone afferma che «li fedeli, e tutti quelli che credono la sacra legge di Moises, tengono che 'l mondo fusse [...] di nulla creato in principio temporale [...]»⁷⁴⁵, bisogna, per comprendere fino in fondo la differenziazione operata dall'autore dei *Dialoghi*, leggere quanto segue del passo. Filone infatti prosegue il discorso parlando del *divino Platone* e della sua opinione circa la creazione del mondo, che ammette la creazione da una materia coeterna a Dio. A suo parere la teoria fu mal intesa persino dagli stessi platonici e da Plotino *in primis* perché in realtà l'opinione del filosofo ateniese concorda perfettamente con l'insegnamento della fede della *creatio ex nihilo*. A questo punto, se leggiamo dunque tutto il brano, ritengo che sia piuttosto evidente che nell'espressione *tutti quelli che credono la sacra legge di Moises* di cui parla Filone non ricadono affatto, come invece suggerisce Guidi, gli uomini di fede ebraica, che sono da identificarsi piuttosto nei *fedeli*, quanto coloro che concordano con l'insegnamento di Mosè sebbene per via filosofica. Questo è appunto il caso di Platone e di coloro che seguono la sua teologale sapienza rettamente interpretata: «alcuni de' filosofi par che sentino questo, de' quali è il divino Platone»⁷⁴⁶. Alla luce di quanto detto, dunque,

⁷⁴⁴ *Ivi*, p. 253.

⁷⁴⁵ *Ivi*, p. 223.

⁷⁴⁶ *Ivi*, p. 223.

rileggendo la battuta intera di Filone, l'inversione rispetto alla tesi di Guidi nella distinzione tra i *fideli* e *tutti quelli che credono la sacra legge di Moises* che propongo mi sembra piuttosto chiara:

SOFIA. E che differenza sarebbe dunque fra Dio e 'l mondo, se ambidui fussero ab eterno?

FILONE. La differenza fra loro restarebbe pur grande, perché ab eterno Dio sarebbe stato produttore e ab eterno il mondo sarebbe stato prodotto, l'uno causa eterna e l'altro effetto eterno. Ma li fideli, e tutti quelli che credono la sacra legge di Moises, tengono che 'l mondo fusse, non ab eterno prodotto, anzi di nulla creato in principio temporale e ancora alcuni de' filosofi par che sentino questo, de' quali è il divino Platone, che nel Timeo pone il mondo essere fatto e genito da Dio, prodotto del caos, che è la materia confusa, del quale le cose son generate. È ben vero che lui fa il caos (di che le cose son fatte) eterno, cioè eternalmente prodotto da Dio; la qual cosa non tengono li fideli: perché loro tengono che fino a l'ora de la creazione solo Dio fosse in essere, senza mondo e senza caos, e che l'onnipotenzia di Dio di nulla tutte le cose in principio di tempo abbi prodotto, ché in effetto non par già chiaramente in Moises ch'el ponga materia coeterna a Dio⁷⁴⁷.

Pochi passi dopo, a conferma dell'inversione categoriale rispetto all'argomentazione di Guidi, Filone, rispondendo a Sofia, illustra la corrispondenza tra Platone e Mosè e soprattutto afferma che il primo si occupò delle *res divinae*, quale il problema della creazione, ma le rivestì di ragione filosofica. In questa spiegazione Filone ammette infatti che per essere dei buoni credenti, dei *fideli* appunto, basta credere, perché la fede non abbisogna della ragione, ma che per essere invece dei buoni filosofi, cioè dei veri sapienti, è necessario che la ragione

⁷⁴⁷ *Ivi*, pp. 223-224.

filosofica accompagni la fede. In questo senso dunque, Platone può essere annoverato tra *tutti quelli che credono la sacra legge di Moises*:

SOFIA. [...] ma che li mette il porre il caos eterno, poi che l'onnipotenza di Dio il può far di nulla, e di lui tutto il mondo, come noi diciamo?

FILONE. Sì, che ne basta che la fede non sia offesa da la ragione, ché non aviamo bisogno di mostrarla, perché allor scienza sarebbe e non fé, e basta credere fermamente quel che la ragion non reprove. La materia prima, che fece Platone eterna, fu per porre la creazione mosaica non nuda di ragione filosofica, perché lui volse essere e parere più presto filosofo che credulo de la Legge⁷⁴⁸.

Dunque, i *fideli*, tra i quali si conta Filone stesso, sono i praticanti del culto, coloro che credono nella legge mosaica *tout court*, mentre coloro che poggiano i loro fondamenti razionali, indipendentemente dal loro credo, sulla legge mosaica, cioè *tutti quelli che credono la sacra legge di Moises*, sono i filosofi, quei sapienti che non possono fermarsi alla credulità della legge, ma che, aspirando al divino, adesso si ricongiungono, conoscendone gli arcana, divini e naturali, in un percorso che non può ridursi al solo fideismo, ma che disseti e nutra ogni desiderio di verità e di sapienza. Questa prospettiva fa non solo *pia* la loro *philosophia*, ma soprattutto *docta*, razionale – e quindi naturale e universale – la *religio*, designando l'avvento «of golden, Platonic ingenia who would unite in themselves the offices of philosophers, priests and rulers»⁷⁴⁹. Come infatti già scriveva Ficino nel proemio ai suoi *Commentaria Platonis* rivolto a Lorenzo il Magnifico:

⁷⁴⁸ *Ivi*, p. 227.

⁷⁴⁹ Michael J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, cit., p. 13

Sophia magnanime Laurenti, quae solo Iovis capite nata, ab initio cum eo erat cuncta componens patrem imitans, ipsa quoque filiam solo capite peperit, Philosophiam nomine, cuius deliciae forent, esse cum filijs hominum. Hanc igitur in terra quondam per varias gentes peregrinantem excellentiora passim admirabantur ingenia. Quorum in numero Plato noster non solum admiratus est illam: sed et primus, et solus ad summum excoluit. Huic enim ille primus tanquam sacrae sacerdotia cinxit tempora mitra: praeterea peplum induit, quod Augustam filiam Minervae decet: caput etiam manusque et pedes suaviter redolentibus illinivit [illinēvit] unguentis⁷⁵⁰.

Una distinzione, quella tra coloro che semplicemente credono e quelli che invece credono razionalmente, che torna in una occasione diversa all'interno nel secondo dialogo, quando Filone spiega a Sofia l'esegesi mitopoietica della mitologia pagana. In questo contesto, l'ultimo e più profondo senso ermeneutico attribuito al mito antico è quello che può essere disvelato da coloro che non possono essere sazi della superficialità della narrazione mitica *tout court*, contrariamente ai semplici fedeli, ma che, indagandone la profondità, ne riscoprono quel *profondissimus sensus*, il midollo, l'essenza delle cose e quindi l'ultimo Vero, i misteri di Dio e della natura:

La quarta e ultima, è perché con un medesimo cibo potessero dar mangiare a diversi convitati cose di diversi sapori: perché le menti basse possono solamente pigliare degli poemi l'istoria con l'ornamento del verso e la sua melodia; l'altre più alte mangiano, oltr'a questo, del senso morale; e altre poi più elevate posson mangiare, oltr'a questo, del cibo allegorico, non sol di filosofia naturale, come ancora d'astrologia e di teologia⁷⁵¹.

⁷⁵⁰ [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini in Commentaria Platonis: Ad Laurentium Medicem [...] Proemium*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1129.

⁷⁵¹ *Ivi*, p. 97.

La distinzione tra *fideli e tutti quelli che credono la sacra legge di Moises* sembra rispondere a quindi quell'elitismo di fondo che si scontra al contempo con la necessità di rendere fruibili i misteri d'amore a tutte quelle menti sottili, ai *peritioribus*, quale è, nella relazione tra Filone e Sofia, la stessa Sofia, in una tensione drammatica tra essoterismo ed esoterismo, che già ho rintracciato nel precedente capitolo in Marsilio Ficino, Giovanni Pico e Francesco Cattani da Diacceto. Esplicativa in questa direzione è ancora una volta l'apertura del proemio ai *Commentaria Platonis* di Marsilio Ficino:

Divina providentia, fortiter attingens omnia, suaviterque disponens magnanime Laurenti, statuit religionem sanctam non solum prophetis et Sibyllis, sacrisque armare doctoribus, verum etiam via quadam, elegantique Philosophia singulariter exornare: ut ipsa pietas omnium origo bonorum, tam secunda tandem inter omnes sapientiae, et eloquentiae professores incederet, quam tuta penes domesticos conquiescit. Oportebat enim religionem (quae unica est ad felicitatem via) non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus communem fore. Qua quidem duce omnes ad beatitudinem, cuius gratia nati sumus, et ad quem consequendam communi studio laboramus facilius tutiusque pervenire possimus. Itaque Deus omnipotens, statutis temporibus divinum Platonis animum ab alto dimisit, vita, ingenio eloquioque mirabili, religionem sacram apud omnes gentes illustraturum⁷⁵².

Tornando ai *Dialoghi*, come ricorda infatti Filone a Sofia, il suo buon ingegno, per riprendere un termine ficiniano, deve essere istruito, deve diventare sapiente, cioè deve incamminarsi su quella strada di riavvicinamento a Dio, assecondando sì un

⁷⁵² [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini in Commentaria Platonis: Ad Laurentium Medicem [...] Proemium*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1128.

appetitus ingenuus, ma anche purgando attraverso una disciplina razionale quella *ratio*, quel *naturale lumen*, per usare la terminologia ficiniana⁷⁵³. In altre parole, è necessario che «l'anima usi il suo "lume sovranaturale" e sia quindi mossa proprio dall' "inquisitio" della propria luce a recuperare la luce divina»⁷⁵⁴ e ripiegandosi in sé stessa a convertirsi in Dio:

*Nam Plato noster antequam divina fundat oracula, ne sacra prophanis communia fiant, audientium animos triplici paulatim ad summum calle perducit, purgatione, resolutione, conversione. Quamobrem multa leguntur apud Platonem, ad purgandos perturbationibus animos pertinentia: plura rursum ad solvendas mentes a sensibus. Plurima etiam ad convertendas, tum in seipsas, tum in Deum omnium autorem, in quem veluti solem rite conversae, optatis inde veritatis radijs feliciter illustrentur*⁷⁵⁵.

⁷⁵³ Mi riferisco qui alla distinzione dell'*Oratio IV, caput IV Quod anima creata est duobus ornata luminibus et quare in corpus descendit* del *Commentarium in Convivium Platonis de amore* di Ficino: «Porro anima statim ex deo nata, naturali quodam instinctu in eum, parentem suum, convertitur, quemadmodum ignis in terra superiorum ubi genitus confestim nature impetu ad superiora dirigitur. Conuersa in eum, eius radiis illustratur. Sed primus hic fulgor in anime substantia per se prius informi receptus, fit obscurior, atque ad illius tractus capacitatem proprius ipsi et naturalis euadit. Ideoque per eum utpote sibi equalem se ipsam, et que infra se sunt, id est, corpora omnia, anima uidet quidem, deum vero et alia superiora non uidet. Sed per primam hanc scintillam deo facta propinquior, aliud iterum clarius accipit lumen quo etiam superna cognoscat. Lumen igitur habet geminum. Naturale alterum siue ingenuum, diuinum alterum et infusum. Quibus una coniunctis ceu duabus alis per sublimem peruolare ualeat regionem. Ac si diuino illo semper uteretur, semper diuinis hereret, terra rationalibus esset animalibus vacua.

Ceterum diuina prouidentia decretum est, ut anima sui ipsius sit domina possitque tum utroque simul lumine uti, tum altero. Hinc fit ut, natura duce, ad proprium sui lumen conuersa pretermisso diuino seipsam uiresque suas que ad fabricam corporis spectant, animaduertat cupiatque uires huiusmodi in fabricandis corporibus exequi. Hac, ut aiunt, cupiditate grauata descendit in corpus, ubi generandi, mouendi et sentiendi uires exercet suaque presentia terram, infimam mundi sedem, exornat. Que ideo ratione carere non debuit, nequa pars mundi esset rationalium uiuentium presentia destituta, quemadmodum et illius auctor, ad cuius similitudinem mundus factus est, totus est ratio. Cecidit autem animus noster in corpus, cum, pretermisso diuino, solo suo usus est lumine ac se ipso cepit esse contentus. Solus deus cui deest nihil, supra quem nihil est, se ipso contentus, permanet, sibi sufficiens. Quapropter deo se parem fecit tunc animus cum se solo uoluit esse contentus, quasi non minus quam deus sibi ipsi sufficeret» (Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio IV, IV*, pp. 73-75).

⁷⁵⁴ Cesare VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988, p. 95.

⁷⁵⁵ [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini in Commentaria Platonis: Ad Laurentium Medicem [...] Proemium*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1128.

Così dunque Filone ammonisce Sofia nel primo dialogo: «Poiché hai sottile ingegno, procura di farlo sapiente»⁷⁵⁶.

Per tornare al problema dell'identificazione dei ruoli dei due personaggi sulla scena dialogica messa in atto da Yehudah, visto che Filone si dichiara come parte di quel *noi fideli*, mentre Sofia parla di sé soltanto come parte di un *noi tutti che crediamo la legge mosaica* alla stregua di un Platone, che non è di fede ebraica, allora potrebbe risultare corretto l'interpretazione di Angela Guidi, sebbene a categorie inverse – poiché Guidi inserisce Sofia tra i *fideli* facendone la categoria dei non ebrei –, che fa di Filone il sapiente ebreo e di Sofia la rappresentazione della filosofia straniera. Tuttavia, si è visto che Filone spiega a Sofia la coincidenza di quella filosofia platonica che, come scriveva già Ficino, è cinta dalla sacra corona della fede, perché Platone «*primus tanquam sacrae sacerdotia cinxit tempora mitra*»⁷⁵⁷. Quindi già così verrebbe meno da un lato la contraddittorietà e l'irriducibilità del pensiero filosofico rispetto alla fede, dall'altro quella tra i dei due personaggi dell'interpretazione di Guidi, quello salomonico di Filone e quello straniero di Sofia, il cui dialogo corrisponderebbe, secondo la studiosa, al modello biblico dell'incontro del re Salomone con la regina di Saba. In realtà, credo che la questione dell'ebraicità dei due personaggi e in particolare di Sofia sia più complessa, meritando un'analisi ancora più dettagliata di alcuni passi di quella finora condotta che ci porterà a considerare Sofia, piuttosto che come la sapienza filosofica, come una *fidele* sulla strada della conoscenza filosofica alla pari di Filone. Infatti, dibattendo del problema della creazione, così caro a Yehudah tale

⁷⁵⁶ *Dialoghi*, p. 25.

⁷⁵⁷ [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini in Commentaria Platonis: Ad Laurentium Medicem [...] Proemium*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1129.

da dire di avere una conoscenza superiore in questa materia rispetto ai suoi contemporanei nella sua *Telunah al ha-Zeman*, Sofia dichiara, in un'affermazione che sembrerebbe annoverala tra i *fideli* ebrei piuttosto che solo tra coloro che accettano la legge mosaica, cioè tra *tutti quelli che credono la sacra legge di Moises*, ciò che potremmo definire una *reductio ad Moysem* di Platone. In altre parole Sofia ammette di aver compreso l'insegnamento del *fidele* Filone come una dimostrazione della superiorità della fede mosaica rispetto alla quale la filosofia platonica è ricondotta o sussunta e che in virtù proprio della sua riducibilità all'insegnamento di Mosè può essere accettata anche da chi è *fidele* senza offendere la religione. Così infatti afferma Sofia rivolgendosi a Filone: «Mi piace vederti fare Platone mosaico e del numero de' cabalisti»⁷⁵⁸. Il passo, molto celebre, è stato usato da molti interpreti, come Moshe Idel, Aaron Hughes, Arthur Lesley, ma anche da Angela Guidi, per confermare la prospettiva di una necessità di giudaizzare la filosofia platonica per accettarla all'intero del pensiero ebraico, dimostrando così al contempo la primarietà e l'originarietà della legge di Mosè in aperta polemica con i contemporanei cristiani. Particolarmente forte è il giudizio di Lesley in tal merito:

Platonism, especially combined with Christian Cabalism, could be a potent challenge to weak, vulnerable Jewish communities, which were not intellectually unified or fortified for the challenge of the times. Plato could become important for Jewish thinkers once Christians began using his thought against the Jews. [...] Jews could respond to the challenge of Christianity that was reinforced by Plato and Cabala in two ways: by rejecting Plato and Cabala and consequently Christianity; or by making Plato and Cabala serve Judaism instead. The first response, of course, is

⁷⁵⁸ Ivi, p. 238.

*characteristic of Elijah del Medigo, and the second of, Yehudah Abravanel, in the Dialoghi d'amore*⁷⁵⁹.

A tal proposito, Abraham Melamed ricorre a un focus più sottile. Piuttosto che parlare in termini di riduzione, Melamed sostiene l'impossibilità per un pensatore ebraico di rendere autonoma rispetto alla *Torah* e alla legge mosaica una tradizione di sapere quale quella filosofica, sia essa quella aristotelica nel periodo medievale o quella platonica durante i secoli del Rinascimento: «Christian scholars such as Ficino and Pico asserted that the Hermetic tradition was independent and parallel to the Judeo-Christian tradition. Jewish scholars, on the other hand, could not even envision such a possibility. For them the Torah is the one and only true tradition. It was thus essential for them to prove that Plato and his predecessors studied with ancient Hebrew sages»⁷⁶⁰. Da ciò deriva la necessità, secondo lo studioso, in seno alla cultura ebraica del tempo, per potere accettare l'insegnamento filosofico di origine pagana, di dimostrare prima la convergenza del pensiero razionale con la fede e dopo fondare il pensiero filosofico sulla fede ebraica e i suoi maestri: «Following the old myth about the Jewish origins of all science and wisdom, Jewish scholars also assumed that Plato must have learned from the Hebrew Bible and from Jewish sages whom he encountered during his journey to the East. The first step in this direction was to demonstrate the great affinity between Plato's ideas and Jewish sources»⁷⁶¹.

⁷⁵⁹ Arthur LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, cit. pp. 183-184.

⁷⁶⁰ Abraham MELAMED, *The myth of the Jewish origins of philosophy in the Renaissance: from Aristotle to Plato*, in «Jewish History» 26 (2012), n. 1-2, p. 43.

⁷⁶¹ *Ivi*, p. 44.

Considerate queste prospettive, se proseguiamo la lettura del passo dei *Dialoghi*, in cui Sofia sembra rivelare la sua vera natura, quella stessa di Filone, ossia l'essere anche ella un *fidele*, il quadro sembra più complesso di una *reductio ad Moysen* di Platone o della sola dimostrazione della superiorità dell'*hebraica veritas* in chiave di un'apologetica ebraica che usi al suo interno, come strumento di difesa, il mezzo razionale della filosofia. Sofia infatti afferma che Filone, nell'annoverare Platone tra i mosaici, cioè dimostrando la concordanza tra la definizione timaica di una materia coeterna a Dio e la creazione *ex nihilo* della *Genesi*, permette a lei, come discepola, di non affidarsi in materia dell'origine del mondo né alla sola ragione né alla sola fede. Filone infatti le aveva rivelato che Platone aveva dato veste filosofica a una verità di fede. Un'affermazione che richiama la dichiarazione ficiniana per cui Platone «primus tanquam sacrae sacerdotia cinxit tempora mitra»⁷⁶² o il monito di Ficino per cui la filosofia stessa non è che un dono della provvidenza perché «Placet autem divinae providentiae, his seculis ipsum religionis suae genus auctoritate, rationeque philosophica confirmare»⁷⁶³. Così Sofia, di fede ebraica e d'ingegno acuto, che ha appreso prima l'insegnamento mosaico, poi quello platonico, non può più accettare i misteri di Dio soltanto tramite la preghiera e l'atteggiamento del *fidele*, cioè attraverso la nuda *auctoritas* mosaica. Piuttosto necessita di esser «drawn into a network of arguments that appeals to that reason»⁷⁶⁴, cioè attraverso la propria capacità intellettuale, virtù divina, che

⁷⁶² [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini in Commentaria Platonis: Ad Laurentium Medicem [...] Proemium*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1129.

⁷⁶³ [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini In Plotini Epitomae seu Argumenta, Commentaria et Annotationes: Ad Magnanimum Laurentium Medicem [...] Proemium*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1537.

⁷⁶⁴ Michael J. B. ALLEN, *Synoptic Art*, p. 17.

illumina la fede, accettando dunque la coincidenza tra filosofia e religione. Istradandosi sulla via della sapienza filosofica, si scopre che essa è sapienza teologale e perciò diventando filosofi si può credere veramente, intellettualmente, nella legge mosaica. Non sembra un caso quindi che subito dopo chieda anche se in tal modo la soluzione platonica, teologica e filosofica al contempo, possa dimostrare la falsità della ragione aristotelica sull'eternità del mondo:

*SOFIA. Mi piace vederti fare Platone mosaico e del numero de' cabalisti: bastami questo per notizia, come dici, poi che né assoluta ragione né terminata fede mi costringe a queste tali credulità. Ma dimmi, con queste loro posizioni possono forse più ragionevolmente risolvere li sopra detti argomenti d'Aristotile che li fideli, li quali credono la creazione del mondo una volta sola?*⁷⁶⁵

In particolare, queste specifica richiesta di Sofia, che domanda se la via platonica possa convincere attraverso la ragione anche coloro che negano quelle verità, quali ad esempio la creazione dal nulla, innegabili e inspiegabili per la fede, sembra presupporre un insegnamento di Ficino. Introducendo il suo commento a Plotino, Ficino afferma che quelle menti acute che aderiscono all'averroismo o seguono Alessandro d'Afrodisia, negando l'immortalità dell'anima, non possono essere convinte del contrario se non sul piano della ragione stessa, dimostrando cioè la validità razionale del contenuto di fede, «wooning them with raion arguments»⁷⁶⁶:

Non est profecto putandum acuta, et quodammodo philosophica hominum ingenia unquam alia quadam esca, praeterquam philosophica ad perfectam religionem allici posse paulatim atque perducì. Acuta enim ingenia, plerumque soli se rationi committunt, cumque a religioso quodam

⁷⁶⁵ *Dialoghi*, p. 238.

⁷⁶⁶ Michael J. B. ALLEN, *Synopitic Art*, p. 17.

*philosopho hanc accipiunt, religionem subito communem libenter admittunt. Qua quidem imbuti ad meliorem religionis speciem sub genere comprehensam facilius traducuntur*⁷⁶⁷.

Alla luce del testo e di quanto detto confrontando i *Dialoghi* con i passi ficiniani, non sembra esistere contraddittorietà effettiva tra i *fideli* e *tutti noi che credono la legge mosaica*, cioè coloro che non negano le verità divine, ma che, anzi, coprono la nuda fede con la ragione filosofica, riuscendo a innalzarsi prima razionalmente e poi intellettualmente a Dio. Lo stesso Filone, che definisce sé stesso come un *fidele*, è in realtà filosofo e come tale ammette di seguire quella teologale sapienza, cioè la sapienza platonica, un sapere a tutti gli effetti teologale e per questo non inconciliabile con la Legge mosaica. Infatti, discutendo dell'origine dell'amore, Sofia domanda a Filone quale delle due vie acquieta più il suo animo, se quella mosaica o quella platonica. A questa domanda Filone non solo risponde asserendo la corrispondenza tra i due cammini, in una prospettiva concordistica e in una visione sincretistica, ma afferma anche di seguire la via platonica, che, pur sulla prima appoggiandosi in una coincidenza di contenuti, fonda teoricamente, grazie all'argomentazione filosofica, gli stessi dogmi di fede. Yehudah sembra dunque aderire in pieno allo spirito ficiniano o pichiano, ma tornerò su questo punto più approfonditamente a conclusione del capitolo:

SOFIA. Di poi di ciò non mi resta altro che domandarti, se non che tu mi dica quale di queste teologali vie è quella che più t'acquieti l'animo.

⁷⁶⁷ [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini In Plotini Epitomae seu Argumenta, Commentaria et Annotationes: Ad Magnaninum Laurentium Medicem [...] Proemium*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1537.

*FILONE. Come ch'io sia mosaico ne la teologale sapienza, m'abbraccio con questa seconda via, però che è veramente teologia mosaica; e Platone, come quel che maggior notizia aveva di questa antica sapienza che Aristotile, la seguitò*⁷⁶⁸.

In questo senso dunque Filone è *Yedidyah-yadid*, amato e amico di Dio, teofilo in quanto filosofo platonico, perché quella via, la platonica, può aiutare quegli ingegni sottili e onesti a raggiungere il vero, a ricongiungersi a Dio, in un rapporto però in cui la filosofia solo superficialmente appare ancillare o secondaria o subordinata alla fede o alla religione. In realtà, appellandosi a quegli antichi teologi-filosofi, quale è tra questi Platone, si riscopre il fondamento razionale della religione nella prospettiva profetica di un rinnovamento provvidenziale della fede in una religione filosofica, una *pia philosophia*. La vera filosofia è quella cioè dei misteri d'amore, è la filosofia del sacro, la strada che riconduce a Dio e i cui adepti, i filosofi, si fanno nuovamente custodi delle *res divinae*. Una posizione che non nega l'importanza di essere *fideli*, che non nega nemmeno le *credulità* della fede, per riprendere un termine adoprato da Sofia, che è necessaria laddove l'età dell'uomo o la propria capacità rende impossibile l'accesso a quella *sapientia* custode delle verità ultime che superano le separazioni e i dissensi dottrinali. Infatti, come scrive Cesare Vasoli, «Ficino insiste ancora, proprio per ammonire i giovani a non disprezzare la religione e [...] ad osservare le leggi religiosi e civili, sino al momento in cui il loro sviluppo spirituale e il maggior distacco dell'anima dalla

⁷⁶⁸ *Ivi*, p. 329.

vita corporee permetterà loro di comprendere e di conoscere meglio, evitando comunque l'incredulità»⁷⁶⁹.

III.5. Filone amante di Sofia come infima mens

Esercitando il lecito dubbio e procedendo con interrogativi incalzanti, Sofia è dunque la discepolo che non si accontenta, pur rimanendo nel solco della fede, e che, nel percorso contenutisticamente congegnato da Filone, è condotta a riconoscere, in un senso ficiniano e pichiano, una rinnovata unione tra fede e ragion. Diventa così un'iniziata ai misteri di Dio e della natura e si proietta verso un riavvicinamento al divino in maniera razionale prima e intellettuale poi. Emblematico in questo contesto è il discorso, proprio alla fine dell'ultimo dialogo, con cui Sofia riconosce di aver finalmente queste nuove e vere conoscenze amoroze:

SOFIA. Di questi miei dubbi ho intera soddisfazione; e de l'obbligo che me avevi, di dirmi del nascimento de l'amore, tu oramai sei sciolto, con non minore pagamento di quello che m'hai fatto prima de l'essenzia d'amore e desiderio e di poi de la comunità de l'amore. E in questo terzo conosco come l'amore veramente nacque, e conosco come quello che Dio ha a l'universo e l'universo a Dio nacquero quando l'universo nacque, e così il reciproco amore de le parti di quello l'una a l'altra; e conosco come il principio del nascimento suo ne l'universo prodotto è nel mondo angelico, e così conosco la sua nobilissima geneologia, e che li suoi parenti sono la cognizione e la bellezza, e lucina nel suo parto è il mancamento; e finalmente conosco che 'l fine suo è la dilettazone de l'amante ne la fruizione unitiva de la bellezza amata, e quello de l'universo ne la somma

⁷⁶⁹ Cesare VASOLI, *Ficino, la religione e i "profeti"*, in Francesco BAUSI e Vincenzo FERA (a cura di), *Lurentia Lauris. Per Mario Martelli*, Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2004, p. 292.

*bellezza, che è l'ultimo fine felicitante di tutte le cose: il quale il sommo Dio si degni concederne. Ben che io mi credeva, o Filone, che ancora il fine perché nacque l'amore fusse qualche volta affliggere e cruciare gli amanti che affettuosamente amano le sue amate*⁷⁷⁰.

D'altra parte però non si può negare che il piano della relazione amorosa tra Filone e Sofia riveli invece, almeno in base allo stato dell'opera così come è a noi giunta, un certo grado di aporeticità, un senso di mancanza o di fallimento a causa di un'irrealizzata unione amorosa tra i due personaggi. Sofia infatti invita il maestro, rivolgendovisi ora come al suo amante, a non perdersi nelle dilettazioni amorose che derivano dal corpo, ma ad aspirare a un'unione tra i loro spiriti soltanto. In questo modo l'amata, sciolto Filone come maestro dal pegno di spiegarle l'origine dell'amore, respinge definitivamente ogni richiesta del Filone amante a contraccambiare il suo amore:

*SOFIA. [...] io non voglio negare che non t'ami e desideri l'unione de la mente tua, non [di] quella con la mia, ma [de] la mia con quella, come con più perfetta; e di questo non puoi dubitare, attento la sollicitudine mia a contemplare li concetti de la tua mente e a fruire la tua sapienzia, in che grandissima delectazione ricevo. Dell'altra unione corporea, che sogliono desiare gli amanti, non credo né vorria che in te né in me si trovasse desiderio alcuno*⁷⁷¹.

Tuttavia, Filone controbatte mostrando a Sofia come l'amore che lo muove non è imputabile alla libidine o a un istinto carnale. Il desiderio di convertirsi nella persona amata è infatti detto essere un riflesso di quell'amore che muove l'uomo a congiungersi in e con Dio, dimostrando che più elevata è l'anima dell'amante e

⁷⁷⁰ *Dialoghi*, p. 362.

⁷⁷¹ *Dialoghi*, p. 366.

quella dell'amato, tale da risplendere entrambe di quella luce della beltà divina, per cui «più reluce la sua somma sapienzia»⁷⁷², più simile alla *conversio* divina è la *conversio* nella persona amata, per cui «in lei si può poco deificare, per la poca divinità che in quella mente luce»⁷⁷³:

FILONE. Essendo l'anima nostra immagine dipinta de la somma bellezza, e desiderando naturalmente ritornare nel proprio divino, resta ingravidata sempre di questo con natural desiderio; per il quale, quando vede una persona in sé bella di bellezza a se stessa conveniente, conosce in quella e per quella la bellezza divina, però che ancor quella persona è immagine de la divina bellezza. Di quella persona amata l'immagine ne la mente de l'amante avviva con la sua bellezza quella bellezza divina latente, che è nella medesima anima, e gli dà attualità al modo che gli daria essa medesima bellezza divina esemplare: onde ella si fa divina, e cresce e fassi maggiore in lei sua bellezza quanto è maggiore la divina che l'umana, e perciò l'amore di quella viene sì intenso, ardente ed efficace, che rubba li sensi, la fantasia e tutta la mente, come faria essa bellezza divina quando retirasse a sé in contemplazione l'anima umana. E tanto quella immagine de la persona amata s'adora ne la mente de l'amante per divina, quanto la bellezza sua de l'anima e del corpo è più eccellente e consimile a la bellezza divina e in lei più reluce la sua somma sapienzia; e ancora con questo si giunta la natura de la mente de l'amante che la riceve, però che se in quella la bellezza divina è molto sommersa e latente, per essere vinta da la materia e corpo, se bene l'amato è molto bello, in lei si può poco deificare, per la poca divinità che in quella mente luce; né ancora quella può vedere nel bello amato quanta sia la bellezza sua, né può conoscere il grado della sua bellezza: onde raro è che l'anime basse e sommerse in materia amino grandi e vere bellezze, e che l'amore loro sia grandemente eccellente. Ma quando la persona amata bellissima è amata da anima chiara e levata da la materia, ne la quale la somma bellezza divina sommamente riluce, allora è grandemente deificata in lei,

⁷⁷² *Ivi*, p. 365.

⁷⁷³ *Ibid.*

*quale l'adora e cole sempre per divina, e l'amore suo verso di lei è grandemente intenso, efficace e ardente. Il mio di te, o Sofia, il fa grandemente divino la molto illustre bellezza tua spirituale e corporale; e se bene la chiarezza de la mia mente non è proporzionata e capace a deificarla quanto converrebbe, la eccellenza di tua bellezza supplisce al mancamento de la mia oscura mente*⁷⁷⁴.

La risposta di Filone a conclusione dei *Dialoghi d'amore* comporta quindi a mio parere una aporeticità soltanto superficiale dell'opera in quanto, come ha osservato in parte Anthony Perry, sul dinamico rapporto tra i due personaggi, Filone e Sofia, cioè su quella dialettica tensione tra *scientia* e *amore*, riposa l'essenza stessa dell'opera e la stessa filosofia d'amore di Yehudah. La risposta di Filone infatti solleva due questioni essenziali della filosofia d'amore di Yehudah: il problema della relazione intelletto e volontà e la questione dell'amore per la bellezza corporea o materiale. Nonostante molti studiosi abbiano sottolineato l'elemento di originalità della proposta filosofia di Yehudah nel nesso tra conoscenza e amore nell'atto di ricongiunzione con il divino e soprattutto abbiano individuato nel recupero o nella attribuzione di dignità all'amore umano un elemento di novità rispetto ai suoi contemporanei filosofi d'amore, in realtà entrambe queste questioni si inseriscono perfettamente in una prospettiva già inaugurata da Marsilio Ficino, Giovanni Pico e Francesco Cattani da Diacceto, con cui l'autore dei *Dialoghi* idealmente conversa e a cui almeno letterariamente risponde, riprendendone le stesse tensioni e contraddizioni.

Da notare anche che la disposizione alla sapienza diviene chiaramente criterio di bellezza. In questa prospettiva, nel rapporto sapienziale con Filone, in quanto

⁷⁷⁴ *Ivi*, p. 365-366.

discepola, Sofia si fa proprio aspirazione ad accedere a quella sapienza universale che è l'iniziazione ai misteri d'amore, incarnando dunque desiderio ad ergersi a *homo universalis* o *ha-ḥakham ha-kollel*, criticato nel dibattito tra gli averroisti di Candia e quella generazione di filosofi ebrei che integrarono l'umanesimo, seppur in gradi diversi, alla cultura ebraica⁷⁷⁵. In Sofia dunque, proprio per questo, risplende una certa disposizione alla sapienza e in ciò appunto risiederebbe anche quella sua bellezza che, come chiaramente afferma Filone alla fine del terzo dialogo sopracitato, permette al maestro-amante di amare Sofia come un riflesso del divino. In particolare, su questo argomento, cioè sulla coincidenza tra sapienza e bellezza, Filone era stato molto chiaro già in precedenza:

*FILONE. La disposizione de la sapienza è la bellezza che Dio partecipò a l'anime intellettive quando le produsse, e tanto più bella formò l'anima quanto più disposta a quella la fece, di che la tua fu grandemente dotata; e l'essere in atto sapiente consiste ne l'erudizione e assuefazione de le dottrine, ed è come l'artificiale bellezza sopra la naturale*⁷⁷⁶.

Questa immagine dell'aspirazione alla sapienza come residuo della bellezza divina implica in primo luogo l'idea secondo cui l'ascesa contemplativa a Dio sia fincianamente un atto di coscienza interiore, un ripiegarsi dell'anima su sé stessa, perché, ritrovando in sé l'intuizione immediata di Dio, origine e fine del proprio essere, scopre che questa stessa «conoscenza di Dio è anch'essa un atto della coscienza interiore»⁷⁷⁷. L'anima umana dunque è partecipe per sua stessa natura del

⁷⁷⁵ Cfr. *supra* capitolo I.

⁷⁷⁶ *Dialoghi*, p. 364.

⁷⁷⁷ Paul O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere, 2005² (ed. or. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, eng. trans by Virginia CONANT, New York, Columbia University Press, 1943)

mondo intellegibile quando si rivolge alla sua parte intellettuale, verso cioè quel lume divino che nell'anima umana è stato impresso, il «lume della beltà ideale a lei partecipata»⁷⁷⁸, come scrive Pico, ossia l'intuizione di Dio. In secondo luogo, l'immagine di questa bellezza ideale dell'anima presente nei *Dialoghi* come partecipazione alla sapienza presuppone l'idea ficiniana e pichiana della *infima mens*, ossia la teoria secondo cui l'intelletto umano occuperebbe l'ultimo posto nell'*ordo mentium*⁷⁷⁹ e per cui questa sua stessa condizione, sebbene sia da considerarsi come la posizione più infima delle sostanze intellettive⁷⁸⁰, ne salvaguarderebbe la sua realtà noetica da un lato e un teologismo innato

⁷⁷⁸ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 568. La frase si inserisce in questo contesto da cui si comprende la logica della partecipazione: «El quarto grado è che l'anima, considerando l'operazione sua, vede sé cognoscere la natura della bellezza universalmente come non ristretta ad alcuna particolarità, e cognosce che ogni cosa, che nella materia è fundata, è particolare, di che conclude questa tale universalità non dall'obietto esteriore sensibile, ma dallo intrinseco suo lume e sua virtù procedere; onde fra sé stessa dice: "se negli adumbrati specchi de' fantasmi naturali solo per vigore della luce mia m'apparisce questa bellezza, certo è ragionevole che nello specchio della mia sustanzia riguardando, da ogni nube e tenebre materiale spogliata, debba ogni tale cosa più chiaramente vedere". E così in sé conversa vede la immagine della beltà ideale a sé dall'intelletto partecipata, come fu nel secondo libro dichiarato; e questo è il quarto grado, perfetta immagine dello amore celeste, come di sopra fu detto» (*Ivi*, p. 568).

⁷⁷⁹ Sull'*ordo mentium* in Ficino, v. Thomas LEINKAUF, *Mens und intellectus. Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino*, in Stéphane TOUSSAINT (ed.), *Marsile Ficino ou les Mystères platoniciens*, cit., pp. 179-208 e Cesare VASOLI, *La Ratio nella filosofia di Marsilio Ficino*, in Marta FATTORI e Massimo Luigi BIANCHI (a cura di), *Ratio*, Atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, (9-11 gennaio 1992, Roma) Firenze, Olschki, 1994, pp. 222-223

⁷⁸⁰ Si legge a tal proposito infatti nella *Theologia Platonica, Liber XV, Caput II*: «Ergo mens infima corporis supremi forma efficitur atque anima. Quippe sicut materia, quae ultimus terminus est corporalium non est corpus aliquod, ita mens humana, quae mentium ultimus terminus est, non est mens aliqua separata, sed per naturam coniungitur corpori» (Marsilio FICINO, *Theologia platonica*, cit., p. 1412).

E ancora nel *Liber XV, Caput II*: «Requirat insuper ordo naturae, ut sit bonum purum et bonum intellectuale, intellectus purus et intellectus animalis, anima pura et anima corporalis. Primum Deus est, secundum angelus, tertium anima rationalis. Anima vero irrationalis est quartum. Igitur visi alicubi sit forma partim intellectualis, partim vivifica, ordo naturae confunditur, qui in eo consistit, ut Deus purum bonum sit, angelus bonum quidem intellectuale sit, sed intellectus purus, anima rationalis sit intellectus quidem animalis, sed anima pura, quia ipsa se sustinet, anima irrationalis sit anima ideo impura, quia eget corporis sustentaculo. Sic ergo quia esse in se antecedit esse in alio, et quod in se est, perfectione sua exuberat quoque in aliud, factum est ut sit bonum in se, bonum in mente, mens in se, mens in anima, anima in se, anima in corpore, sicut corpus summi caeli in se, reliqua vero in ipso» (*Ivi*, p. 1416).

dall'altro⁷⁸¹. Per quanto riguarda l'ordine delle menti, particolarmente significativo è un passaggio del *Caput I* del *Liber X* della *Theologia Platonica* di Ficino, quando questi afferma che dall'Intelletto Primo, cioè dall'ipostasi del *nous*, discende un *ordo mentium*, il cui ultimo posto è occupato da una potenza passiva. Questa, sebbene sia detta passiva perché non comunica più le idee ad alcun intelletto dopo di lei, in virtù di questo stesso ordine è anch'essa intellegibile e incorruttibile:

Idem in mentibus cogita, quarum principium Deus omnes intelligibiles species uno et proprio habet actu, distribuit omnibus, capit a nullo. Sequentes illum mentes inde omnes accipiunt et invicem itase habent, ut superior inferiori ideas illas lumenque quasi distribuat. Ergo quo altior mens est eo paucioribus subiecta pluribus praesidet. A paucioribus igitur patitur capendo, agit in plures distribuendo. Infima denique mens talis debet esse, ut primo illarum principio sit opposita, capiat ab omnibus, tribuat nulli, secundum naturam suam ideas illas non transfundit in aliquem ipsi subditum intellectum. Quippe in primo potentia sola attiva est idearum; in sequentibus activa per ordinem et passiva; in infima mente passiva. Ordinem igitur primi caeli obtinet Deus, vicem sequentium corporum mediae tenent mentes, locum materiae infimae infimus intellectus, qui per naturam suam suessione quadam omnes intelligibiles rationes accipiat actu sive videat, neque omnes actu simul intueatur, quemadmodum corporum formas materia suscipit ab alia in aliam succedendo.

[...] Hinc sequitur postremam mentem e materia non educi, sequitur etiam esse incorruptibilem. [...] sit ergo perpetuus oportet ultimus intellectus [...].

⁷⁸¹ Su questo in particolare è interessante il passo della *Theologia Platonica, Liber XII, Caput I*: «Igitur mens per formulam suam ex habitu eductam in actum ideae divinae quadam praeparatione subnectitur; cui subnexa supra se surgit. Nulla enim res supra se umquam attollitur, nisi a superiore trahatur. Quo enim pacto aqua volat in aerem, nisi calore aeris elevetur? Facile autem et naturali quodam instinctu ipsa formula, cum sit ideae radius, resilit in ideam, secumque attolit mentem cui est infusus hic radius qui, cum reducitur in ideam, refluit in eam sicut fontem, ceu radius repercussus in solem, perque nodum huiusmodi unum aliquid ex mente et Deo conficitur» (*Ivi*, pp. 1064-1066).

[...] *Esto perpetuus intellectus ultimus. Sed quis este? Inste inquam, est intellectus humanus*⁷⁸².

Dunque anche per Yehudah esiste ovviamente un ordine tra le realtà eidetiche, che si struttura come una successione di intelletti dalla capacità eidetica sempre meno unitaria – così come esiste un ordine tra le realtà materiali –, che permette di concepire l'intelletto umano e nello specifico la parte intellettiva dell'anima umana – come l'ultimo delle realtà intellettive⁷⁸³:

Così come li gradi de l'essere ne l'universo sono subalternati e ordinati l'uno a l'altro, succedendo dal primo a l'ultimo e da l'infimo al supremo, ché l'essere de la materia prima è ordinato a l'essere degli elementi, e quello a l'essere de li misti non animati, e questo a l'essere degli animati de l'anima vegetativa, e questo a l'essere degli animali, e l'essere animale a l'essere umano, che è l'ultimo e supremo nel mondo inferiore; e ancora in esso uomo le sue virtù sono così subordinate, l'inferiore a la superiore, quelle de l'anima vegetativa a quelle de la sensitiva, e quelle de la sensitiva a quelle de l'intellettiva, che è l'ultima e suprema virtù non solamente de l'uomo, ma di tutto il mondo inferiore; e ancora in questa intellettiva virtù gli atti intellettuali si ordinano d'inferiore a superiore, secondo l'ordine de le cose intelligibili loro oggetto d'inferiore a superiore, e così fino al supremo e ultimo intelligibile, il quale, così come

⁷⁸² *Ivi*, pp. 814-818.

⁷⁸³ Similmente in un altro passo dei *Dialoghi* riporta quella che afferma essere l'opinione di Averroè, cioè che l'intelletto possibile è l'ultimo degli intellegibili e il più basso degli intelletti umani: «Secondo questa graduazione successiva de l'impressione de la bellezza divina succede l'amore e desio di quella nel mondo intellettuale di grado in grado, da la prima intelligenza fino a l'intelletto possibile umano, che è il più basso e infimo de l'intelletti umani; e nel mondo corporeo (nel quale l'amore dipende da l'intellettuale) succede così dal primo e supremo cielo gradualmente fino alla materia prima; la quale, così come ognuno degli orbi celesti, per quello amore insaziabile che hanno a la bellezza divina, per più parteciparla e fruirla si muove circolarmente di continuo senza riposo, così la materia prima, con desiderio insaziabile di partecipare la bellezza divina con la recezione de le forme, si muove di continuo di forma in forma in moto di generazione e corruzione circolare senza mai cessare» (*Ivi*, p. 269.) sulla questione delle fonti arabe dei *Dialoghi*, v. Shlomo PINES, *Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines*, cit. e v. João J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*, cit., pp. 447-483.

è sommo ente e ultimo fine a che tutti sono ordinati, così l'atto de l'intellezione umana e angelica, di che egli è oggetto, è il sommo atto intellettivo de la mente umana, celeste e angelica, a che tutti gli altri sono ordinati come a ultimo fine e perfezione de l'universo prodotto; così di questa medesima maniera hai da intendere che sono subalternati gli amori ne l'universo prodotto, l'inferiore al superiore fino a l'ultimo supremo, che è l'amore che ha l'universo al suo creatore; al quale amore succede come proprio fine la sua fruizione unitiva in lui, che è la sua ultima perfezione (come t'ho detto): sì che il fine de l'ultimo e supremo amore de l'universo prodotto è ultimo fin di tutti gli amori de l'universo in comune⁷⁸⁴.

Ancora, nella prospettiva picchiana, l'anima, in quanto *infima mens*, partecipa nella sua parte intellettuale delle realtà intellegibili, in quanto queste sono state comunicate all'anima dall'Angelo o Intelletto, che invece possiede quelle stesse realtà come idee, secondo l'essere formale⁷⁸⁵, in base a una dettagliata distinzione ontologica e gnoseologica, già presente in Ficino sebbene in una forma meno chiara come sottilmente nota Simone Fellina⁷⁸⁶, tra Anima e Angelo e quindi tra ragioni e

⁷⁸⁴ *Ivi*, pp. 352-353.

⁷⁸⁵ Si legge nel *Commento*: «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 possonsi da noi ora così nominare: essere causale, essere formale, essere partecipato. [...]»

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 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» (*Ivi*, pp. 461-462).

⁷⁸⁶ Per approfondimenti sulle differenze tra Ficino e Pico nella distinzione del contenuto intellettivo dell'anima e dell'Intelletto e sulle loro fonti, v. Simone FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze, Olschki, 2014.

idee⁷⁸⁷. Dunque, l'anima umana è intellettuale in virtù della sua parte più alta, quindi per sua stessa natura e non per congiunzione all'Angelo. Per tornare ai *Dialoghi*, Yehudah sembra distinguere appunto una parte propriamente intellettuale nell'uomo, traccia di quella beltà divina, dimostrando al contempo le corrispondenze tra l'uomo, in quanto microcosmo, e l'universo:

La testa de l'uomo, che è la superior parte del corpo suo, è simulacro del mondo spirituale. Il quale, secondo il divin Platone (non longe d'Aristotile), ha tre gradi: anima, intelletto e divinità. L'anima è quella da la qual proviene il moto celeste e che provvede e governa la natura del mondo inferiore, come la natura governa la materia prima in esso. Questa ne l'uomo è il cerebro, con le sue due potenzie del senso e del moto volontario; le quali si contengano ne l'anima sensitiva, proporzionale a l'anima del mondo, providente e movente li corpi. Di poi è ne l'uomo l'intelletto possibile, ch'è l'ultima forma umana, corrispondente a l'intelletto de l'universo, nel qual son tutte le creature angeliche. Ultimamente è ne l'uomo l'intelletto agente; e quando con quello si congiunge il possibile, si fa attuale e pieno di perfezione e di grazia di Dio, copulato con la sua sacra divinità. Questo è quel che ne l'uomo corrisponde al divin principio, dal qual tutte le cose hanno principio e in lui tutte si dirizzano e riposono come in ultimo fine. Questo ti debbe bastar, o Sofia, in questo nostro famigliar parlamento, del simulacro de l'uomo con tutto l'universo, e come con ragione dagli antichi fu chiamato microcosmos⁷⁸⁸.

⁷⁸⁷ Sulla distinzione tra idee e ragioni si legge ancora nel *Commento*: «ed è da intendere amore essere cagione di questi effetti non effettiva, perchè lui non è quello che le idee nella mente angelica produca, chè questo è Iddio, nè che l'alma illustri dello splendore ideale, chè questo fa la mente, nè che il cielo muova, chè altro motore non ha che l'anima propria; ma dicesi causa perchè senza lui non seguirebbono dalle loro principali cause gli predetti effetti, perchè, se la mente a Dio e l'anima alla mente non si convertissi, della quale conversione è causa Amore, nè in quella le idee nè in questa quelle specifiche ragioni descenderebbono, dalle quali, se l'anima non fussi perfetta e illuminata, non sarebbe atta causa ad eccitare quel moto del cielo, dal seno della materia inferiore, queste forme sensibili (*Ivi*, p. 545).

⁷⁸⁸ *Dialoghi*, pp. 89-90.

Lo sviluppo della teoria dell'intelletto partecipato è sicuramente complesso – e spesso alquanto contraddittorio – nei *Dialoghi*, anche considerando il rapporto di Yehudah con le sue fonti, e merita dunque un approfondimento nei successivi paragrafi, in quanto sembra rivestire un ruolo importante nella concezione psicologica e quindi cosmologica dei *Dialoghi* e nella definizione stessa del rapporto tra Sofia e Filone.

III.6. Filone e Sofia: il problema intellectus-voluntas e dell'intelletto agente come intelletto partecipato nella prospettiva neoplatonica di una deificatio hominis

Dunque, se da un lato il piano della relazione intellettuale tra maestro-amante e discepolo-amata si basa essenzialmente sul riconoscimento di quella predisposizione alla sapienza, al ricongiungimento a Dio, che si fonda sulla natura stessa dell'intelletto umano, come ho brevemente mostrato, questo stesso tema si ritrova nel *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* di Pico, così come nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore* e in quella *summa* che è la *Theologia Platonica* di Marsilio Ficino. Dall'altro, la relazione amorosa di amante e amata tra Filone e Sofia riprende, in merito allo stesso problema del ritorno al divino – che è il cuore di ogni trattazione filosofica del problema di amore d'impostazione o d'ispirazione ficiniana –, quello della controversia *intellectus-voluntas*, sulla base della quale sarà possibile indagare ulteriormente la questione dell'intelletto partecipato.

In altre parole, la relazione amorosa tra Filone e Sofia riflette in ultima istanza la dinamica di quella discussione ficiniana sulla priorità dell'intelletto o della ragione nell'*itinerarium in Deum*. In Ficino il problema riecheggiava ovviamente la disputa

medievale che vedeva a sua volta contrapposte la posizione intellettualistica tomista⁷⁸⁹, perfettamente contenuta nell'articolo 11 *Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus vel e converso* della *Quaestio 22* delle *Quaestiones disputatae de Veritate*⁷⁹⁰, e quella volontaristica scotista, sebbene in realtà «Thomas Aquinas (unlike later Dominicans) did concede the will a limited superiority depending on the object of its striving»⁷⁹¹. In realtà, a ben vedere, questa tensione è ritracciabile anche nel pensiero teologico ebraico, che vede da un lato la soluzione intellettualistica dell'aristotelico Mosè Maimonide e dall'altro la posizione volontaristica di Hasdai Crescas. A tal proposito, Warren Zev Harvey ha ritenuto che Hasdai Crescas fosse una delle principali fonti, sebbene mitigata dalle posizioni maimonidee, della filosofia amorosa di Yehudah, vedendo nell'idea di una finale unione con Dio, quella *coppulazione unitiva* di cui parla Yehudah, una ripresa dell'idea di Crescas, per il quale la felicità ultima dell'uomo, il suo stato cioè di beatitudine, si poggia sull'amare Dio, che è infinità bontà⁷⁹², in quanto l'essenza

⁷⁸⁹ Su questo punto, sull'influenza tomista in Ficino, ampiamente ha già discusso Paul O. KRISTELLER, *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, in Harry AUSTRYN WOLFSON and Saul LIEBERMAN (eds.), *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday*, vol. II, Yerushalayim, American Academy for Jewish Research, 1965, pp. 463-494. Sull'argomento, v. anche Tamara ALBERTINI, *Intellect and Will in Marsilio Ficino Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind*, in Michael J. B. ALLEN, Valery REES e Martin DAVIES (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, cit., pp. 203-225 e Thomas LEINKAUF, *Mens und intellectus. Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino*, in Stéphane TOUSSAINT (ed.), *Marsile Ficin ou les Mystères platoniciens*, cit., pp. 179-208. In generale, sul tomismo di Ficino, v. Ardis B. COLLINS, *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, The Hague, Nijoff, 1974.

⁷⁹⁰ V. THOMAE DE AQUINO (TOMMASO D'AQUINO), *Quaestiones disputatae de veritate*, in ID., *Opera omnia*, cura et studio Fratrum praedicatorum, t. XXII, vol. I. *Praefatio. QQ. 1-1*, Romae, Ad Sanctae Sabinae - Editori di San Tommaso, 1973, qu. 22, a. 11.

⁷⁹¹ Tamara ALBERTINI, *Intellect and Will in Marsilio Ficino Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind*, p. 205.

⁷⁹² Sulla possibilità dell'influenza di Tommaso d'Aquino sullo stesso Crescas per questa definizione del divino e per altri temi, v. Shlomo PINES, *Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors*, Yerushalayim, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1967. In generale, sulle influenze dello scolasticismo sui pensatori ebrei della Spagna e dell'Italia del quindicesimo secolo, v. Mauro ZONTA, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book*, Dordrecht, Springer, 2006.

dell'anima è altro dalle sua capacità razionali o intellettuali, risiedendo piuttosto nella volontà, nell'amore e nel desiderio (*hesheq*)⁷⁹³. In particolare, Harvey rintraccia in un'affermazione di Filone, secondo cui la *delettazione* e la salvezza o redenzione di ogni creatura consiste nel suo unirsi con il creatore⁷⁹⁴, unione da cui Dio stesso trae diletto, un passo del capitolo I della parte VI del II libro dell'*Or Adonai* di Crescas⁷⁹⁵, un testo ampiamente studiato anche da Yitshaq Abarbanel⁷⁹⁶. Un altro punto di convergenza tra la posizione volontaristica di Crescas e la filosofia d'amore di Yehudah è la distinzione di diversi gradi di amore in base al diverso grado di perfezione dell'amante⁷⁹⁷, come ancora sottolineato da Harvey. Nel caso dei *Dialoghi*, Yehudah sostiene l'esistenza di diverse sfumature erotiche in quel *circulo amoroso* che da Dio precede al creato e dal creato nuovamente a Dio, seguendo la concezione dell'universo come di un tutto, di cui ciascuna parte deve realizzare la propria perfettibile essenza «perché questo grande animale non

⁷⁹³ V. [Hasdai CRESCAS], *Sefer Or Adonai [...]*, Ferarah [Ferrara], Abraham Usque, [5]315 [1555] (rist. anast. *Sefer Or Hashem*, ed. Eliezer Shweid, Yerushalayim, Makor Publishing, 1970). L'opera fu stampata per la prima volta nel 1555 a Ferrara, edizione che è considerata l'*editio princeps* dell'opera. La questione del diletto in Dio compare nella traduzione parziale in inglese dell'*Or Adonai* nella tesi di dottorato di Warren Zev Harvey: v. Warren Zev HARVEY, *Hasdai Crescas's Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, PhD Thesis, Columbia University, 1973, pp. 459-461. Sul fatto invece che la felicità stia nel piacere e non nella cognizione intellettuale, v. *ivi*, pp. 457-458. Per approfondimenti v. anche ID., *Crescas versus Maimonides on knowledge and pleasure*, cit. ⁷⁹⁴ Il passo in questione è nel terzo dialogo dei *Dialoghi d'amore*: «L'amore divino è tendenza di sua bellissima sapienza in sua bella immagine, cioè l'universo da lui prodotto, con redizione di quello ne l'unione de la sua somma bellezza; e la delettazione sua è la perfetta unione di sua immagine in se stesso e del suo universo prodotto in esso produttore; e perciò dice David: «Dilettasi il Signore ne li effetti suoi»: ché in quella unione de la creatura col creatore non solamente consiste la delettazione e salvazione di essa creatura (come dice David: «Ci diletteremo nel sommo principio di nostra salvazione»), ma ancora consiste in quella unione la divina delettazione relativa per la felicità del suo effetto. E non ti paia strano che Iddio si diletti, poi che egli è la somma delettazione de l'universo, e per l'eterno amore de la sua medesima bellezza bisogna che in lui, da lui e a lui sia somma delettazione; e per quello gli antichi Ebrei, quando avevano diletto, dicevano: «Benedetto quello che la delettazione abita in lui»; e la delettazione in lui è una cosa medesima col delettante e con quel che 'l diletta. E non è strano che diciamo lui delettarsi con la perfezione de la sua creatura [...]» (*Dialoghi*, p. 358).

⁷⁹⁵ V. Warren Zev HARVEY, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, pp. 114-115.

⁷⁹⁶ Cfr. *supra* capitolo I.

⁷⁹⁷ Sulle gradazioni del diletto che segue all'unione con Dio a secondo del diverso grado di perfezione della creatura nel *Sefer Or. Adonai*, v. Warren Zev HARVEY, *Hasdai Crescas's Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, cit., pp. 457-459.

abbia parte alcuna che non sia viva e intelligente come tutto lui»⁷⁹⁸. Tuttavia, sia in Crescas che in Yehudah, non si deve presupporre la capacità da parte di ogni membro del creato di elevarsi alla più alta forma di fruizione unitiva. In particolare, nei *Dialoghi*, non è possibile per ogni creatura raggiungere quella forma di unione puramente intellettuale con e in Dio, che altro non sarebbe se non una *delectazione* libera dalla materialità ed assoluta nella sua completa immediatezza. Piuttosto, in questo contesto, secondo Yehudah è più corretto parlare della pluralità dei moti erotici come del darsi di una serie di atti d'amore perfettivi, concepiti gerarchicamente come inferiori rispetto a quella più pura *coppulazione unitiva* con Dio e in Dio, ma che nel loro insieme, cioè nel loro realizzarsi, contribuiscono all'attualizzazione della bellezza del cosmo:

*Molti atti perfettivi si trovano ne l'universo, ma la sua ultima perfezione consiste nell'ultimo e più perfetto di quelli, e altri subalternati son via o scala per venire all'ultimo perfettissimo; ma in questo tutti comunicano, che, così come l'essere de l'universo consiste in legittima produzione e retto esito de la divinità in esso universo, così tutti gli atti suoi perfettivi consistono ne la verace e propria redizione de l'universo in essa divinità*⁷⁹⁹.

Risulta dunque evidente in questo contesto il retroterra filosofico arabo-giudaico di Yehudah, in quanto ebreo sefardita e figlio di un erudito, quale Yitshaq Abarbanel, considerando che il testo stesso dei *Dialoghi d'amore* dimostra una chiara consapevolezza dell'autore non solo della tradizione maimonidea, ma anche dell'opera di Crescas, autori rispetto ai quali il pensiero di Yehudah rimane

⁷⁹⁸ *Dialoghi*, p. 158.

⁷⁹⁹ *Ivi*, p. 349.

indubbiamente in debito. Tuttavia, come il padre prima di lui, che conosceva ampiamente i testi della tradizione medievale latina⁸⁰⁰, Yehudah dimostra, come vedremo più approfonditamente adesso, una certa familiarità e dimestichezza con la tradizione latina e volgare a lui contemporanea. Dobbiamo cioè approfondire attraverso l'analisi testuale l'effettiva conoscenza di Yehudah di autori quali Marsilio Ficino, Giovanni Pico e Francesco Cattani da Diacceto e le loro opere per lo sviluppo dei nodi fondamentali della sua filosofia d'amore, quale risulta appunto la questione della controversia tra intelletto e volontà. Innanzitutto, è necessario sottolineare, come fa Tamara Albertini rispetto al medesimo problema in Ficino e alle sue fonti medievali, che la questione della contrapposizione tra volontà e intelletto e il problema del loro ruolo nell'antropologia umana nella prospettiva di un ritorno al divino superino le preoccupazioni teologiche propriamente medievali, siano esse ebraiche, come nel caso di Yehudah, o latine, come nel caso di Ficino. Nonostante infatti ancora in Yehudah si parli della felicità ultima dell'uomo, esattamente come in Ficino, il problema di una *conversio* con e in Dio non si pone più soltanto come una questione di ordine morale, ma diventa piuttosto e anzi prima di tutto una questione di ordine epistemologico. Come infatti scrive Albertini in relazione al progressivo mutamento di opinione di Ficino, dalle sue opere giovanili a quelle dei suoi ultimi anni⁸⁰¹, sul problema volontà-intelletto, lo stesso potremmo

⁸⁰⁰ Sulla conoscenza di molti autori della latinità, tra i quali anche Tommaso d'Aquino, da parte del padre di Yehudah e sulle lodi tessute a teologi ed esegeti cristiani, come appunto Tommaso o Nicola di Lira, v. Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., pp. 269-202. Su questo punto, v. anche Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel*, cit., p. 38. Più in generale, sulla influenza dello scolasticismo sulla filosofia ebraica, v. Mauro Zonta, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, cit. e Shlomo PINES, *Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors*, cit.

⁸⁰¹ Su questo punto non tutti gli storici della filosofia concordano, ossia che si possa realmente parlare del passaggio da una posizione intellettualistica a una volontaristica circa la questione del rapporto tra intelletto e volontà nella fruizione del divino. Sebbene Paul Oskar Kristeller osservi una discrepanza tra gli scritti giovanili, come il *Commentarium in Philebum*, nel quale Ficino ammette

dire per quanto riguarda la posizione di Yehudah:

One has also to realize that the issue of happiness, which was central to the medieval debate, had already lost its importance for Ficino by the time of the Theologia Platonica. His quest was of a different nature. The dilemma became a purely epistemological one: whether primacy should be given to the world of thought (represented by the inwardly operating intellect) over the world of objects (the concern of the outwardly rushing will), or vice versa whether objects should be given preference over the mind's innate ideas⁸⁰².

Yehudah inserisce innanzitutto il problema della priorità della volontà o dell'intelletto all'interno di una antropologia e gnoseologia di matrice ficiniana e al

una superiorità dell'intelletto e di conseguenza dell'ascesa della coscienza intellettuale nell'atto di abbracciare Dio, e alcuni scritti più tardi, come la *Theologia Platonica* e il *De felicitate*, nei quali il filosofo riconosce che l'unione con e in Dio è resa possibile in ultimo soltanto dall'amore e quindi da una decisiva e finale spinta della volontà, lo studioso ritiene che quest'ultima soluzione sia anche quella verso cui egli protende negli ultimi anni nel tentativo di riconciliare le opere della gioventù con quelle della maturità: «[...] la superiorità della volontà corrisponde alla vera e propria opinione del Ficino [...]. [...] l'ascesa interiore dell'anima verso Dio, interpretata dapprima coi mezzi della gnoseologia, è realmente compresa nel suo momento dinamico soltanto colla teoria della volontà e dell'amore [...]» (Paul O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 295-296). Sears Jayne, studiando in particolare una lettera di Ficino all'inglese John Colet del giugno 1499, sostiene che Ficino non adottò mai una posizione puramente volontaristica, sottolineando piuttosto come l'amore fosse definito come «an intellectual rather than an emotional process» e affermando che «Although he talks about love as the unifying force in the universe, he preserves the primacy of the intellectual life by the way in which he defines that love» (Sears JAYNE, *John Colet and Marsilio Ficino*, London, Oxford University Press, 1963, pp. 59-60). Ad affermare invece che Ficino sostenga una posizione volontaristica sono nettamente Giuseppe Saitta e James Wadsworth. Quest'ultimo in particolare sottolinea l'apporto del *De felicitate*, opera tarda, alla questione, affermando che l'opera sia stata concepita e scritta in risposta alle *Disputationes Camaldulenses* di Cristofaro Landino. Nelle *Disputationes* infatti il personaggio *Marsilio* era un teorizzatore della superiorità dell'intelletto. Secondo Wadsworth Landino aveva attribuito al filosofo Ficino il ruolo di difensore della posizione intellettualistica in base alla posizione tomista sostenuta dallo stesso Ficino nel suo *De amore* e nella sua *Theologia platonica*: «In contrast with Landino's loose, oratorical style, Ficino presents a remarkably determined, carefully and closely argued, statement of the *summum bonum* in the threefold pattern. [...] The remainder, a full three-quarters, is devoted to a demonstration of the supremacy of the Will over the Intellect. [...] It would seem that the *De felicitate* was not written because had anything new to say on the subject; he says as much himself, it was written as an answer to and refutation of the second book of the *Disputationes*» (James B. WADSWORTH, *Landino's Disputationes Camaldulenses, Ficino's De Felicitate, and L'Altercazione of Lorenzo de' Medici*, in «Modern Philology» 50 (1952), n. 1, pp. 26. Per approfondimenti v. anche Giuseppe SAITTA, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Ed. Fiammenghi e Nanni, Bologna, 1954.

⁸⁰² Tamara ALBERTINI, *Intellect and Will in Marsilio Ficino Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind*, p. 223

contempo nel solco della concettualizzazione ficiniana dell'anima non discesa, cioè nel solco della teoria della partecipazione dell'anima alla bellezza divina, alle idee. Un tema che già Pico aveva rielaborato accordando nozioni plotiniane e aristoteliche⁸⁰³, come ho accennato nel precedente paragrafo, e che Yehudah a sua volta ripensa secondo uno schema ripreso da Francesco Cattani, già mediatore, prima di Abarbanel, tra Ficino e Pico⁸⁰⁴. Yehudah appare così come un *complatonicus* che, pur avendo presente e derivando le proprie posizioni da fonti antiche, esattamente come i suoi contemporanei – e nel caso specifico di Yehudah da fonti specificatamente della Spagna ebraica del quindicesimo secolo, quale l'*Or Adonai* di Crescas –, a queste stesse fonti non esaurisce il proprio pensiero. Le rielabora nella prospettiva chiaramente ficiniana di una introspezione ascetica come ritorno al divino.

Come osserva Tamarini per Ficino, la tensione tra intelletto e volontà nel ripiegamento ascetico dell'anima su stessa si fonda in realtà sulla necessaria complementarità di questi due opposti, quali sono intelletto e volontà. Se quest'ultima infatti è al pari dell'intelletto una facoltà dell'anima umana, cioè la sua forza appetiva o desiderativa, naturalmente incline al *summum bonum*, così l'intelletto umano è per sua natura incline al Vero, a Dio. Il movimento naturale e riflessivo della volontà verso la propria origine è dunque complementare al movimento conoscitivo che slancia la mente, l'intelletto umano, a dirigersi conoscitivamente guardando dentro di sé verso la sua stessa fonte, da cui è originata la stessa facoltà appetitiva. Perciò, il piacere non può essere mai svincolato dalla

⁸⁰³ Rimando nuovamente a v. Simone Fellina, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, cit.

⁸⁰⁴ Su questo punto, v. Simone FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, cit., pp. 208-239.

conoscenza e viceversa. L'ascesa alla pura conoscenza diviene quindi in questa prospettiva conversione nel primo principio conosciuto, una *conversio* che rappresenta la realizzazione ultima e sostanziale della propria essenza umana e che avviene quando l'anima si rivolge verso quella traccia del lume divino in lei impresso. In altre parole, «mépriser l'en-deçà, vénérer l'au-delà pourrait être une bonne formule, en retenant que l'intelligence n'est elle-même qu'un "en-deçà du Vrai"»⁸⁰⁵. Quindi, Ficino sembra piuttosto farsi promotore di un intellettualismo erotico o di un amore intellettualistico: «the intellect/will dichotomy was caught up by Ficino's drive towards a unitary psychology, in which he was not going to subordinate or even combine mental faculties but do away with them as separate entities altogether. In their stead he was introducing a new awareness of subjective reality and the indissoluble unity of the inner world »⁸⁰⁶.

Nell'*Argumentum in Philebum*, che antecede la traduzione del dialogo nell'edizione delle opere platoniche tradotte da Ficino del 1484 e del 1491, completato già nel 1468, leggiamo quel doppio processo, in cui abilmente Tamarini distingue il moto dell'intelletto, *incessum*, e quello della volontà, *excessum*, che Ficino rimarcherà anche nella *Theologia platonica*. Un moto che è evidente anche nel capitolo trentasettesimo del *Commentarium in Philebum* pubblicato nel 1496, ma scritto dopo le traduzioni dei dialoghi e immediatamente dopo il *Commentarium in Convivium*, tra l'estate e l'autunno del 1469⁸⁰⁷. A tal proposito, Allen afferma che nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, nel *Commentarium in*

⁸⁰⁵ Stéphane TOUSSAINT, *Les formes de l'invisible. Essais sur l'ineffabilité au Quattrocento*, in Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, éd. et. trad. fran. Stéphane TOUSSAINT, Lousanne, Editions l'Age d'Homme, 1989, p. 43.

⁸⁰⁶ Michael J. B. ALLEN, *Introduction*, in Marsilio FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., p. 47.

⁸⁰⁷ Per la datazione dell'opera in relazione agli altri scritti di Ficino, v. *Ivi*, pp. 48-56.

Philebum e nella *Theologia Platonica*, così prossimi temporalmente, Ficino si muove nella direzione, nonostante conflittualità e oscillazioni, di sviluppare quello che Allen definisce, rivedendo un'osservazione di Michele Schiavone⁸⁰⁸, come la soluzione della dicotomia intelletto-volontà all'interno di una psicologia unitaria e unitiva delle due facoltà o parti dell'anima, cioè «exploring the various possibilities in his search for a new, organic synthesis»⁸⁰⁹. Così dunque già si poteva leggere nell'*Argumentum in Philebum*:

Quamobrem in Phaedone in Theaeteto dictum est a Platone summum animae bonum Dei similitudinem esse. Nihil vero soli sit simile, nisi quadam luminis ipsius infusione. Unde et animae bonum erit Integra divini luminis consecutio. Id lumen in mentem primo, in voluntatem deinde descendit. In mente Veritas, in voluntate gaudium; in mente ambrosia, in voluntate nectar a Platone et hic et in Phaedro cognominatur. Itaque summum hominis bonum in sapientiae voluptatisque commixtione locavit. Sed ante in sola vel sapientiae vel voluptatis ratione beatitudinem consistere posse negavit [...].

*[...] Beatusque vir dicitur qui sapientiam habet divinorum, humanarum peritiam scientiam arte et opinione constantem; gaudio contemplationis totus exultat, voluptati sensuum eatenus se committit quatenus sapientia scientiaque et gaudium impedimentum inde nullum accipiunt*⁸¹⁰.

Dunque questa dicotomia si esaurisce nella realizzazione unitiva dell'anima, quando giunge alla conoscenza contemplativa amorosa di Dio. L'*intelligentia vera*

⁸⁰⁸ La differenza essenziale che si trova tra la posizione di Allen e Schiavone, come sottolineato dal primo, risiede nel fatto che Allen ritiene che tale «moving away from a static Neo-platonism towards a modern dialecticity» già si delinei nel *Commentarium in Philebum* (Michael J. B. ALLEN, *Introduction*, cit., p. 47). Per la posizione di Schiavone con cui si confronta Allen, v. Michele SCHIAVONE, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milano, Marzorati, 1957.

⁸⁰⁹ Michael J. B. ALLEN, *Introduction*, cit., p. 48.

⁸¹⁰ L'*argumentum* è riportato in appendice in Marsilio FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., pp. 485-487.

e la *voluntas recta* sono le due ali secondo Ficino, per riprendere il mito della biga alata del *Fedro* di Platone, di cui Dio ha naturalmente dotato l'anima umana affinché fosse in grado di ascendere a Dio stesso e i cui rispettivi fini, il Vero e il Buono, si identificano. Infatti, Ficino stesso non manca di identificare nel Bene il fine stesso dell'intelletto. La necessità di una sintesi tra le due facoltà dell'anima è implicita dunque in quel movimento che essa compie per ritornare al suo stesso principio – da cui l'anima tutta deriva. Allo stesso modo, come già in parte sottolineava Paul Oskar Kristeller⁸¹¹, punto su cui ha insistito Michael J. B. Allen⁸¹², anche filosofia e religione, *ratio* e *pietas*, necessariamente coincidono. L'esperienza contemplativa, mistica del divino compiuta dal vero fedele è una conoscenza amorosa, una conoscenza cioè che si consegue con la vera filosofia:

Redire quippe ad unum animus nequit nisi ipse unum efficiatur. Multa uero effectus est, quia est lapsus in corpus, in operationes uarias distributus et ad corporalium rerum multitudinem respicit infinitam. Ex quo partes eius superiores pene obdormiunt, inferiores aliis dominantur. Ille torpore, iste perturbatione afficiuntur. Totus autem animus discordia et inconcinnitate repletur.

[...] Primus itaque furor inconcinna et dissonantia temperat. Secundus temperata unum totum ex partibus efficit. Tertius unum totum supra partes. Quartus in unum, quod super essentiam et super totum est ducit. Plato in Phedro mentem diuinis deditam in anima hominis aurigam uocat; unitatem anime, aurige caput; rationem opinionemque per naturalia discurrentem, equum bonum; phantasiam confusam appetitumque sensuum, malum equum. [...] Alas animo tribuit, per quas in sublime feratur, quarum alteram putamus esse indagacionem illam qua mens

⁸¹¹ Paul O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit.

⁸¹² Michael J. B. ALLEN, *Introduction*, cit, pp. 40-48.

*assidue ad ueritatem adnititur, alteram boni desiderium, quo nostra uoluntas semper afficitur*⁸¹³.

Il motivo per cui qui ho prestato attenzione in particolare all'*Argumentum in Philebum* è perché sicuramente Yehudah doveva aver presente le traduzioni ficiniane dei dialoghi di Platone e gli *argumenta* e le *epitomae*, oltre che il *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, che nell'edizione del 1484 e in quella del 1491 comparivano. Il testo dei *Dialoghi* infatti evidenzia la conoscenza del testo di Ficino e la volgarizzazione non solo di alcune delle traduzioni latine dei dialoghi di Platone e in particolare del *Convivium* e di alcuni passi del *Commentarium*, come ha notato brevemente anche Angela Guidi⁸¹⁴, ma anche la citazione volgarizzata, finora ignorata, dell'*Argumentum in Phaedrum*, come avrò modo di sottolineare in seguito. Credo dunque appaia evidente il debito di Yehudah nei confronti di Ficino, tramite testi quali l'*Argumentum in Philebum*, in merito all'elaborazione di un intellettualismo erotico quando Filone afferma che l'atto ultimo dell'anima non è amare Dio, ma piuttosto la *cognizione unitiva*, in quanto l'amore è il mezzo che eleva l'anima alla sua unità e all'unione con Dio. Il desiderio è dunque effetto della volontà, della facoltà desiderativa o appetiva dell'anima, strumento attraverso cui la funzione intellettuale dell'anima, che è la più nobile e spirituale facoltà di essa – essendo quella parte dell'anima non discesa, che partecipa della bellezza divina «perché questa anima intellettuale, per venire a fare le cose oneste, bisogna che partecipi del lume divino»⁸¹⁵ –, è in grado di conseguire

⁸¹³ Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio VII, XIV*, pp. 241-243.

⁸¹⁴ Angela Guidi, *Di poi si rinnovò quel poco che ci è al presente': Leone Ebreo e la cultura umanistica*, cit.

⁸¹⁵ *Dialoghi*, p. 30.

la *coppulazione*, di convertirsi cioè in Dio. In questo modo l'anima consegue la sua stessa perfetta unità, permettendo all'intelletto di passare da uno stato di cognizione potenziale a uno stato di conoscenza in atto:

Fra le proposizioni che sono vere e necessarie, l'una è che la felicità consiste ne l'ultimo atto de l'anima, come in vero fine; l'altra è che consista ne l'atto de la più nobile e spiritual potenza de l'anima, e questa è l'intellettiva. Ancor non si può negare che l'amore presuppone conoscimento; ma non per questo segue che l'amore sia l'ultimo atto de l'anima. Perché tu puoi sapere che di Dio [e di] tutte le cose amate e desiderate si trovano di due sorte di conoscere. L'una è innanzi de l'amore causato da quelle, la quale non è cognizione perfettamente unitiva. L'altra è dipoi de l'amore, da l'amore causata: la qual cognizione unitiva è fruizione di perfetta unione; ché 'l primo conoscimento del pane fa che l'ami e desideri chi ha fame; ché, se prima non lo conoscessi esemplarmente, non lo potria amare e desiderare. E mediante questo amore e desiderio veniamo a la vera cognizione unitiva del pane, la quale è quando in atto si mangia: ché la vera cognizione del pane è gustarlo. Così accade de l'uomo con la donna: che conoscendola esemplarmente s'ama e desidera, e da l'amore si viene al conoscimento unitivo che è il fine del desiderio. E così è in ogni altra cosa amata e desiderata: ché in tutte l'amore e desiderio è mezzo che ci leva da l'imperfetto conoscimento a la perfetta unità che è il vero fine d'amore e desiderio; quali sono affetti de la volontà che fanno, de la divisa cognizione, fruizione di cognizione perfetta e unita. E quando intenderai questa naturalità intrinseca, conoscerai che non son lontani dal mentale desiderio né si discostano da l'amore mentale, se bene l'aviamo di sopra in soggetto comune altrimenti esplicato⁸¹⁶.

Dunque, in questo contesto, cioè in una sostanziale semplificazione della psicologia e della gnoseologia ficiniana, Yehudah, che riprende la dottrina dell'anima non

⁸¹⁶ *Ivi*, pp. 43-44.

discesa, pur non adottando la teoria del veicolo celeste per la discesa dell'anima, recupera la noetica e la terminologia aristotelica che distingue tra un intelletto potenziale e un intelletto agente, come si era visto accennando alla questione dell'*ordo mentium* e dell'*infima mens*. L'intelletto agente è per Yehudah la parte partecipata dell'anima, quel «piccolo raso de l'infinita chiarezza di Dio»⁸¹⁷, che conferma, come afferma lo stesso Ficino nella sua *Theologia platonica*, la sua derivazione dal divino e che ne decreta al contempo la sua debolezza luminosa, cioè la debolezza intellettiva, al pari di un raggio rispetto alla sua fonte di luce. Infatti, se Dio comprende con lo sguardo in una *simplicissima* unità, in un'unica idea, tutte le idee, tutte le cose, l'intelletto umano conosce le realtà intelleggibili in una *multifaria* rappresentazione, segno di quella naturale molteplicità che è connaturata a ogni creatura. La metafora del raggio e della luce esterna tornano laddove Yehudah parla proprio dell'intelletto agente come di «piccolo raso de l'infinita chiarezza di Dio»⁸¹⁸. Ciò gli permette di affermare, riprendendo Ficino, che l'anima ha soltanto una natura parzialmente intellettiva. Come l'occhio dunque è di natura oscuro e necessita della luce per vedere, così l'intelletto agente necessita per sua natura di essere illuminato da Dio, dalla *veritas*, cioè dalla sapienza divina, abbisognando quindi di essere attualizzato dall'esterno:

perché, non ostante che quella sia prodotta chiara come raso de la luce divina, per l'impedimento della colligazione che tiene col corpo e per essere offuscata da la tenebrosità de la materia, non può pervenire all'illustri abiti de la virtù e lucidi concetti de la sapienza, se non ralluminata da la luce divina ne' tali atti e condizioni. Ché, così come l'occhio, se ben da sé è chiaro, non è capace di vedere i colori, le figure e

⁸¹⁷ *Ivi*, p. 30.

⁸¹⁸ *Ibid.*

altre cose visibili, senza essere illuminato da la luce del Sole, la quale, distribuita nel proprio occhio e nell'oggetto che si vede e nella distanza che è fra l'uno e l'altro, causa la visione oculare attualmente; così il nostro intelletto, se ben è chiaro da sé, è di tal sorte impedito negli atti onesti e sapienti da la compagnia del rozzo corpo, e così offuscato, che gli è di bisogno essere illuminato da la luce divina. La quale, riducendolo da la potenza a l'atto, e illumina le spezie e le forme de le cose procedenti da l'atto cogitativo, quale è mezzo fra l'intelletto e le spezie de la fantasia, il fa attualmente intellettuale, prudente e sapiente, inclinato a tutte le cose oneste e renitente da le dioneste; e levandoli totalmente tutta la tenebrosità, resta lucido in atto perfettamente⁸¹⁹.

Il riferimento di Yehudah sembra più nello specifico il *Caput III* dell'*Oratio I* del *Commentarium in Convivium Platonis de amore*:

Eodemque modo, mens ad deum, quo ad lumen solis dirigitur oculus. Hic enim aspicit primo, uidet deinde solis lumen, tertio in solis lumine rerum colores et figuras comprehendit. Quare oculus obscurus primo et chaos instar informis lumen ama, dum aspicit; irradiatur aspiciendo; radium accipiendo rerum coloribus figurisque formatur. Quemadmodum uero in deum mens illa statim nata et informis amore convertitur et formatur, sic et mundi anima in mentem deumque illinc genita se reflectit, et cum primo informis sit et chaos, amore in mentem directa, acceptis ab ea formis fit mundus⁸²⁰.

Questa stessa metafora torna più volte anche nella *Theologia Platonica*. Si legga a esempio il seguente passo:

Praeterea, quemadmodum se habet tuus oculus ad corpus tuum sic tua mens ad anima tuam. Est enim mens tua animae tuae oculus. Rursus, quemadmodum se habet lumen solis ad oculum corporis sic veritatis lumen

⁸¹⁹ *Ivi*, pp. 30-31.

⁸²⁰ Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio I, III*, 13-15.

*ad animae oculum. Itaque sicut oculus corporis non est lumen, sed virtus luminis capax, ita mens quae est oculus animae, non est veritas, licet capiat veritatem. Mens enim tua veritatem quaerit. Non tamen quaerit seipsam veritas, neque admittit veritas falsum, per quod saepe tuus animus fallitur*⁸²¹.

Il filosofo di Figline però non identifica direttamente la *mens* o l'intelligenza partecipata di cui è provvista l'anima con l'intelletto agente, come invece sembrerebbe fare Yehudah – ma la questione merita ulteriori approfondimenti nei successivi paragrafi, onde capire le oscillazioni delle sue dichiarazioni –:

*È principio, perché da la divinità dipende l'anima intellettiva agente di tutte l'onestà umane, la quale non è altro che un piccolo raso de l'infinita chiarezza di Dio, appropriato a l'uomo per farlo razionale, immortale e felice. E ancora questa anima intellettiva, per venire a fare le cose oneste, bisogna che participi del lume divino: perché, non ostante che quella sia prodotta chiara come raso de la luce divina, per l'impedimento della colligazione che tiene col corpo e per essere offuscata da la tenebrosità de la materia, non può pervenire all'illustri abiti de la virtù e lucidi concetti de la sapienza, se non ralluminata da la luce divina ne' tali atti e condizioni*⁸²².

E ancora:

Di poi è ne l'uomo l'intelletto possibile, ch'è l'ultima forma umana, corrispondente a l'intelletto de l'universo, nel qual son tutte le creature angeliche. Ultimamente è ne l'uomo l'intelletto agente; e quando con quello si congiunge il possibile, si fa attuale e pieno di perfezione e di grazia di Dio, copulato con la sua sacra divinità. Questo è quel che ne

⁸²¹ Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., p. 74.

⁸²² *Dialoghi*, pp. 30-31.

*l'uomo corrisponde al divin principio, dal qual tutte le cose hanno principio e in lui tutte si dirizzano e riposono come in ultimo fine*⁸²³.

Identificazione che appare già in Giovanni Pico, nelle *Conclusiones Nongentae*, ma anche nel *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni*, che può essere sicuramente annoverato tra le fonti di Yehudah per la citazione nei *Dialoghi* già di un altro passo sul finalismo desiderativo. Non si deve qui confondere l'identificazione dell'intelletto partecipato con l'intelletto agente con la definizione che Ficino nella sua *Theologia platonica* propone dell'intelletto umano come *mens passiva*, a cui già si è visto rimandare Yehudah nella descrizione di un ordine delle intelligenze che permette di definire l'intelletto umano nei termini dell'ultima delle realtà intellettive: «Quippe in primo potentia sola attiva est idearum; in sequentibus activa per ordinem et passiva; in infima mente passiva. [...] Esto perpetuus intellectus ultimus. Sed quis este? Inste inquam, est intellectus humanus»⁸²⁴. Come scrive Fellina, Pico infatti «è il primo a identificare espressamente il *nous*, l'intelligenza continua di cui è provvista l'anima, con l'intelletto agente, e la *dianoia* o *ratio* con l'intelletto potenziale»⁸²⁵, ripartizione dell'anima ripresa, prima

⁸²³ *Ivi*, pp. 89-90.

⁸²⁴ *Ivi*, pp. 814-818.

⁸²⁵ Simone FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, cit., p. 227.

ancora che da Yehudah, da Francesco Cattani da Diacceto. Nel *Commento*, di cui Fellina sottolinea i passi in cui Pico identifica la *ratio* o *dianoia* con l'intelletto possibile degli aristotelici⁸²⁶ – «veggonsi non le idee in sé ma le loro immagine e similitudine, tanto più perfette nella ragione, detta intelletto da' Peripatetici»⁸²⁷ –, Pico parla infatti anche chiaramente dell'intelletto partecipato come dell'intelletto agente nei termini dell'anima non discesa e partecipata:

*El terzo grado è quando col lume dello intelletto agente l'anima, quella forma ricevuta da ogni particolarità separando, la natura propria della corporale bellezza in sé considera, nè più alla propria immagine di uno solo corpo ma alla universale bellezza di tutti e' corpi insieme intende*⁸²⁸.

Particolarmente interessante in questo contesto, circa l'identificazione dell'intelletto partecipato con l'intelletto agente, è l'interpretazione che sia Cattani che Yehudah fanno del mito della nascita di Venere del *Convivio* di Platone, con particolare riferimento al significato allegorico di Poro e Penia⁸²⁹.

III.7. La nascita di Venere

Innanzitutto si consideri che, per quanto riguarda il passo qui in questione sulla nascita di Venere dei *Dialoghi d'amore*, Yehudah volgarizza il relativo passo della traduzione latina ficiniana del *Convivium* e non del *Commentarium*:

[...] quando nacque Venere tutti li Dei furono in convito, et con loro Metides, cioè Poro, figliuolo del consiglio, che vuol dire Dio de

⁸²⁶ *Ivi*, pp. 227-228. A tal proposito, in questo stesso contesto, lo studioso sottolinea anche l'influenza di Pico sull'argomento su Ficino e *In Plotini Epitomae seu Argumenta, Commentaria et Annotationes*.

⁸²⁷ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 555.

⁸²⁸ *Ivi*, pp. 567-568.

⁸²⁹ Il racconto di Diotima appare in PLATO, *Symp.* 203b-204a.

l'affluentia alli quali havendo cenato venne Penia, cioè la povertà come una poveretta per haver' qualche cosa per mangiare de l'abundantia de le vivande del convito de li Dei, stava come li poveretti mendicanti, domandando fuor de le porte, Poro inebriato del nettare (che al'hor' ancor non si truovava vino andò a dormire nel giardin' di Giove la detta Penia constretta da la necessità, pensò a che modo si potrebbe ingravidare con qualche astutia d'un' figlio di Poro, onde andò a colcarsi appresso di lui, e concepè d'esso l'amore, da li quali parenti nacque l'amore settatore, e osservatore di Venere, perché nacque ne li suoi natali, il quale sempre ha desio di cosa bella, perché essa Venere è bella, et per essere figlio del Dio Poro e de la poveretta Penia, partecipò la natura di tutte due, però che al principio è arido, e squalido con li piedi scalzi, sempre volando per terra, senza casa né ridotto, senza letto né coperta alcuna, dorme per le strade al discoperto, servante la natura de la madre sempre bisognante, secondo la stirpe del padre procura le cose belle et buone, animoso et audace, vehemente et sagace cacciatore, va sempre macchinando nuove trame, studioso di prudentia, facundo e in tutta la vita filosofante. Mancatore, Fascinatore, Venefico, et Sofista, et secondo sua mista natura non è del tutto immortale, né mortale, ma in breve in un' medesimo giorno muore e vive, et si resuscita una volta, manca un'altra, et così fa molte volte per la mescolanza de la natura del padre, et de la madre, cioche acquista perde, et quel che perde ricovera, per la qual cosa mai non è mendico, né mai è ricco, il quale ancora fra sapientia, et ignorantia è costituito, però che nissuno degli Dei filosofa, né desia farsi sapiente, perché gli è, né in effetto alcun' sapiente filosofa, né ancora quelli che son' del tutto ignoranti, che questi non desiano mai d'esser' sapienti, che veramente questo è il peggio de l'ignorante, che non è né desia essere savio, perché non desia mai le cose che non conosce che li mancano [...]»⁸³⁰.

Leggendo infatti la *translatio* latina del *Simposio* di Platone di Ficino sia nell'edizione fiorentina del 1484 che in quella veneziana del 1491, possiamo

⁸³⁰ *Dialoghi*, pp. 290-291.

confermare che Yehudah volgarizza perfettamente, rimanendo estremamente aderente al testo ficiniano del *Convivium*:

Quando nata est uenus, parato conuiuio discubuerunt dii ceteri et metidis: id est consilii filius porus: id est Affluentie deus. Cum cenati essent penia: id est paup[er]tas mendicatura cibum utpote epulis illic abundantibus uenit, et circa fores obuersabat. porus quidem nectare ebrius, uinum namque nondum erat: Iouis ortum ingressus est et somno gravatus dormiebat, penia uero inopia compulsa quo pacto filium quasi quibusdam insidiis ex poro concipet, excogitauit. Quare iuxta illum accubuit. Amoremque concepit. Unde natus est amor sectator cultorque ueneris. propterea quod in ueneris natalibus est progenitus. Quinetiam natura, pulchri desiderio capit, cum uenus ipsa sit pulchra: Quoniam uero pori ac penia amor est filius, sortem huiusmodi, nactus est: principio aridus est et squalidus. Nudis pedibus. Semper humi uolans. sine domicilio. sine stramentis et tegmine ullo, ad fores in via sub diuo dormiens. naturamque matris seruens, semper egenus. Secundum uero patris stirpem, pulchris ac bonis insidiat. virilis, audax, et uehemens sagaxque uenator. noua semper machinamenta contexens. prudentie studiosus. facundus. per omnem vitam philosophans. Incantator. fascinatorque potens. ueneficus, atque sophista. Neque immortalis omnino secundum naturam, neque mortalis. Sed interdum eodem die pululat atque uiuit: quotiens exuberat. Interdum deficit. Atque itereum reuiuiscit ob patris naturam. Quod uero acquitur continue subterfluit. Quo circa neque mendicus est amor unque neque etiam opulentus. Quinetiam inter sapientiam et inscitiam constituit. Sic enim se res habet. Nullus deorum philosophat. Aut sapiens fieri cupit. Est enim. Nec alius quiuis sapiens philosophat. Neque omnino ignorantes philosophantur. neque sapientes fieri copiunt. hoc enim habet ignorantia pessimum, quem qui nec pulcher bonus est neque sapiens sufficienter hec habere se censet. Nunquē igit expetit illa quorum se indignum non aduertit⁸³¹.

⁸³¹ Marsilio FICINO, *Opera Platonis latine Marsilio Ficino interprete [A]*, cit, *Platonis Convivium de Amore* [c. 248v]. Il contenuto dell'edizione è identica a quella del 1484, consultata in microfilm presso la Bibliothèque Nationale de France, v. ID., *Opera Platonis latine Marsilio Ficino interprete*, cit.

Alla tradizione in volgare del brano, Yehudah fa seguire, come prima di lui fecero Ficino e gli stessi Pico e Cattani, che non mancarono di fornire una loro interpretazione del brano, la propria spiegazione del testo. Ovviamente, la questione dell'ermeneutica mitologica, che in queste pagine del terzo dialogo Yehudah elabora, si inserisce in una prospettiva precisa e si fonda sul criterio e sulla credenza che la *fabula* antica sia una scorza esteriore sotto la quale si trova una stratificazione di sensi fino al *profundissimus sensus*, per utilizzare un'espressione pichiana, che è il significato allegorico del racconto. Questa questione, che rimanda al problema della tensione tra esoterismo ed essoterismo del sapere da un lato e tra *res e verba* dall'altro visto nel secondo capitolo di questa tesi, merita un approfondimento di cui tratterò in un successivo paragrafo di questo capitolo. Ci basti qui sapere che Yehudah, oltre a dimostrare la dimestichezza con il testo platonico nella traduzione ficiniana, ne dimostra altrettanto con le interpretazioni che del testo furono fatte. Questo passo, in cui Yehudah insiste nel sottolineare la differenza della sua interpretazione dalle altre, prendendo le distanze da queste, è infatti uno dei segnali che ricorrono nel testo dei *Dialoghi* attraverso cui risulta evidente da un lato la confidenza intellettuale di Yehudah con le opinioni dei contemporanei *complatonic*i e dall'altro la volontà di dimostrare la propria superiorità e di dichiarare la propria originalità filosofica in risposta a quegli stessi avversari filosofi. In ultima analisi, ciò va nella direzione di confermare il fatto che i *Dialoghi d'amore* siano pensati come un testo in risposta alle dottrine filosofiche d'amore che li avevano preceduti. Per tornare al mito della nascita di Venere, nonostante le differenze e nonostante Yehudah rifiuti un'allegoresi del testo non proporzionata al senso letterale del testo medesimo, anche l'autore dei *Dialoghi* configura la propria

esegesi nel solco dell'interpretazione del passo platonico nei termini della questione della derivazione della realtà dall'Uno/Dio:

Ingeniosamente la savia Diotima in questa favola ne mostra quali sono li progenitori de l'Amore, e come di loro nacque, e qual natura de li parenti ha sortito. Dice prima che nacque essendo gli dèi insieme nel convito de la natività di Venere. Sono alcuni che dicono intendersi per la natività di Venere l'influenza de l'intelligenza de l'angelo prima, e poi dell'anima del mondo, avendo già partecipato la vita di Giove, l'essenzia di Saturno e il primo essere di Cielo, che erano li tre dèi del convito precedente a la natività di Venere magna, ne l'angelo e nella mondana e nell'anima del mondo; ma noi non curaremo d'allegorie sì astratte e interminate e improporzionate al litterale fabuloso⁸³².

Infatti, se guardiamo alla lettura ficiniana e alla lettura picchiana, che in gran parte riprende e si poggia sull'esegesi di Ficino, vediamo che la nascita di Venere rappresenta la derivazione dell'ipostasi della Mente angelica e dell'ipostasi dell'Anima, come riassunto abilmente dallo stesso Yehudah, da Dio. Poros e Penia invece, sia in Ficino che in Pico, sarebbero rispettivamente il raggio eidetico divino e lo stato di privazione o di imperfezione dell'Intelletto prima che i semi divini si dischiudano in idee nell'Intelletto stesso. Il luogo del nascimento di Venere in Ficino significa la fecondità della vita della Mente angelica, in cui la potenza dell'intendere è oscura (Penia) se non illuminata dal raggio divino, che infiamma l'Intelletto d'amore ardente per la stessa fonte di quel *radius*, ossia Dio:

In Ueneris natalibus, id est, quando mens angeli et mundi anima, quas Ueneres ea ratione quam alias diximus nominamus, ex summa dei maiestate oriebantur. [...] Porus et Penia affluentiam et egestatem

⁸³² *Dialoghi*, p. 292.

significant. Porus, Consilii filius; id est, summi dei scintilla. deus nempe Consilium et consilii fons appellatur, quia ueritas omnium est et bonitas, cuius splendore omne consilium uerum efficitur, ad cuius bonitatem acquirendam omne tendit consilium. Iouis ortum, angelice vite fecunditatem intelligit; in quam cum descendit Porus ille, dei scilicet radius, Penie, id est, priori huius indigentie, mixtus creat Amorem. [...] Potentia huiusmodi sua natura informis est et obscura, nisi a deo illuminetur, quemadmodum oculi uis ante solis aduentum. Hanc obscuritatem Peniam, quasi inopiam et luminis defectum esse putamus. Ceterum uis ea intelligendi naturali quodam instinctu ad suum reflexa parentem, diuinum ab eo radium, qui Porus est et affluentia, suscipit. In quo ueluti semine quodam rationes rerum omnium includuntur. Huius radii fiammis naturalis ille instinctus accenditur. Hoc incendium, hic ardor ex obscuritate priori et accedente scintilla exoriens, Amor est ex inopia natus, et affluentia⁸³³.

Se Pico riprende Ficino, la differenza sostanziale con il maestro di Figline sta nel fatto che il Mirandolano sostenga piuttosto che gli orti di Giove siano la condizione di deficienza in cui si trova l'Angelo imperfetto e perfezionabile (Penia) nello stato stesso in cui discende da Dio, cioè quando da Dio ovviamente si allontana. Stato che necessita – motivo per cui Penia è la Necessità – di unirsi all'affluire delle idee (Poros) per raggiungere la perfetta realizzazione di esse, attualizzandosi in quanto *Mente per sé*. Lo stato di mancanza della *Mente* implica comunque che in sé, in maniera imperfetta, sia dia quella Bellezza ideale per il desiderio della quale, ossia per il desiderio di perfezione delle idee, nasca l'amore dell'Angelo per Dio. Solo allora, unita a Dio, «when Mind possessed the Ideas and their beauty did Venus

⁸³³ Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, de l'amour. *Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio VI, VII*, pp. 143-145.

become a fully grown goddess, “that is, reached perfection in Mind»⁸³⁴, «come è uno fanciullo [...] pervenuto alla età perfetta»⁸³⁵:

La forma che Dio dà alla natura angelica non è altro che esse Idee, la quale come è detto, è la prima bellezza. Descendono adunque esse Idee nell'Angelo da Dio, e perchè ogni cosa, lontanandosi dal suo principio e fonte e mischiandosi a natura contraria diventa più imperfetta, esse Idee, elongandosi da Dio, loro fonte e principio, e congiungendosi a quella natura informe, in tutto disforme dalla formosità d'esse Idee, è necessario che diventino imperfette. Adunque l'Angelo ha allora in sè la bellezza delle Idee, ma imperfetta, e dalla opacità della sua sostanza ottenebrata, di che è necessario che in lui segua desiderio di avere la perfezione di quelle; el quale desiderio essendo desiderio di bellezza, è quello desiderio che da noi è chiamato amore, el quale non nascerebbe se, o le Idee non fussino nello Angelo, o vi fussino perfette. Perchè, come nel quarto capitolo di questo libro dichiarammo, la cosa desiderata parte si possiede e parte no, e la mente, se in tutto fussi priva della cosa amata, non sarebbe fra loro similitudine alcuna, che è causa dello amore. Nasce adunque questo amore quando Poro, che significa copia, cioè l'affluenza di esse Idee, si mischia con quella natura informe chiamata Penia, perchè è povera e mendica essendo d'ogni essere e d'ogni atto priva. Nè è proprio Penia l'essenza di quella natura informe, ma è la imperfezione e la indigenza di quella: essa natura informe [...]. Quivi è chiamata orti di Giove perchè in essa sono piantate esse Idee, non altrimenti che gli arbori in uno orto; e di qui nasce che poi essa mente angelica, adornata già di quelle idee, dagli antiqui fu chiamata paradiso, che è vocabulo greco e significa quello che appresso noi giardino; e coloro che tutti sono nella vita intellettuale e, sorti già sopra alla natura umana, simili fatti agli angeli, del contemplare si nutriscono, fur detti essere in paradiso. [...] Sono dunque gli orti di Giove quella essenza informe, e in essa, della perfezione delle idee che è esso Poro, mista con la imperfezione d'esse e indigenza

⁸³⁴ Michael J.B. ALLEN, *The Birth Day of Venus. Pico as Platonic Exegete in the Commento and in the Heptaplus*, in Michele V. DOUGHERTY (ed.), *Pico della Mirandola: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 99.

⁸³⁵ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 503.

*d'essere perfette, la qual nasce dalla imperfetta natura di quella essenza, nacque Amore, cioè desiderio della perfezione di quelle. Nè prima nacque Amore che ne' natali di Venere, cioè prima che la ideale bellezza, benchè imperfetta, nascessi nella mente angelica; e tanto è a dire ne' natali di Venere quanto se dicessi essendo Venere quasi ancora imperfetta e differente dalla perfetta bellezza, come è uno fanciullo in fasce da esso adulto e pervenuto alla età perfetta*⁸³⁶.

Se la critica di Yehudah è senz'altro rivolta a queste interpretazioni, pur dimostrandosene in realtà in debito, l'esegesi che Cattani compie del testo platonico, che vira a definire l'autocausalità dell'ipostasi dell'Angelo e «la pretesa che la bellezza sia contenuta nell'*animal per se*»⁸³⁷, diventa fondamentale per l'esegesi del medesimo racconto mitologico da parte di Yehudah. L'autore dei *Dialoghi* infatti interpreta il mito della nascita di Venere nei termini della spiegazione dell'origine dell'amore, oggetto della discussione del terzo dialogo, spiegando in realtà, come i suoi predecessori, la derivazione della realtà tutta, dagli ordini degli intelleggibili a quelli materiali, da Dio. Il convito degli dèi alla nascita di Venere significa in questo prospettiva la produzione di bellezza da parte di Dio e del mondo angelico unitamente nel mondo materiale creato.

Apriamo una parentesi sulla definizione di mondo angelico nei *Dialoghi*: in questa esegesi del mito di Venere non assume chiaramente la natura di un'ipostasi, parlando Yehudah nei termini di «Dio col mondo angelico»⁸³⁸, mentre in altri punti, nel corso dei tre dialoghi, appare come separato da Dio. Infatti, in tali contesti, il mondo angelico è definito come l'Intelletto che «è mezzo fra lui [l'intelletto umano,

⁸³⁶ *Ivi*, pp. 501-503.

⁸³⁷ Simone FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, cit., p. 325.

⁸³⁸ *Dialoghi*, p. 292.

nota mia] e 'l divino»⁸³⁹. Yehudah sembra piuttosto trovare una via di mezzo tra la teoria emanazionistica e la teoria della creazione. L'autore dei *Dialoghi* dice infatti che quel Primo Intelletto o Somma Sapienza «è uno medesimo col sommo Iddio, in nissuna cosa diverso se non [ne] li vocabuli e modi di filosofare appresso di noi de la sua semplicissima unità: però che egli tiene che l'essenza divina non sia altro che somma sapienza e intelletto»⁸⁴⁰. Sulla base dunque di uno schema emanazionistico, che Yehudah dice di trarre dalla fonte platonica del *Timeo*, il Primo Intelletto o Somma Sapienza è da interpretarsi in realtà come intradeico⁸⁴¹ e non ipostatizzato perché «sia una sua cosa dependente ed emanante da lui e non separata né distinta da lui realmente, come la luce del Sole»⁸⁴². Una teoria che può ricordare la dottrina sefirotica difesa dal contemporaneo David Messer Leon, influenzata a sua volta dall'anonimo scritto *Ma'arekhet*⁸⁴³.

⁸³⁹ *Ivi*, p. 259.

⁸⁴⁰ *Ivi*, pp. 325-326.

⁸⁴¹ Su questo punto, è da notare il dibattito tra l'interpretazione di Avicenna e di Averroè circa l'identità o la coincidenza dell'Intelletto, che muove la prima sfera, e Dio, sostenuta dal secondo rielaborando la teoria emanazionistica neoplatonica. Un dibattito simile si ritrova anche tra le tradizioni cabbalistiche circa le *sefirot*, se siano cioè da interpretarsi come parte dell'essenza divina (la dottrina dell' *'atsmut*) o come le mani, gli strumenti di Dio emanati da Dio stesso (dottrina dei *kelim*) o, più raramente, come modi dell'immanenza divina. Secondo Gershom Scholem, che si distanzia dalle tesi di A. Frank, pur riconoscendo un influsso del neoplatonismo, le *Sefirot* non si collocano al di fuori di Dio, esprimendo piuttosto da un lato la molteplicità del darsi dell'energia divina e rappresentando dall'altro archetipi stessi della realtà: «nella misura in cui, ai suoi inizi, la Kabbalah aveva bisogno di un fondamento teoretico fu fortemente influenzata dal neoplatonismo; e sebbene proponesse un sistema definito di emanazione – la teoria dell'emanazione delle Sefirot – questa era un'attività che aveva luogo entro lo stesso Dio. [...] perciò vi è una chiara distinzione tra le fasi dell'emanazione nei sistemi neoplatonici, che non sono concepite come processi nella Divinità, e la concezione cabalistica» (Gershom SCHOLEM, *La Kabbalah*, trad. it. di Roberta RAMBELLI, Roma, Edizioni Mediterranee, 1988², pp. 102-104 – ed. or. *Kabbalah*, Yerushalayim, Keter Publishing House, 1974).

⁸⁴² *Dialoghi*, p. 327.

⁸⁴³ Sebben Yehudah non parli mai di *sefirot*, la questione di un'emanazione che è intradeica e compresa razionalmente dall'uomo in termini extradeici, teoria in base alla quale quale reinterpreta l'emanazionismo neoplatonico, ricorda quella del contemporaneo David Messer Leon. Come scrive Hava Tirosch-Rothschild nella sua monografia dedicata al qabbalista ebreo, «David went on to define the *Sefirot* within a philosophical analysis of divine attributes, explaining their ontological status as divine perfections identical with the essence of God. He thereby accepted the *Sefirot* but neutralized their mythical and theurgic dimensions. In particular, R. David identifies attributes of action, analogically predicated of God's essence, with the *Sefirot*. This reduction of the Kabbalistic to the philosophic is found at the beginning of R. David's defense of *'azmut*, which follows a reference to

Tornando ora alla nascita di Venere nei *Dialoghi*, Venere è la bellezza creata dagli dèi convitati, Dio e il mondo angelico appunto, mentre Poro si conferma significare il fluire delle idee, che però è qui non il raggio eidetico divino, quanto semmai, *l'affluente intelletto*, cioè l'intelletto umano, che è detto stare di casa presso Giove ed essere figlio del Consiglio, che Yehudah fa sinonimo di Giove/Dio a indicarne la natura intellegibile. Unendosi alla materia, intendendo *bonificarla*, perché l'amore, come dirà in altri punti in base alla noetica ficiniana, è desiderio di partorire il bello, Penia, l'intelletto, volge dal suo essere puramente agente discendendo e passando all'intelletto possibile, la forma cioè che l'intelletto umano assume offuscandosi nella materia corporea. Conserva però la sua natura intellegibile, partecipata del divino, e per questo in grado di intendere le cose belle e oneste, cioè le idee, seppure in forma imperfetta, cioè non in atto, desiderando quindi la bellezza attuale delle idee stesse nella loro pura eidicità:

Vuol dire che, producendo gli dèi (cioè Dio col mondo angelico) bellezza a loro simile nel mondo corporeo creato, nel quale concorrevano insieme con liberale largizione e letizia come in convito de' natali di quella, il mancamento de la materia potenziale intervenne lì, desiderosa di partecipare le forme belle e perfezioni divine e angeliche. Poro figlio del Consiglio (cioè l'affluente intelletto)⁸⁴⁴, imbrocato del nettare (cioè pieno

Plato that Averroes made in *Tahafut al-Tafafut*» (Hava TIROSH-ROTHSCHILD, *Between Worlds. The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, Albany, State of New York University Press, 1991, pp. 213-124). Sull'influenza dell'anonimo scritto *Ma'arekhet* in opposizione alla teoria delle *Sefirot* elaborata dal rabbi e qabbalista italiano Menaḥem Recanati (1250-1310), che ha rappresentato la principale fonte di studio della qabbala in Italia prima della stampa nel 1558/1559 del *Sefer ha-Zohar*, come messo in luce da Fabrizio Lelli, Tirosh-Rothschild ancora scrive: «Recanati asserted that the Sefirot are “instruments” or “vessels” (*kelim*) for divine activity; they are closely attached to God but still ontologically distinct from God. According to the *Ma'arekhet*, the Sefirot “are the Godhead”; that is, they are identical with the essence of God (*'azmut*). Since the essence of God is simple unity, the differentiation in the Sefirot arises only “from the perspective of recipients”» (*Ivi*, p. 213).

⁸⁴⁴ Correggo qui su base della comparazione dell'*editio princeps* con l'edizione curata da Delfinia Giovannozzi qui adottata come testo di riferimento la punteggiatura moderna introdotta dall'editrice rispetto all'*editio princeps* stessa, che muta notevolmente il senso della frase in questione. Facendo

de le idee e forme divine), desiderò partecipare al mondo inferiore per bonificarlo, se bene l'inclinarsi al basso fusse a lui mancamento; e questo è che dice che andò a dormire ne l'orto di Giove, cioè che addormentò la vigilante cognizione sua, applicandola al mondo corporeo del moto e generazione, che è l'orto di Giove, però che l'intelletto celeste è casa e palazzo di Giove, ove si fa il convito e si beve il nettare divino, che è l'eterna contemplazione e desio de la divina e bellissima maestà. Quando l'intelletto, figliuolo del Consiglio (che è il sommo Dio), volse parteciparsi al mondo inferiore, la poveretta bisognante Penia se gli accostò appresso: cioè la potenza de la materia, desiderosa di perfezione, s'ingravidò di lui, imbricato del desio de la perfezione corporea, mezzo dormiente de la sua eterna contemplazione divina, e divertito alquanto da quella per partecipare perfezione a la bisognante materia. E d'ambidue nacque l'Amore, però che l'amore dice perfezione, non in atto ma in potenza, e così l'intelletto nel corpo generabile, che è forma potenziale e intelletto possibile e per essere intelletto conosce le cose belle, e per essere in potenza gli manca la possessione di quelle e desia la bellezza attuale; e questo è quel che dice che è mezzo fra il bello e il brutto, perché l'intelletto possibile e le forme materiali sono mezzo fra la pura materia totalmente informe e fra le forme separate e intelligenze attuali angeliche, che sono vere belle⁸⁴⁵.

L'interpretazione di Cattani nel *Liber I* del suo *De Pulchro*, testo scritto già nel 1499, ma pubblicato soltanto postumo nel 1563⁸⁴⁶, si discosta da quella adotta da Yehudah, tranne per un punto essenziale, quello che identifica Poro, diversamente che da Ficino e Pico, con la *facultas intellectualis*. Nell'esegesi mitologica di

di "figlio del Consiglio (cioè l'affluente intelletto)" un inciso, fa intendere che *l'affluente intelletto* sia il Consiglio, che invece, poco sotto, è definito dallo stesso Yehudah come corrispondente al *sommo Dio*. Eliminando la virgola tra Poro e figlio della frase «Poro, figlio del Consiglio (cioè l'affluente intelletto)» tale da renderla come «Poro figlio del Consiglio (cioè l'affluente intelletto)» come appare nell'*editio princeps*, si può correttamente identificare Poro con *l'affluente intelletto* e piuttosto il Consiglio con Dio, confermando quanto segue nel testo e quanto detto finora circa l'intelletto partecipato nei *Dialoghi*.

⁸⁴⁵ *Dialoghi*, pp. 292-293.

⁸⁴⁶ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Opera Omnia Francisci Catanei Diacetii Patricii Florentini*, cit. (rist. anast. éd. Stéphane Toussaint, Enghien-les-Bains, Editions du Miraval 2009).

Cattani Venere è la prima bellezza, cioè l'Angelo, gli dèi invitati al convito sono le idee e gli orti di Giove, per la cui interpretazione Cattani riprende Ficino, sarebbero la fecondità della Vita, l'atto secondo attraverso cui l'Intelletto si perfeziona, esplicitandosi nelle idee e nei generi sommi platonici (tratti i dal *Sofista*, cioè essere, moto, quiete, identico e diverso)⁸⁴⁷. La Vita, in virtù del fatto che in Cattani realizza il Vivente per sé, cioè l'*animal per se* o Primo Intelligibile⁸⁴⁸, «un tutto che è e che si distingue al contempo nelle sue parti, le idee appunto»⁸⁴⁹, fa sì che l'amore che muove l'Intelletto alla contemplazione di quella sua stessa prima bellezza dispieghi quella stessa bellezza contemplata in bellezza seminale fuori di sé. Ciò che è interessante, ai fini del nostro discorso, è l'identificazione in Cattani di Metis con la facoltà dell'*unitas*, ma soprattutto di Penia con l'indigenza e la mancanza di bellezza, cioè l'Essere dell'Intelletto prima della Vita, e di Poro con l'intelligenza, la cui ebbrietà è la dotazione di quella *cognitio e approbatio* del bello per sé perché «Porus autem facultas est intellectualis, qua ipsum intelligibile percipitur», e con l'affluire delle idee, l'*affluentia*, che «uia meatusque est». Infatti leggiamo: «Hinc illud apud Platonem, Porum ex Penia Amorem progenuisse, siquidem a per se uno mens inter exordia quodam cognitionis munere donata est, quae tanquam affectionis initium vitam intelligentiamque peperit. Simili ratione et anima explicuit motum»⁸⁵⁰. A livello dunque delle sostanze intellegibili, nell'anima umana l'Intelletto agente partecipato e l'Intelletto potenziale, separati *non substantialiter* in due atti, condividono con l'Intelletto angelico quella cognizione della bellezza,

⁸⁴⁷ Per approfondimenti v. Simone FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, cit., pp. 86-89

⁸⁴⁸ Per approfondimenti v. *Ivi*, pp. 84-85.

⁸⁴⁹ Simone FELLINA *Francesco Cattani da Diacceto: la filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico della Mirandola*, in «Noctua» 1 (2014), n. 1, p. 43.

⁸⁵⁰ Francisci CATANEI DIACETII, *De pulchro libri III*, cit., pp. 107.

via verso il *reditus* all'Uno, da cui si origina la Vita, cioè l'Amore, perché «ex cognitione sumit totius actionis exordia»⁸⁵¹. Come scrive Christopher S. Calenza: «The universe [...] is a whole [...] and the types of operations that, at the highest level, hold it together also obtain at its lowest level. Life is endowed with a kind of cognition, this cognition is related to love, love is related to generation, generation leads to life, and all life is related to cognition»⁸⁵².

Un punto, quello dell'identificazione di Cattani di Poro con la *facultas intellectualis* e la *via meatusque*, che Yehudah sembrerebbe rielaborare nell'individuare nel suo Poro *l'affluente intelletto*, che distingue in intelletto agente partecipato e potenza passiva che, volgendosi fuori di sé, verso la materia, crea il bello, ingravidando la materia di quelle forme di cui partecipa come intelletto partecipato. Ovviamente lo schema di Yehudah rielabora completamente e in misura sicuramente semplificate le istanze metafisiche e ontologiche della prospettiva ermeneutica di Cattani, tanto che il giudizio complessivo che Giuseppe Veltri dà, sebbene basato soltanto sul confronto dei *Dialoghi* con le opere di Ficino, dell'opera di Yehudah sembra in parte sicuramente accordarsi con quanto esposto finora in merito alle differenze con Cattani: «Leone made philosophical ideas understandable, a task at which Ficino had failed completely. [...] It was for this reason that the *Dialoghi* were destined to become a best-seller in the cultural world of the Renaissance [...]»⁸⁵³. Tenendo presente infatti quanto dichiarato da Yehudah nella citazione sopra, leggendo il

⁸⁵¹ *Ivi*, p. 106.

⁸⁵² Christopher S. CALENZA, *Francesco Cattani da Diacceto's De pulchro, II.4, and the Practice of Renaissance Platonism*, in «Accademia» 9 (2007), p. 93.

⁸⁵³ Giuseppe VELTRI, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, cit., p. 72.

relativo passo del *De Pulchro*, notiamo al contempo l'analogia con «Porus autem facultas est intellectualis» e la distanza nella elaborazione dello stesso contenuto:

Plato autem suboscure amoris ingenium indicavit. Quando, inquit, nata est Venus, parato convivio discuberunt dii alii et Porus Metedis. Caenatis autem Penia observans foribus quippe quae cibo indigeret, Porum nectare ebrium in hortis Iovis aggressa est, Amoremque ex eo progenuit, sectatorem porro cultoremque Veneris, quando in eius natalibus est progenitus.

Atqui ipsum per se ens, quod ab ipso per se uno statim prodit, primo quidem uiuere dicitur dum intus agit. Hunc autem motum intimum per se entis distinctio sequitur in entia, quae idae ac prima intelligibilia dicuntur. Haec autem processio tota substantifica est. Nam id ipsum quod ex per se ente tamquam ex actu prima intelligibile appellatur, in quod dirigitur intellectus. Quod quidem uitae culmen dici debet; intelligentia enim absolutissima uita est. Intimam sane ac substantificam perfectionem ipsius per se animalis per se pulchrum comitatur. Sed de his latius paulo post perscrutabimur. Ex cognitione atque approbatione per se pulchri, quod et ipsum intelligibile est, appetitus excitatur eius non solum perfruendi, uerum etiam effingendi; quem Amorem recte appellaueris. Atque hunc esse totius mysterii sensum non ambigimus. Venus igitur prima pulchretudo est, quam iure propter elegantiam Venerem appellauit. Dii uero sunt idae; nam sic et Parmenides ideas insueuit nuncupare. Conuiuim, uitae beneficio distinctio idearum. Sed quidnam Metis et Porus? Quid Porus ebrietas et nectar? Quid Penia Iovisque horti sibi uolunt? An Metis per se uinius participatio characterque est? Quod proinde consilium dicitur, quoniam hinc optima ratione in bonum contenditur. Porus autem facultas est intellectualis, qua ipsum intelligibile percipitur; nam uia meatusque est. Ebrietas uero de nectare non solo cognitio, uerum etiam approbatio ipsius per se pulchri, quae propterea nectar iure dicitur quoniam principium est voluptatis, quod deorum nectar est. At Iovis horti et Penia, haec quidem pulchri indigentia est; illi uero, natura per se animalis, in quo primo ipsum per se pulchrum effulget; per

se animal etiam vita animal est. Quo fit ut merito Iovis horti per se animal appellatur; Iupiter enim vitam significat.

In plenum statim quam mens apprehensis ideis et pulchro illa eadem bona declaravit, natum est pulchri desiderium eo quod nondum pulchrum possidebatur. Qui amor est, sectator nimirum et cultor Veneris, quoniam pulchro non solum perfrui studet, verum etiam effingere. Quod autem amorem pulchrumque in mentis substantiam referre non liceat, sed in ea potius quae substantiae sunt, ex verbis Platonis potissimum videas. Nam foribus obuersari Peniam comminiscitur, caenatisque diis Amorem ex Poro concepisse. Quae quidem extimum quid alienumque a substantia indicant⁸⁵⁴.

Per concludere, vorrei tornare, considerato quanto finora espresso in merito di materia intellettuale, alla relazione amorosa tra Filone e Sofia: il processo di *deificatio* o di conversione in Dio, pur essendo un processo intellettuale, che conduce la parte intellettuale dell'anima, l'intelletto agente partecipato, a riconoscere la propria origine, è una *coppulazione* unitiva, che implica, come spiegherò nel prossimo paragrafo, il distacco del corpo. L'unione con Dio, quel perdersi in Dio e farsi Dio, a cui aspirano quegli ingegni acuti che sappiano indirizzare il proprio sguardo all'interno di un discorso sapienziale di purgazione e rinnovamento, non può infatti essere ridotto a un'unione dell'intelletto potenziale o intelletto partecipato con l'Intelletto agente in atto. Il *reditus* a Dio è *coppulazione unitiva*, in cui la *cogitatio* è accompagnata da quella *vis appetendi* che conduce alla contemplazione di Dio, della sua bellezza in Dio, come ho cercato di mostrare nel paragrafo precedente. Il buon filosofo, il buon sapiente è dunque colui che ama intellettualmente, che rivolge il proprio sguardo, spinto da amore, a Dio. In questo contesto, Filone è comunemente considerato come l'immagine di quell'amore che

⁸⁵⁴ Francisci CATANEI DIACETII, *De pulchro libri III*, cit., pp. 16-17.

in questo senso è detto razionale, tanto che, secondo Vilã-Cha, Sofia, negandosi a Filone, respinge la componente desiderativa della conoscenza e per questo «it is only as long as she becomes receptive to the loving action emanating from the that Sofia will truly become the incarnation of that *sapienzia* which her name already describes her to be»⁸⁵⁵. Tuttavia Sofia non nega di amare Filone, ma afferma piuttosto di amarlo rivolgendosi proprio alla parte più alta della sua persona, la sua parte intellettuale, la parte, come la definisce Sofia, spirituale della mente, cioè il suo intelletto partecipato, che divinamente partecipa delle idee, allo stesso modo in cui la materia si rivolge a quell'intelletto potenziale per l'attuarsi delle forme e allo stesso modo in cui l'intelletto umano guarda a Dio per la realizzazione delle proprie idee. A mio parere, viene quindi meno il senso di mancata corrispondenza tra il personaggio maschile e femminile dei *Dialoghi*:

*SOFIA. Né in questo credo molto dissomigliarmi; però che, così come ella non ritira l'amante ad altra unione che a quella spirituale de la mente, e però lo riama, così io non voglio negare che non t'ami e desideri l'unione de la mente tua, non [di] quella con la mia, ma [de] la mia con quella, come con più perfetta; e di questo non puoi dubitare, attento la sollicitudine mia a contemplare li concetti de la tua mente e a fruire la tua sapienzia, in che grandissima delectazione ricevo. Dell'altra unione corporea, che sogliono desiare gli amanti, non credo né vorria che in te né in me si trovasse desiderio alcuno: però che, così come l'amore spirituale è tutto pieno di bene e bellezza, e tutti li suoi effetti sono convenienti e salutiferi, così il corporeo mi credo sia più presto gattivo e deforme, e gli effetti suoi per la maggior parte molesti e nocivi*⁸⁵⁶.

⁸⁵⁵ João J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis*, cit., p. 533.

⁸⁵⁶ *Dialoghi*, p. 366.

Si rende evidente che l'amore di cui Filone vuole essere contraccambiato da Sofia, un amore che è riflesso di quell'amore che l'intelletto umano nutre per la bellezza divina, corrisponde in realtà all'amore che prova la discepola per il maestro, un amore intellettuale. Piuttosto, ponendosi come amante nel polo inferiore della relazione, secondo una prospettiva socratica-simposiale, Filone si trova in una dinamica inversa rispetto alla relazione maestro e discepola, in cui il maestro è immagine del polo superiore della relazione eidetica, Dio o l'intelletto, rispetto alla discepola, intelletto o materia, perciò mancante e imperfetta, piena di idee e di forme perfettibili e attualizzabili dall'unione col superiore. Filone si scopre a sua volta nel rapporto amoroso manchevole, imperfetto di quella bellezza che in Sofia altro non è se non luce della beltà divina, disposizione alla sapienza, cioè partecipazione dell'intelligibile, come ho già suggerito nel quinto paragrafo di questo capitolo. Amandola, cioè aspirando ad unirsi a Sofia in virtù di quell'impronta divina che è la bellezza ideale, Filone, purgato dalle velleità corporali, in realtà ascenderebbe al divino, ammettendo che la *conversio* nella persona amata è riflesso della *conversio* in Dio:

FILONE. Essendo l'anima nostra immagine dipinta de la somma bellezza, e desiderando naturalmente ritornare nel proprio divino, resta ingravidata sempre di questo con natural desiderio; per il quale, quando vede una persona in sé bella di bellezza a se stessa conveniente, conosce in quella e per quella la bellezza divina, però che ancor quella persona è immagine de la divina bellezza. Di quella persona amata l'immagine ne la mente de l'amante avvisa con la sua bellezza quella bellezza divina latente, che è nella medesima anima, e gli dà attualità al modo che gli daria essa medesima bellezza divina esemplare: onde ella si fa divina, e cresce e fassi maggiore in lei sua bellezza quanto è maggiore la divina che l'umana, e perciò l'amore di quella viene sì intenso, ardente ed efficace,

che rubba li sensi, la fantasia e tutta la mente, come faria essa bellezza divina quando retirasse a sé in contemplazione l'anima umana. E tanto quella immagine de la persona amata s'adora ne la mente de l'amante per divina, quanto la bellezza sua de l'anima e del corpo è più eccellente e consimile a la bellezza divina e in lei più reluce la sua somma sapienzia; e ancora con questo si giunta la natura de la mente de l'amante che la riceve [...]. Ma quando la persona amata bellissima è amata da anima chiara e levata da la materia, ne la quale la somma bellezza divina sommamente riluce, allora è grandemente deificata in lei, quale l'adora e cole sempre per divina, e l'amore suo verso di lei è grandemente intenso, efficace e ardente. Il mio di te, o Sofia, il fa grandemente divino la molto illustre bellezza tua spirituale e corporale; e se bene la chiarezza de la mia mente non è proporzionata e capace a deificarla quanto converrebbe, la eccellenzia di tua bellezza supplisce al mancamento de la mia oscura mente.

[...]

FILONE. non puoi negare che la somma bellezza divina, che è maggiore e più eccellente di tutte in infinito, non sia ritirata da l'amore di una mente umana bassa e finita, se l'ama, a riamarla e a ritirarla (mediante l'amore che quella gli porta) in la sua felicissima dilettaçione unitiva. Tu che fra gli umani tanto somigli a quella somma bellezza, perché ancora in questa grata reciprocaçione amorosa non gli vuoi somigliare⁸⁵⁷?

In altre parole, ritengo che il rapporto amante-amata tra Filone e Sofia non si spieghi diversamente, se non a ruoli invertiti, di quello tra i medesimi personaggi nella loro relazione di maestro-discepolo, facendosi perfetti simulacri del tema centrale dei *Dialoghi d'amore*, quello della *deificatio*, che è *coppulatione unitiva* con ciò che si conosce e si ama in base a una raggiunta unità delle facoltà dell'anima, intelletto e volontà. L'interpretazione che suggerisco del rapporto tra i due personaggi, sia sul versante della loro relazione maestro-allieva che su quello della loro relazione

⁸⁵⁷ *Ivi*, p. 365-366.

amorosa, credo offra la possibilità di rispecchiare il principale motivo della trattazione dialogica di Yehudah. La questione inoltre che viene sollevata circa un'aporeticità finale del testo, che comporterebbe cioè una mancata unione come amanti dei due personaggi, andrebbe piuttosto letta come una metafora della condizione di perfettibilità dell'uomo che aspira al ricongiungersi al divino. Se infatti si osserva con attenzione l'ultimo intervento di Sofia, prima che Filone concluda ricordando all'amata di pensare «di pagare tu a me li debiti che amore, ragione e virtù t'obligano»⁸⁵⁸, Sofia afferma ancora di non aver raggiunto la piena conoscenza d'amore, mancandogli il conoscimento degli effetti d'amore, per cui la sua conoscenza possa dirsi perfetta e l'unione con l'intelletto, la mente del maestro, possa effettivamente essere realizzata, al pari di Filone che permane nella sua condizione umana di perfettibilità non essendosi convertito ancora nell'amata:

SOFIA. [...] io non voglio negare che non t'ami e desideri l'unione de la mente tua, non [di] quella con la mia, ma [de] la mia con quella, come con più perfetta; e di questo non puoi dubitare, attento la sollicitudine mia a contemplare li concetti de la tua mente e a fruire la tua sapienza, in che grandissima delectazione ricevo. [...] E perché meglio di questo ti possa rispondere, dimmi, ti prego, come già m'hai promesso, degli effetti de l'amore umano, quali sono li buoni e laudabili e quali perniziosi e vituperabili, e quali di questi fanno maggior numero; perché con questo resto finirai d'uscire di tutti gli oblighi che m'hai per le tue promesse⁸⁵⁹.

La questione di questa tensione erotica di Filone per Sofia solleva quindi la questione della realizzabilità, permanendo nelle condizioni terrene, per l'uomo di convertirsi nel divino.

⁸⁵⁸ *Ivi*, p. 367.

⁸⁵⁹ *Ivi*, p. 366.

III.8. Il nesso tra conoscenza e amore nei Dialoghi d'amore: la deificatio hominis come coppulazione unitiva e l'uomo profetico ficiniano

III.8.1. L'intelletto partecipato e l'intelletto possibile

In relazione a quanto detto finora, in merito all'ascesa a Dio in quel rapporto tra intelletto e volontà, sembra apparire nei *Dialoghi d'amore* la distinzione, a cui ho già accennato, tra l'intelletto possibile umano, che è l'ultimo, come si è visto, nell'*ordo mentium*, con il quale Yehudah sembrerebbe alludere alla *ratio* picchiana del *Commento* – «veggonsi non le idee in sé ma le loro immagine e similitudine, tanto più perfette nella ragione, detta intelletto passibile da' Peripatetici»⁸⁶⁰ –, e l'intelletto agente partecipato, pensato secondo la teoria dell'anima non discesa, e quindi la *forma ricevuta* dell'anima della noetica picchiana, rilettura del *caput mentis*, la *pars intellectualis* in grado di *intelligere* essenzialmente della *Theologia Platonica* ficiniana⁸⁶¹. Nei passi dei *Dialoghi* che qui seguono, Yehudah sembrerebbe chiaramente esplicitare la distinzione tra l'intelletto possibile, l'ultimo delle sostanze intellettive, quella che si rivolge verso la materia, verso le sostanze corporali, per infondere in esse quelle idee di cui partecipa come intelletto partecipato, e l'intelletto agente partecipato, che è invece la mente umana che appunto partecipa del bello, della beltà divina:

Di poi è ne l'uomo l'intelletto possibile, ch'è l'ultima forma umana, corrispondente a l'intelletto de l'universo, nel qual son tutte le creature angeliche. Ultimamente è ne l'uomo l'intelletto agente; e quando con quello si congiunge il possibile, si fa attuale e pieno di perfezione e di

⁸⁶⁰ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 555.

⁸⁶¹ Ficino non identifica la *pars intellectualis* con l'intelletto agente partecipato, cfr. *supra*, p. 343.

*grazia di Dio, copulato con la sua sacra divinità. Questo è quel che ne l'uomo corrisponde al divin principio, dal qual tutte le cose hanno principio e in lui tutte si dirizzano e riposono come in ultimo fine*⁸⁶².

Yehudah va oltre, specificando il rapporto dell'intelletto potenziale con la materialità e affermando che esso è offuscato dalla materia in cui è coinvolto. In questo contesto l'intelletto possibile, la parte appunto dell'intelletto che è collegata alla corporeità – divisa non *substantialiter*, ricordo, dalla parte puramente intellettuale –, è detto tale perché oscurato dalla materia e avendo perciò i propri oggetti conoscitivi in potenza e non in atto, l'intelletto deve ricordare quegli stessi oggetti obliati tramite una stimolazione esterna, quella degli organi corporei, secondo un percorso ascensionale che si struttura all'interno di una conoscenza discorsiva e razionale, che si differenzia da quella puramente intellettuale appannaggio soltanto della *nostra pura mente intellettuale*:

Questa rilucenzia Aristotile la chiama atto d'intendere, e Platone ricordo: l'intenzione è una in diversi modi di dire. È adunque la nostra anima piena de le bellezze formali, anzi quelle sono sua propria essenza; e se sono ascoste in lei, non viene la latenzia per parte sua ne l'intelletto che la fa essenziale, ma da parte de la colligazione e unione che ha col corpo e materia umana, ché, se bene non è mista con quella, solamente l'unione e colligazione mista che ha con lei fa che l'essenzia sua (ne la quale è l'ordinazione de le bellezze formali) viene ombrata e oscura, in modo che bisogna la rappresentazione de le bellezze diffuse ne li corpi per dilucidare quelle latenti ne l'anima. [...] Facilmente adunque potremo da la cognizione de le bellezze corporee venire ne la cognizione de la bellezza de la nostra propria intellettiva e de la bellezza de l'anima del mondo, e di quella, mediante la nostra pura mente intellettuale, ne la somma bel-

⁸⁶² *Dialoghi*, pp. 89-90.

lezza del primo intelletto divino, come de la cognizione de l'immagini a la cognizione de l'esemplari de li quali sono immagini⁸⁶³.

Il passo rimanda, a mio parere, non solo alla lettura pichiana del *caput mentis* di Ficino, ma anche alla rielaborazione data da Cattani, che puntualmente associa, in base a una lettura platonica del *De anima*⁸⁶⁴ aristotelico, l'intelletto potenziale a uno stato di offuscamento del medesimo dato dal suo commercio con la materia⁸⁶⁵:

Aristoteles igitur Platonis aemulus mentem animae uocat agentem intellectum; rationem uero intellectum potentiae; at imaginationem ipsam intellectum patibilem, quem quoque corrumpi asserit. Illud equidem praetermittendum non est, Platonem uoluisse animam nostram materiae commercio rerum fere obluisci, excitari autem in earum agnitione tum uitae puritate, tum sensilibus formis. His explicatis, Aristotelis uerba de potentiae intellectu in praesentia pensitemus. Impatibilis, inquit, est, formis obnoxius, omnia quidem potestate, nihil uero actu, ad intelligibile sese habens ut ad sensibile sensus. Atqui esse omnia potestate, nihil uero actu facultatem designat ratiocinantem. Non enim patiendi potestas est, quemadmodum prima materia quae formis sensilibus subiicitur, sed agendi potius, quae per functionem absoluitur, qui reuera ac primo motus est⁸⁶⁶.

Per quanto riguarda i *Dialoghi d'amore*, è da notare ad ogni modo una certa oscillazione e mancanza di congruenza circa una netta distinzione tra l'intelletto agente e l'intelletto potenziale nell'uomo, come avevo già accennato a conclusione del sesto paragrafo di questo capitolo. Significativi in questo contesto sono sicuramente i passi dei *Dialoghi* in cui Yehudah indentifica l'Intelletto agente

⁸⁶³ *Dialoghi*, pp. 309-310.

⁸⁶⁴ ARISTOT., *De An.* III, 4-5.

⁸⁶⁵ Per approfondimenti su Cattani, v. Simone FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, cit., pp. 229-233.

⁸⁶⁶ Francisci CATANEI DIACETII, *De pulchro libri III*, cit., p. 167.

piuttosto esplicitamente con la Mente, l'Intelletto Primo, separato dalla materia, che infine sembra ridursi a Dio stesso perché lui «è il primo atto; lui il supremo intelletto dal quale ogni intelletto, atto, forma e perfezione dipende»⁸⁶⁷ – in base allo emanazionismo intradeico dei *Dialoghi* –, a cui può unirsi *coppulando* l'intelletto possibile umano. Tuttavia, in questi contesti, oltre a fare spesso esplicito riferimento alle dottrine d'altri, e in particolare ai filosofi arabi, Avicenna da una parte e Averroè dall'altra⁸⁶⁸, ritengo che Yehudah cerchi di distinguere l'Intelletto separato dalla materia in atto e il lume dell'intelletto agente nell'anima umana, riflesso di quello stesso Intelletto agente separato dalla materia, ma progressivamente degradato in una forma particolare e individuale e in una capacità eidetica minore, appunto l'intelletto agente partecipato. Questo occupa dunque il culmine delle facoltà conoscitive dell'anima umana, sebbene ridotto a facoltà astrattiva, come scrive Pico, cioè *a' sensi conversa*. Così viene segnata una chiara e netta demarcazione dei limiti noetici dell'intelletto umano dati dalla congiunzione con la corporeità. In particolare nell'*Heptaplus*, nell'*Expositio Quarta*, Pico, rielaborando completamente la metafora ficiniana del sole e della luna, scrive: «Quoaniam autem, dum a patria peregrinamur et in hac vitae praesentis nocte et tenebris vivimus, ea parte plurimum utimur quae ad sensum deflectitur, unde et plura opinamur quam scimus, cum vero dies futurae vitae illuxerit, alieni a sensibus ad divina conversi, superiori alia parte intelligemus, recte est dictum hunc nostrum solem praesens diei, lunam autem praesens nocti»⁸⁶⁹. È la congiunzione con la materia dunque anche in Yehudah a imporre il carattere della potenzialità

⁸⁶⁷ *Dialoghi*, p. 42.

⁸⁶⁸ In particolare v. *Ivi*, pp. 266-269.

⁸⁶⁹ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, cit., pp. 278-280.

all'intelletto umano, perché «la possibilità non gli viene da la sua propria natura intellettuale (come alcuni credono), ma solamente da la compagnia de la bisognante materia privata d'ogni atto e pura potenza»⁸⁷⁰, mentre per la sua stessa natura intellettuale è partecipe dell'Intelletto agente. Sembra dunque ben presente all'autore dei *Dialoghi* l'idea ficiniana che fa del *radius* dell'Intelletto agente, che è riconosciuto parte stessa dell'anima umana per partecipazione, quel lume che illumina gli oggetti conoscitivi che si sono strutturati nell'intelletto umano nel momento cogitativo precedente, quello razionale e dianoetico:

È principio, perché da la divinità dipende l'anima intellettiva agente di tutte l'onestà umane, la quale non è altro che un piccolo raso de l'infinita chiarezza di Dio, appropriato a l'uomo per farlo razionale, immortale e felice. E ancora questa anima intellettiva, per venire a fare le cose oneste, bisogna che partecipi del lume divino: perché, non ostante che quella sia prodotta chiara come raso de la luce divina, per l'impedimento della colligazione che tiene col corpo e per essere offuscata da la tenebrosità de la materia, non può pervenire all'illustri abiti de la virtù e lucidi concetti de la sapienza, se non ralluminata da la luce divina ne' tali atti e condizioni. [...] La quale, riducendolo da la potenza a l'atto, e illuminate le spezie e le forme de le cose procedenti da l'atto cogitativo, quale è mezzo fra l'intelletto e le spezie de la fantasia, il fa attualmente intellettuale, prudente e sapiente, inclinato a tutte le cose oneste e re-nitente da le disoneste; e levandoli totalmente tutta la tenebrosità, resta lucido in atto perfettamente⁸⁷¹.

A conferma di questa ipotesi di lettura di una distinzione tra Intelletto agente in atto e intelletto agente partecipato, all'inizio del terzo dialogo, Yehudah recupera la metafora ficiniana della luna come simulacro dell'anima umana, a cui Ficino ricorre

⁸⁷⁰ *Dialoghi*, p. 293.

⁸⁷¹ *Dialoghi*, pp. 30-31.

più volte nella sua *Theologia Platonica*, tema come si è visto reinterpretato anche da Pico⁸⁷². L'anima è come la luna che girando attorno alla luce solare, simulacro divino, Intelletto agente in atto – qui non percepito come distinto dalla divinità –, assume diverse configurazioni, ora in parte splende, metafora dell'intelligenza continuata, ora in una parte è fosca, adombrata, perché è al contempo natura partecipata dell'Intelletto agente e ultima delle menti, così prossima all'ordine materiale e «cum corpore quodam licet caduco posse coniugi»⁸⁷³:

*La luce de l'intelletto è stabile, e, partecipata ne l'anima, si fa mutabile e mista con tenebrosità, perché l'anima è composta di luce intellettiva e di tenebrosità corporea, come la Luna di luce solare e di oscura corporeità. La mutazion de la luce de l'anima è come quella de la Luna de la parte superiore a l'inferiore verso di noi, e al contrario [...]. [...] e così successivamente si muta ne l'anima la luce intellettuale, d'una parte ne l'altra, e l'opposita tenebrosità (come ne la Luna quella del Sole) con mirabile similitudine*⁸⁷⁴.

Così infatti si legge a proposito della doppia configurazione dell'anima nel *Liber X, Caput II* della *Theologia Platonica*:

Itaque sempiternae mentis cum corpore human quamvis caduco consortium haud ita absurdum est [...] praesertim cum nostra mens ita sit ultima mentium, sicut stellarum est ultima luna atque ut luna ad solem, sic nostra mens referatur ad Deum. Luna circa solem ita revolvitur ut alias luceat aliter et varie figuretur, numquam tota luminis recipiendi facultate privetur. Habet insuper nitidum in se quiddam, habet et fuscum.

⁸⁷² Nell'*Heptaplus*, Pico afferma, in polemica con i *philosophi iuniores*, che il sole è simulacro non dell'Intelletto agente separato, ma della parte dell'anima, la *dianoia* platonica, cioè da un lato la facoltà propriamente discorsiva di Platone e dall'altro la facoltà che si rivolge agli intelleggibili nella noetica neoplatonica, mentre la luna è simulacro della *doxa*, facendo di entrambe due parti costitutive dell'anima.

⁸⁷³ Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., p. 830.

⁸⁷⁴ *Dialoghi*, pp. 180-182.

Habet denique opacum quiddam, quod impedit ne tota refulgeat. Mens humana similiter divini solis radio fulget quidem semper, sed alias aliter, mutatque figuram, numquam tamen tota resplendet. Neque quod in ea splendet, splendet aequaliter. Praeter divinam eius rationalemque virtutem subest pars quaedam opaca et vacua ratione, quae tamquam lunaris illa opacitas ad elementa, sic ipsa ad naturam corpusque declinans, relinquitur luminis expers⁸⁷⁵.

III.8.2. La deificatio hominis

Tuttavia, in questa distinzione tra intelletto possibile e intelletto agente partecipato si registra l'allontanamento, che non è segnato soltanto dall'identificazione del *caput mentis* con l'intelletto agente, di Yehudah dalla fonte ficiniana in direzione dell'adozione di una prospettiva già inaugurata da Pico. Il percorso di riavvicinamento al divino, che si dà come una *conversio* intellettuale, si realizza soltanto, seguendo il Mirandolano, che polemizzava con Ficino, in un distacco dalle facoltà inferiori, cioè con la separazione completa del corpo dall'anima, che assicura appunto il passaggio dalla potenza all'atto nella fruizione delle sostanze intelleggibili. Pico nel *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni*, testo che, come ho già ripetuto, si può annoverare tra quelli letti da Yehudah, e poi ancora nell'*Heptaplus*⁸⁷⁶, distingue, pur riconoscendo la sostanza intelleggibile di una parte

⁸⁷⁵ Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., pp. 828-830.

⁸⁷⁶ In particolare, l'*Expositio septima* dell'*Heptaplus*: «Est autem felicitas (ut theologi praedicant) alia quam per naturam, alia quam per gratiam consequi possumus. Illam naturalem, hanc supernaturalem appellant. [...] Felicitatem ego sic definio: reditum uniuscuiusque rei ad suum principium. [...] Bonum hoc adipisci dupliciter possunt esse creatae, aut in se ipsis, aut in ipso. [...] Unaquaeque igitur natura cum in se Deum habeat aliquo modo, quia tantum Dei habet quantum habet et bonitatis (bona autem omnia quae Deus fecit), reliquum ut cum perfectam omnibus numeris suam habeat naturam, se adpetat Deum quoque in se adiiscatur, et si adeptio, ut comprobavimus, est felicitas, in se ipsa aliquo modo sit felix. Haec est naturalis felicitas, quam et maiorem et minorem diversae res pro naturarum diversitate sortitae sunt. [...] Optima omnium mortalium conditione homo qui, sicut natura, ita naturali felicitate aliis praestat, praeditus intelligentia et libertate arbitrii, praecipuis dotibus et ad felicitatem maxime conducentibus. [...] Qua propter et pro naturarum capacitate gradatim felicitatis ratio variatur. [...] Adde quod res per illam se ipsis potius quam Deo restituuntur, non id assequuntur ut ad suum principium redeant, sed hoc tantummodo ne a se ipsis discedant. Vera autem et consummata felicitas ad Dei faciem contuendam, quae est omne obonum,

dell'intelletto, partecipato delle idee dall'Angelo, una felicità naturale da quella *supernaturalis*. Come sottolineato da Crofton Black⁸⁷⁷, il contenuto della *cogitatio* dell'intelletto umano non può coincidere con la piena apprensione eidetica, possibile solo attraverso una definitiva unione dell'intelletto, separato dal corpo, con Dio. Piuttosto l'intelletto umano, anche nella sua parte partecipata, finché legata alla corporeità, non può raggiungere la perfezione della propria essenza in sé. La separazione del corpo avviene soltanto con la seconda morte o con la morte di bacio, *mors osculi* – come definita in latino nelle *Conclusiones cabalisticæ* 11 e 13⁸⁷⁸ – o *binsica*⁸⁷⁹ – termine traslitterato dall'ebraico che appare tanto nella *Conclusio cabalistica* 13 e nel *Commento particolare del Commento*⁸⁸⁰ –, quando l'intelletto dell'uomo, particolare e destinato alla conoscenza molteplice, attua la sua separazione completa dal mondo sensibile-materiale. Un evento che prelude, secondo l'interpretazione di Flavia Buzzetta⁸⁸¹ con cui concordo, al pieno congiungimento con il primo principio⁸⁸², laddove generalmente la morte di bacio è stata intesa già come la *deificatio hominis* stessa. Il rapimento intellettuale segna

ut ipse dixit, et ad prefecam cu meo principio a quo emanavimus unione nos revehit et adducit. [...] Haec est vera felicitas, ut unus cum Deo spiritus simus, ut apud Deum non apud nos Deum possideamus, cognoscentes sicut et cogniti sumus» (Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, cit., pp. 324-332).

⁸⁷⁷ V. Crofton BLACK, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 200.

⁸⁷⁸ V. Stephen A. FARMER, *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. With Text, Translation and Commentary*, Tempe, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998, pp. 524-525

⁸⁷⁹ Sul concetto di *binsica*, v. Michael FISHBANE, *Il bacio di Dio. Morte spirituale e morte mistica nella tradizione ebraica*, trad. it. Milka VENTURA, Giuntina, Firenze, 2002 (ed. or. *The Kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*, University of Washington Press, Seattle-London, 1994) e sulla fortuna del concetto di morte di bacio, v. Saverio CAMPANINI, *Ancora sulla "morte di bacio" e la sua fortuna tra Rinascimento e Barocco*, in «Materia Giudaica» 17-18 (2012-2013), pp. 99-108.

⁸⁸⁰ V. Stephen A. FARMER, *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486)*, cit., pp. 524-525.

⁸⁸¹ V. Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 558.

⁸⁸² V. Flavia BUZZETTA, *Aspetti della magia naturale e della scienza cabalae nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Palermo, École Pratique des Hautes Études, 2011 e ID., *Flavio Mitridate traduttore del Commento al Cantico dei Cantici di Gersonide. Su un recente volume della collana "Studi Pichiani" dell'Editore Leo S. Olschki*, in «Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali» 10 (2011), pp. 263-271.

infatti il distacco estatico dell'anima dal corpo, quindi dalla dimensione corporale e materiale, realizzazione di quella angelomorfosi, cioè del farsi uomo angelo, che rappresenta la premessa della vera palingenesi spirituale dell'uomo, che eleva la sola natura noetica umana nell'unione mistica col divino, realizzando la vera e propria *deificatio hominis*⁸⁸³:

Ma chiunque crede, non si spiccando in tutto dal sensibile mondo, ma in quello ancora vivendo, potere congiungersi alla perfetta sublimità ideale, obbietto del nostro amore, erra grandemente, però che le idee in sé e nell'essere suo vero non si possono vedere se non con l'occhio della virtù intellettuale, el quale seco non patisce consorzio di atto di inferiore virtù, ma ogni ora che eccita chi se gli appropinqua, abbrucia e consuma e come vivacissimo foco in sé converte. [...] Né altrimenti accade a chi crede, non si spiccando dalle operazione della immaginativa e della parte eziandio razionale, adiungere alla vera cognizione delle intellettuale idee, perché non loro in sé e nell'essere suo vero, ma qualche loro fantasma e similitudine, o nello intelletto passibile o nella immaginativa relucente, vede. Il quale senso benchè sia sottile e alto, nondimeno è alle cose tanto conforme che quasi meraviglia mi pare che e Marsilio e ogni altro [...] non l'abbia inteso [...]. [...] Solo per più sufficiente dichiarazione di questa materia è da sapere più oltre, che qualche volta si dice l'anima essere separata dal corpo, ma non el corpo da lei, e questo è quando ciascuna delle potenzie dell'anima, eccetto quella che 'l corpo nutrisce, chiamata vegetativa, è ligata e non opera niente come se in tutto non fusse; il che, come è detto, accade quando la parte intellettuale, regina dell'anima, è in atto e opera, che per la sua dignità non compatisce in sé l'atto di alcuna altra potenza, eccetto quello della potentia nutritiva, le cui operazioni, per la grande distanza sua da lei, non sono dall'atto in quella in tutto annullate, benchè grandemente debilitate. Ma se molto si fortifica e si prolunga l'operazione intellettuale, bisogna che eziandio con

⁸⁸³ Per approfondimenti, v. Flavia BUZZETTA, *Aspetti della magia naturalis e della scientia cabalae nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, cit.

questa parte ultima vegetativa l'anima si separi talmente che e lei dal corpo e il corpo da lei sia separato. Può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell'anima dal corpo, e non per l'opposito, vedere lo amante l'amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, ragionando della divina immagine sua, e' suoi purificati occhi felicemente pascere; ma chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle, quanto che si perfettamente insieme si uniscono, che ciascheduna di loro dua anime e ambedue una sola anima chiamare si possono. E nota che la più perfetta e intima unione che possa l'amante avere della celeste amata si denota er la unione di bacio, perchè ogni altro congresso o copula più in là usata nello amore corporale non è lecito per alcuno modo per traslazione alcuna usare in questo santo e sacratissimo amore; e perché e' sapienti cabalisti vogliono molti degli antiqui padri in tale ratto d'intelletto essere morti, troverai appresso di loro essere morti di binsica, che in lingua nostra significa morte di bacio [...]. [...] è quando l'anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che dal corpo elevata in tutto l'abbandona; ma perchè a simil morte tale nome convenga non è stato da altri, insino ad ora esposto. Questo è quello che il divino nostro Salomone nella sua Cantica desiderando esclama: "Baciarmi co' baci della bocca tua". Monstra nel primo verso Salomone la intenzione totale del libro e l'ultimo fine del suo amore; questo Platone significa ne' baci di Agatone e non quel che molti, riguardando in se stessi Platone, credono di lui; nè più oltre che al bacio vedrai mai andare nè Salomone nè Platone nè chiunque d'amore parlando del celeste ha ragionato⁸⁸⁴.

In particolare, la distinzione che Buzzetta propone tra la prima morte e la seconda morte o morte di bacio, intesa come angelomorfosi, e infine tra quest'ultima e

⁸⁸⁴ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 555-558.

l'unione mistica con Dio, la *deificatio*, – distinzioni cui faccio riferimento per l'interpretazione del passo pichiano sopracitato –, ritengo possa essere confermata dalle parole stesse con cui Pico descrive la morte di bacio, come si può leggere nella citazione precedente del *Commento*, cioè come il momento in cui l'anima umana «non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo indissolubile a lei s'abbraccia e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo»⁸⁸⁵. Bisogna infatti tenere presente che Venere o prima bellezza è nel *Commento*, in relazione all'interpretazione del mito simposiale della nascita di Venere, l'Angelo e non Dio, una definizione che, come ho mostrato nel paragrafo precedente, è stata ripresa da Cattani e da Yehudah stesso, per cui il *binsica* è identificabile con l'angelomorfo e non con la *deificatio*.

Il motivo pichiano della morte di bacio annovera tra le sue fonti, secondo quanto individuato da Chaïm Wirszubski⁸⁸⁶, senz'altro l'interpretazione allegorica di Mosè Maimonide dell'immagine, tratta dal *Talmud* e dal *Midrash al Cantico dei cantici*, come morte estatica, che il filosofo espone nel capitolo LI della parte terza della *Guida dei perplessi*⁸⁸⁷, opera presente in più copie nella biblioteca di Pico⁸⁸⁸. Michela Andreatta, nella sua traduzione al commento di Gersonide al *Cantico dei Cantici* fatta da Flavio Mitridate, aggiunge tra le fonti per la *mors osculi* pichiana la traduzione del testo di Mitridate, per il modo in cui Pico espone e presenta la questione, e l'interpretazione del tema della morte di bacio da parte di Menaḥem

⁸⁸⁵ *Ivi*, p. 557.

⁸⁸⁶ Chaïm WIRSZUBSKI, *Three Studies in Christian Kabbala*, Jerusalem, The Bialik Institute, 1979, pp. 11-27.

⁸⁸⁷ V. Mosè MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di Mauro ZONTA, Torino, UTET, 2013³, pp. 749-750.

⁸⁸⁸ V. Giovanni MERCATI, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per i codici di San Pietro in Vaticano*, cit.

Recanati, che fu il rabbi che maggiormente influenzò lo sviluppo della qabalah in Italia⁸⁸⁹: «nella forma in cui il motivo viene da lui esposto [...] e ampliato [...], esso è il frutto dell'abilità combinatoria del mirandolese, che innestò l'interpretazione della medesima tradizione rabbinica contenuta nel Commento al Pentateuco di Menahem Recanati con un passo del commento di Gersonide a Ct. 1, 2 nella traduzione latina di Mitridate, nella quale, in virtù di un'interpolazione introdotta dal traduttore, la morte di bacio risulta appunto un motivo cabbalistico»⁸⁹⁰.

Considerato quanto finora detto, Yehudah riconosce innanzitutto all'intelletto umano la possibilità di una progressiva e continua evoluzione, necessaria per prepararsi a quell'ultima unione con Dio, la *coppulazione* unitiva, che è riconosciuta come la felicità ultima dell'uomo, perché «la felicità sol consiste ne l'atto copulativo de l'intima e unita cognizione divina, che è la somma perfezione de l'intelletto creato»⁸⁹¹. Come in Pico, questa unione può realizzarsi soltanto con la definitiva separazione del corpo dall'anima. Questo implica il riconoscimento dei limiti stessi dell'intelletto umano nella sua stessa componente più nobile quando ancora connesso alla materialità sensibile e corporea, pur nell'individuazione di una impronta divina in esso, cioè la *cogitatio* originaria della beltà divina partecipata alla facoltà intellettuale. Sebbene dunque la facoltà intellettuale dell'anima umana possa essere considerata come intelletto agente non separato, ma partecipato, perciò sostanza sempiterna, il legame dell'anima con la corporeità comporta una conoscenza dianoetica, non intuitiva, come è la pura intellettuale visione di Dio.

⁸⁸⁹ Cfr. *supra*, p. 328, nota 826.

⁸⁹⁰ Michela ANDREATTA, *Parte Prima*, in GERSONIDE, *Il Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraica-latina di Flavio Mitridate*, cit., p. 38.

⁸⁹¹ *Dialoghi*, p. 45.

Per questo motivo, per la natura dianoetica dell'intelletto, Yehudah ricostruisce un percorso ascensionale, sia di carattere epistemico che di carattere erotico-estetico, individuando nel primo cinque abiti conoscitivi attraverso cui la facoltà intellettiva, che persegue il buono e l'onesto nel cui campo semantico e ontologico ricade Dio stesso, può risalire vero il divino per prepararsi all'attualizzazione dell'intelletto stesso. Più nello specifico, Yehudah si serve, per descrivere la scala sapienziale umana, con le dovute modifiche, degli aristotelici stati abituali dell'anima intellettuale delineati nell'*Etica Nicomachea*⁸⁹², attribuendo alla sapienza, altrimenti detta teologia o prima filosofia, la posizione più alta nella crescita della facoltà intellettiva. L'utilizzo della definizione aristotelica di abito intellettuale permette di fondare il carattere stesso di ciascuna virtù dianoetica da un lato sulla necessità di riflettere sull'oggetto della propria azione e la ragione per cui la si esegue e dall'altro sull'aspetto dell'abitudine, della ripetizione e dell'esercizio necessari per il conseguimento stesso di quell'abito intellettuale in un prospettiva che ancora in Aristotele è di ispirazione platonica, cioè al fine di raggiungere la perfetta vita teoretica, nella cui realizzazione risiede la felicità ultima dell'uomo. Questa stessa scala sapienziale conferma in realtà l'intellettualismo di fondo della posizione di Yehudah in merito al ritorno dell'uomo a Dio, implicando cioè come necessaria certamente la retta volontà e l'esercizio delle virtù morali, ma riconoscendo anche che esse, però, hanno come oggetto del proprio atto, il sommo bene, che è oggetto e fine conoscitivo della sapienza:

⁸⁹² «Poniamo quindi che siano cinque di numero gli stati in virtù dei quali l'anima si trova nel vero quando afferma e quando nega: essi sono arte, scienza, saggezza, sapienza, intelletto» [«ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει [ἡ] ψυχὴ τῶν καταφάσσει ἢ ἀποφάσσει, πέντε τὸν ἀριθμὸν· ταῦτα δ' ἐστὶν τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς»] (ARISTOT., *EN*, 1139b14-16, ed. e trad. it. di Carlo NATALI, Bari, Laterza, 2009⁶, pp. 226- 227]

FILONE. [...] E di sopra abbiamo detto che 'l fine del delectabile è l'onesto; e la felicità non è per altro fine, anzi è causa finale d'ogni altra cosa. Sì che senza dubbio la felicità consiste ne le cose oneste e negli atti e abiti de l'anima intelletiva, quali sono li più eccellenti e fine degli altri abiti umani; e son quelli mediante li quali l'uomo è uomo e di più eccellenza che nissuno altro animale.

SOFIA. Quanti e quali sono questi abiti degli atti intellettuali?

FILONE. Dico che son cinque: arte, prudenzia, intelletto, scienza e sapienzia.

SOFIA. In che modo le diffinisci?

FILONE. L'arte è abito de le cose da farsi secondo la ragione, e son quelle che si fanno con le mani e con opera corporale; e in quest'arte s'intercludeno tutte l'arti meccaniche, ne le quali s'adopera l'istrumento corporale. La prudenzia è abito degli atti agibili secondo la ragione, e consiste nell'opera de' buoni costumi umani; e in questa s'interclude[no] tutte le virtù che s'operano mediante la volontà e gli affetti volontari d'amore e desiderio. L'intelletto, [abito] del quale è principio di sapere quali abiti son conosciuti e concessi da tutti naturalmente, quando li vocabuli sono intesi: come è quello che 'l bene si debbe procurare e il male fuggire, e che li contrari non possono stare insieme, e altri simili, ne' quali la potenza intelletiva s'opera nel suo primo essere. La scienza è abito de la cognizione e conclusione, qual si genera de li sopradetti principi: e in questa s'interclude[no] le sette arti liberali; nella quale s'opera l'intelletto nel mezzo del suo essere. La sapienzia è abito di tutte due insieme, che è di principio e di conclusione di tutte le cose che hanno essere. Questa sola arriva al conoscimento più alto de le cose spirituali; e li Greci la chiamano teologia, che vuol dire «scienza divina»; e chiamasi prima filosofia, per essere capo di tutte le scienze; e il nostro intelletto s'opera in questa nel suo ultimo e più perfetto essere.

SOFIA. La felicità in quale di questi due abiti veri consiste?

FILONE. Manifesto è che non consiste in arte né in cose artificiali, che più presto levano la felicità che la procaccino; ma consiste la beatitudine negli altri abiti, gli atti de' quali s'includeno in virtù o sapienzia, ne le quali veramente la felicità consiste.

SOFIA. Dimmi più particolarmente in qual di queste due consiste ultimamente la felicità, o ne la virtù o ne la sapienza.

FILONE. Le virtù morali son vie necessarie per la felicità; ma il proprio soggetto di quelle è la sapienza, la quale non saria possibile averla senza le virtù morali: ché chi non ha virtù non può essere sapiente, così come il savio non può essere privato di virtù. Di modo che la virtù è la via de la sapienza, e lei il luogo de la felicità⁸⁹³.

La conoscenza di Dio proprio della prima filosofia o teologia è però un sapere che, allontanandosi dalla *lectio* ficiniana che si caratterizza per un certo grado di ottimismo metafisico per la gnoseologia umana, non abbraccia l'oggetto della propria conoscenza in maniera semplicissima, unitaria e intuitiva. Pur fondandosi sulla capacità della facoltà intellettuale intesa come partecipe dell'intelligibile, la conoscenza intellettuale umana si dà nei limiti psichici dell'anima, nella sua relazione cioè con le facoltà inferiori. Quindi sebbene le «cose spirituali son tutte intelletto: e l'intellettuale luce è ne l'intelletto nostro come è in se medesima, per unione e propria natura»⁸⁹⁴, Yehudah afferma chiaramente la dipendenza dell'intelletto umano dalle facoltà inferiori dell'anima e per questo il percorso ascensionale sapienziale dei cinque abiti intellettuali può concludersi soltanto, nel suo ultimo gradino più alto, la sapienza o teologia, con una preparazione al congiungimento con il divino, limitando l'uomo ancora legato al corpo al perseguimento delle cose belle e oneste:

SOFIA. Tutti quelli che intendono le cose spirituali, credi tu che l'intendono per quella unità e proprietà che hanno con il nostro intelletto?

FILONE. Non dico questo; se bene è questa la perfetta coniunzione de le cose spirituali. Si truova un altro modo ancora, che si conoscono le cose

⁸⁹³ *Ivi*, pp. 34-35.

⁸⁹⁴ *Ivi*, p. 38.

*spirituali per l'effetti visti o sentiti; come vedi che, per il continuo movimento del cielo, si conosce che il motore non è corpo né virtù corporea, ma intelletto spirituale separato da materia; sì che, se l'effetto del suo movimento non fusse prima nel sentimento, non saria conosciuto. Doppo questa cognizione ne viene un'altra più perfetta de le cose spirituali: che si fa intendendo il nostro intelletto la scienza intellettuale in se medesima, trovandosi in atto per la identità de la natura e unione sensuale che ha con le cose spirituali*⁸⁹⁵.

La vera conoscenza delle cose spirituali in sé, cioè delle idee intellegibili in sé, è infatti conversione all'intellegibile: cogliere senza ostacolo alcuno, *sub specie eternitatis*, quella stessa *multifaria unità* dell'esistente che nel divino si realizza, significa apprendere in sé la molteplicità dell'essere, vivendo nella beatitudine assoluta di una *pura intellettuale visione* o *cognizione intuitiva* o piuttosto *unitiva*. Questo significa la conclusione del passo sopracitato circa l'ascesi epistemica a Dio, quando Filone ricorda a Sofia che oltre la sapienza, che identifica con la teologia, esiste una cognizione ben più perfetta, che è conoscenza in atto dell'intellegibile in sé medesimo, cioè del proprio stesso contenuto eidetico, non più offuscato dal legame corporeo, e che per questo è una conoscenza che si attua come identità tra conoscente e conosciuto, tra l'oggetto dell'atto cogitativo e il soggetto della *cogitatio*, cioè tra l'intelletto e il suo contenuto eidetico. Perciò è a ragione detta unione sensuale che non può che verificarsi in quell'unione mistica con Dio, che è la realizzazione perfetta delle idee stesse, essendo fonte e principio delle medesime:

Doppo questa cognizione ne viene un'altra più perfetta de le cose spirituali: che si fa intendendo il nostro intelletto la scienza intellettuale

⁸⁹⁵ *Ibid.*

*in se medesima, trovandosi in atto per la identità de la natura e unione sensuale che ha con le cose spirituali*⁸⁹⁶.

Corrispettivo di questo schema epistemico è l'ascesi erotica-estetica, una vera e propria *scala amoris*, descritta nel terzo dialogo, parafrasando in volgare il passo del *Convivium* ficiniano⁸⁹⁷ in cui Diotima illustra a Socrate i gradi della bellezza attraverso cui risalire all'unione mistica con Dio: dalle bellezze corporali è necessario sollevarsi fino alla contemplazione delle virtù morali e delle sostanze celesti e da queste fino agli intellegibili e a quello che qui Yehudah caratterizza non più come il sommo buono ma come il sommo bello e la somma bellezza, cioè Dio – punto su cui sarà necessario operare in seguito un chiarimento. Infatti, esattamente come dall'arte, abito dell'intelletto nella produzione materiale, l'intelletto deve risalire fino alla *sapienzia*, abito intellettuale della cogitazione delle cose spirituali, cioè la teologia, così eroticamente dalla fruizione del molteplice, la *vis appetendi* dell'anima umana deve innalzarsi a Dio. È evidente che, come nella precedente ascesi, Yehudah intenda sottolineare i limiti intellettivi di quell'amore che ancora è legato alla corporeità e al sensibile, essendo necessario, al fine di unirsi con Dio, vestire delle sole vesti spirituali. Un'affermazione che prelude chiaramente alla separazione del corpo dall'anima e la riunione di questa alle sostanze puramente intellegibili e quindi a Dio:

Adunque è giusto, o Sofia, che lasciamo le piccole bellezze, miste con deformità e brutti difetti, come sono tutte le bellezze materiali e corporee, e tanto amiamo di quelle quanto ne inducono a la cognizione e amore de le perfette bellezze incorporee, e tanto le odiamo e fuggiamo loro quanto

⁸⁹⁶ *Ibid.*

⁸⁹⁷ Marsilio FICINO, *Opera Platonis latine Marsilio Ficino interprete [A]*, cit, *Platonis Convivium de Amore* [c. 250r].

ne impediscono la fruizione di quelle chiare e spirituali; e principalmente amiamo le grandi bellezze separate da la deforme materia e brutto corpo, come sono le virtù e scienze, che sempre sono belle e prive di bruttezza e difetto; e ancora in quelle ascendiamo per le minori a le maggiori bellezze e per le chiare a le chiarissime, di sorte che ne portino a la cognizione e amore non solamente de le bellissime intelligenze, anime e motrici de li corpi celesti, ma ancora di essa somma bellezza e di esso sommo bello, datore d'ogni bellezza, vita, intelligenza ed essere. E questo potremo fare quando noi abbandoneremo le vesti corporee e le passioni materiali, non solamente sprezzando le loro piccole bellezze per quella somma, da la quale quella e le altre molto più degne dependono, ma ancora odiandole e fuggendole, come quelle che ne impediscono l'arrivare a la vera bellezza, in che nostro bene consiste; e per veder quella bisogna vestirsi di monde e pure vesti spirituali [...]. [...] ed allora fruiremo la sua soavissima unione, che è l'ultima felicità e desiderata beatitudine de le chiarissime anime e puri intelletti. Però che, essendo il primo bello nostro progenitore e la prima bellezza nostra genitrice e la somma sapienza nostra patria, onde siamo venuti, il bene e beatitudine nostra consiste in tornare in quella e aderirsi a li nostri parenti, felicitandone in la loro soave visione e unione delectabile⁸⁹⁸.

La questione della *deificatio* nei *Dialoghi* sembra alludere dunque alla necessità di una separazione del corpo dall'anima, che Yehudah indentifica direttamente con l'irreversibilità della morte di bacio, felice morte, che nei *Dialoghi* si pone quindi già come l'unione mistica con Dio, per cui l'assimilazione al divino diventa il fine stesso e il fine ultimo dell'uomo, che non può avvenire finché l'anima resta legata al corpo. La condizione di unione tra l'anima, intesa nella sua facoltà intellettuale, e la realtà intellegibile divina, si presenta come uno stato di contemplativa beatitudine che non permette alcuna conservazione del corpo, come avviene già

⁸⁹⁸ *Dialoghi*, pp. 335-336.

nell'angelomorfosi del *binsica* pichiano, in una prospettiva antificiniana, almeno in questo contesto. In Ficino infatti è possibile elevarsi alla contemplazione intellegibile in vita attraverso una separazione dell'anima dal corpo, senza che questo si disgiunga dall'anima. Come scrive Paul Oskar Kristeller, in merito alla posizione di Ficino sull'argomento del rapimento intellettuale, «Dato che l'anima nel rapimento supremo si allontana completamente dal corpo, portando con sé tutte le forze interiori, sorge il problema perché il corpo non si dissolva [...]. Poiché la parte dell'anima inferiore che esercita di solito tale funzione, accompagna l'anima nella sua ascesa, Ficino ricorre al rimedio di attribuire l'unificazione del corpo in quel momento [...] alla così detta *unitas*»⁸⁹⁹. Ad ogni modo, anche in Ficino, in realtà, la contemplazione ultima, quella che segue la morte del corpo, rappresenta la più perfetta condizione contemplativa: «l'atto supremo della contemplazione che tocca agli uomini va considerato immagine e preparazione della vita futura»⁹⁰⁰. Per questo motivo dunque, secondo Ficino, Platone definisce nel suo *Fedone* la filosofia come un imparare a morire⁹⁰¹: «Totum hoc philosophiae studium, ut inquit Plato, est meditatio mortis, siquidem mors est animae a corpore liberatio»⁹⁰².

A bene vedere però, Yehudah descrive, in apertura del terzo dialogo, un moto analogo a quello dell'anima nella contemplazione divina, che è la contemplazione amorosa, pur senza che si verifichi una separazione del corpo dall'anima: l'anima infatti ha la possibilità di ritirarsi in sé stessa per contemplare l'oggetto amato, in un movimento riflessivo identico a quello attraverso cui l'anima ritrova in sé stessa la sua propria origine e il suo proprio fine, la beltà ideale, facendone oggetto di

⁸⁹⁹ Paul O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 400-401.

⁹⁰⁰ *Ivi*, p. 361.

⁹⁰¹ PLAT., *Phaed.* 64a-69e.

⁹⁰² Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., p. 1684.

quella stessa contemplazione. Così mette in moto un'azione centrifuga che ritira gli spiriti dalle estremità del corpo nel cervello o nel cuore, «lasciando gli occhi senza vista, l'orecchie senz'audio, e così gli altri strumenti senza sentimento e movimento; e ancor i membri interiori de la nutrizione s'allentano da la loro continua e necessaria opera de la digestione e distribuzione del cibo»⁹⁰³, tale che «sol comanda il corpo umano a la virtù vitale del cuore, la quale t'ho detto che è guardiano uniforme de la vita. La qual virtù è mezza, in luogo e dignità, de le virtù del corpo umano e legatrice de la parte superiore con l'inferiore»⁹⁰⁴. Corrispettivo fisico dell'anima, che si posiziona nell'ordine del creato tra le sostanze intelleggibili e le sostanze inferiori, il cuore occupa una posizione mediana nel corpo, tra le forze del ventre e quelle della testa. L'anima può ritirarsi tutta in sé stessa perché, pur estendendosi per tutto il corpo e dividendosi in più facoltà e operazioni, è una e indivisibile e infatti viene paragonata da Yehudah al sole che, irradiando con i suoi molteplici raggi il mondo, è ovunque ma è uno e indivisibile:

*L'anima è in sé una e indivisibile; ma estendendosi virtualmente per tutto il corpo e dilatandosi per le sue parti esteriori [...], si dirama per certe operazioni [...] e in molte e diverse virtù si divide: come interviene al Sole, il quale, essendo uno, si divide e moltiplica per la dilatazione e moltiplicazione de' suoi raggi, secondo il numero e diversità de' luoghi [a] che s'applicano*⁹⁰⁵.

Pur con le dovute differenze, potrebbe essere che qui Yehudah, del quale emergono le sue cognizioni mediche, abbia tra i suoi riferimenti anche il *De vita libri tres* di

⁹⁰³ *Dialoghi*, pp. 168-169

⁹⁰⁴ *Ivi*, p. 169.

⁹⁰⁵ *Dialoghi*, p. 168.

Marsilio Ficino, pubblicato per la prima volta a Firenze nel 1489⁹⁰⁶, in cui, nel *Liber III*, il *De vita coelitus comparanda, Caput I*, discute dell'*anima mundi* ponendo un'analogia «with the centre of the macrocosm, the Sun, and the centre of the microcosm, the heart»⁹⁰⁷:

*Anima quidem nostra ultra vires membrorum proprias communem ubique promit in nobis vitae virtutem, maxime vero per cor, tanquam ignis animae proximi fontem. Similiter anima mundi ubique vicens per Solem praecipue suam passim explicat communis vitae virtutem. Unde quidam animam et in nobis et in mundo in quolibet membro totam potissimum in corde collocant atque Sole*⁹⁰⁸.

La contemplazione amorosa, nella descrizione che ne fornisce Yehudah, già procura, secondo una certa fisiologia d'amore, uno stato che è simile al sonno, ma che diversamente dal sonno non ristora il corpo, ma lo priva di forze, essendo le medesime concentrate nella contemplazione dell'oggetto amato o della persona amata, causando dunque uno stato di alienazione, quello in cui si trova Filone all'inizio del terzo dialogo, quando sommerso nei pensieri contemplativi dell'amata Sofia, non ode la voce della stessa discepola. In questo stato, cioè della contemplazione amorosa, che è desiderio di conversione nella persona amata, l'anima si ritrae e contrae su stessa a osservare l'oggetto della cogitazione intellettuale allontanandosi dalle sue operazioni corporee:

⁹⁰⁶ V. Carol V. KASKE and John R. CLARK, *Introduction*, in Marsilio FICINO, *Three Books on Life. A critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, Carol V. KASKE and John R. CLARK (eds.), Tempe, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998, pp. 8-9.

⁹⁰⁷ Hiro HIRAI, *Concepts of Seeds and Nature in the work of Marsilio Ficino*, engl. Trans. by Valery REES, in Michael J. B. ALLEN, Valery REES e Martin DAVIES (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, cit., p. 273.

⁹⁰⁸ Marsilio FICINO, *Three Books on Life. A critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, cit., p. 247.

Ma quando la mente se raccoglie dentro se medesima per contemplare con somma efficacia e unione una cosa amata, fugge da le parti esteriori e, abbandonando i sensi e movimenti, si ritira con la maggior parte de le sue virtù e spiriti in quel- la meditazione, senza lassare nel corpo altra virtù che quella senza la quale non potrebbe sustentarsi la vita, cioè la vitale del continuo movimento del cuore e anelito degli spiriti per l'arterie, per attrarre di fuori l'aere fresco e per espellere el già focato di dentro; questo solamente resta, con qualche poco de la virtù nutritiva, perché la maggior parte di quella ne la profonda cogitazione è impedita, e perciò poco cibo longo tempo i contemplativi sostiene⁹⁰⁹.

In uno stato di così intima contemplazione e di così forte desiderio, quando l'oggetto della cogitazione è il divino stesso, l'anima può arrivare ad abbandonare il corpo, cioè questo può separarsi dalla sostanza intellegibile e l'uomo può fisicamente perire. In questa consisterebbe la felice morte dei beati, come Mosè e Aronne, che hanno convertito completamente l'anima e l'intelletto nella cosa amata, cioè in Dio, un rapimento divino che è detto metaforicamente morte di bacio, consistendo l'atto ultimo in uno stato di cogitativa unione con l'oggetto di contemplazione amato. La fonte sembra chiaramente Maimonide e il libro terzo della *Guida*, come già in Pico, nel quale però l'ampliamento della schiera dei beati morti di bacio riprendeva piuttosto il Gersonide latino di Mitridate e che, seguendo l'interpretazione di Buzzetta, non coincide con la *deificatio*. Ancora a proposito di fonti, nei *Dialoghi*, se la sintomatologia amorosa richiama Ficino, la chiarificazione dei limiti intellettivi e l'affermazione che l'unione mistica con Dio possa avvenire soltanto sciolti i vincoli della corporeità, nei termini di una deificazione dell'uomo che si attua nella conversione nel divino, sembrerebbero di ispirazione pichiana,

⁹⁰⁹ *Dialoghi*, p. 166.

sebbene nella noetica e metafisica di Pico si distingua una angelomorfosi dalla vera e propria *deificatio*. Così dunque leggiamo nei *Dialoghi d'amore*:

*Tale è stata la morte de' nostri beati, che, contemplando con sommo desiderio la bellezza divina, convertendo tutta l'anima in quella, abbandonarono il corpo; onde la Sacra Scrittura, parlando della morte de' due santi pastori Moisè e Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapienti metaforicamente dichiarano che morirono baciando la divinità, cioè rapiti da l'amorosa contemplazione e unione divina, secondo hai inteso*⁹¹⁰.

Così nel *Commento* di Pico, si può leggere, oltre a quanto citato in precedenza⁹¹¹, i seguenti passi, nella quarta strofa del *Commento particolare*:

Di poi da sé all'intelletto proprio ascendendo è nel quinto grado, ove la celeste Venere in propria forma e non immaginaria, ma non però con totale plenitudine della sua beltà, che in intelletto particolare non cape, se gli dimostra; de la quale avida e sitibunda l'anima cerca el proprio e particolare intelletto alla universale e prima mente congiungere, prima delle creature, albergo ultimo e universale della ideale bellezza. Al quale

⁹¹⁰ *Ivi*, p. 169. Similmente, poco dopo ripete: «Così come, interponendosi la Luna fra il Sole e noi altri terreni, ne fa mancare de la luce del Sole, ricevendola lei tutta ne la sua parte superiore [e] restando a noi l'altra inferiore oscura; così quando s'interpone l'anima fra l'intelletto e il corpo, cioè copulandosi e unendosi con l'intelletto, riceve l'anima tutta la luce intellettuale ne la sua parte superiore, e da la parte inferiore corporea resta oscura, e il corpo da lei non illuminato perde l'essere, e lei si dissolve da lui. E questa è la felice morte che causa la copulazione de l'anima con l'intelletto, la quale hanno gustata i nostri antichi beati Moisè e Aron, e gli altri de' quali parla la Sacra Scrittura, che morirono per bocca di Dio baciando la divinità, come t'ho detto» (*Ivi*, pp. 185-186).

⁹¹¹ «E nota che la più perfetta e intima unione che possa l'amante avere della celeste amata si denota per la unione di bacio, perchè ogni altro congresso o copula più in là usata nello amore corporale non è licito per alcuno modo per traslazione alcuna usare in questo santo e sacratissimo amore; e perchè e' sapienti cabalisti vogliono molti degli antichi padri in tale ratto d'intelletto essere morti, troverai appresso di loro essere morti di *binsica*, che in lingua nostra significa morte di bacio, il che dicono di Abraam, Isaac, Iacob, Moyse, Aaron, Maria, e di qualcuno altro. E chi el predetto nostro fondamento non intende, mai la loro intenzione perfettamente intende; nè più ne' loro libri leggerai se non che *binsica*, cioè morte di bacio, è quando l'anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che dal corpo elevata in tutto l'abbandona; ma perchè a simil morte tale nome convenga non è stato da altri, per quanto ho letto, insino ad ora esposto» (Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 557-558).

*pervenendo, grado in ordine sesto, termina el suo cammino, nè gli è licito nel settimo, quasi sabbato del celeste amore, muoversi più oltre, ma quivi debbe come in un suo fine a lato al primo Padre, fonte della bellezza, felicemente riposarsi*⁹¹².

E ancora sempre nel *Commento particolare* dove Pico chiaramente distingue ciò che l'intelletto può raggiungere quando ancora legato alla corporeità dallo stato contemplativo raggiunto fuori dal vincolo corporeo:

*E perchè, come nel primo libro fu detto, la parte razionale è propria dell'uomo e per la intellettuale con gli angeli comunica, questo tale non più di umana vita ma di angelica vive e, morto nel mondo sensibile, nello intelligibile rinasce a più perfetta vita. El moto e la operazione è segno di vita, la privazione di questi è segno di morte. Dunque quando nell'uomo niuna umana operazione appare è veramente morto quanto all'essere umano e, se da quello passa all'essere intellettuale, è per tale morte di uomo in angelo trasformato [...]*⁹¹³.

III.8.3. Profezia e profeti

In questo contesto, Yehudah continua a distinguere quella che può essere la conoscenza del divino in vita e in morte anche nel caso della problematicità della figura di Mosè. Il profeta israelitico è infatti detto dal testo biblico profetizzare bocca a bocca in visione, cioè senza intermediazione alcuna di sogni o attraverso immagini e simboli, come invece vale per qualunque altro profeta. Si potrebbe pensare che Mosè rappresenti un'eccezione e che non solo nello stato di veglia, ma anche ovviamente in vita, abbia raggiunto quell'unione mistica con Dio permettendo alla sua anima di uscire fuori di sé e di aderire al divino senza che il

⁹¹² *Ivi*, p. 554.

⁹¹³ *Ivi*, p. 569.

corpo si separasse da questa. La profezia in realtà rappresenta una questione articolata e sembrerebbe piuttosto complicare la distinzione finora operata tra l'abito intellettuale ultimo e la felicità piena che consiste nella morte di bacio o *coppulazione unitiva*, una vera e propria *conversio* divina dell'uomo fuori dalle vesti corporali. La profezia infatti, se seguiamo Ficino, rappresenta un eccedere della sapienza umana, uno stato di rapimento estatico in cui la mente è sollevata alla condizione profetica, infiammata d'ardente amore divino. Questa questione in realtà è stata dibattuta ampiamente su più fronti nel Quattrocento. Come infatti scrive Stéphane Toussaint, «anche la profezia godeva dunque di una concezione specifica in cui appunto, lo Spirito Santo veniva posto sopra la *mens* umana, così anche l'«*extasis entium*» dei profeti cristiani andava collocata molto alta rispetto alla *coniunctio* dei filosofi [...]»⁹¹⁴. Per comprendere la questione della profezia all'interno del quadro finora delineato, è utile ricordare la distinzione tra lo stato di sonno e quello dell'alienazione amorosa, che Yehudah aveva descritto come più di una mezza morte rispetto al sonno. Dal canto suo già Ficino descrive lo stato profetico analogamente a ciò che avviene nel sonno o nello stato di premorte nel *Liber IX, Caput II* della sua *Theologia platonica* nei termini di disdegno delle realtà corporee, acquietamento dei sensi e ritiro dell'anima in un stato contemplativo, così che «*intellectus sincere discernit claretque maxime*»⁹¹⁵ e «*Quod etiam in his apparet qui aut per somni quietem aut aliam quamvis alienationem a corpore vaticinantur*»⁹¹⁶. Soprattutto nel *Liber XIII, Caput II* riconosce sette gradi attraverso cui l'anima, di cui ha dimostrato la superiorità rispetto al corpo, può separarsi dal

⁹¹⁴ Stéphane TOUSSAINT, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, in «Bruniana & Campanelliana» 6 (2000), n. 2, p. 353.

⁹¹⁵ Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., p. 712.

⁹¹⁶ *Ibid.*

corpo: «somno, syncopi, humore melanchonico, temperata complexione, solitudiue, admiratione, castitate»⁹¹⁷, che rappresentano, «septem vaticinii species»⁹¹⁸. La profezia costituisce dunque in Ficino, come scrive Michael J. B. Allen, e lo stesso penso si possa dire di Yehudah, «one of the prime witnesses to a Platonic death»⁹¹⁹, che gradualmente conduce al distacco dell'anima dal corpo, che prelude al distacco del corpo dall'anima che, come scrive Toussaint, è «considerata la più alta per la cessazione definitiva dello stato umano»⁹²⁰ e quindi all'unione mistica con Dio. Infatti Ficino chiaramente afferma nella sua *Theologia platonica*:

*Ergo quando animus hominici omnino erit seiunctus a corpore, omnem, ut est apud Aegyptios, comprehendet locum et omne tempus. Immo vero iam pene est talis animus suapte natura ubique et semper, qui ut multa loca et remotissima circumspiciat atque ut totem recolat praeteritum tempus et futurum anticipet, non cogitur extra se progredi, sed relicto corpore in se reversus, id prorsus assequitur, aut quia natura sua ubique est et semper, ut arbitrantur Aegyptii, aut quia cum in naturam suam se recipit, statim numini coniungitur omnes et locorum et temporum terminos comprehendenti*⁹²¹.

Nonostante ciò, si conferma quanto detto da Kristeller: Ficino, se seguiamo quanto rilevato da Allen, sulla base di alcuni passaggi del *Fedro*, del *Fedone* e della *Repubblica*⁹²², riterebbe comunque che «some “rare souls” (*paucissimos quosdam*)

⁹¹⁷ Ivi, p. 1204.

⁹¹⁸ Ivi, p. 1222.

⁹¹⁹ Michael J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino, Levitation, and the Ascent of Capricorno*, in Bruno PINCHARD et Pierre SERVET (éds.) *Éducation, Transmission, Rénovation à la Renaissance*, in «Cahier du Gadges» 4 (2006) p. 230.

⁹²⁰ Stéphane TOUSSAINT, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, p. 369.

⁹²¹ Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., p. 1186.

⁹²² Secondo Allen potrebbe trattarsi di PLATO, *Phaedr.* 249c-e; ID., *Phaed.* 80e-84b e ID., *Resp.* IV 491a-b: v. Michael J. B. ALLEN, *Ratio omnium divinissima: Plato's Epinomis, Prophecy, and*

[...] can enjoy in this life the ultimate happiness (*felicitas*) that is customarily reserved for the blessed in the life beyond»⁹²³, ricevendo a tutti gli effetti «while still on earth, the divine gift of living outside the body, of sipping the ethereal nectar, to use Ficino's own image, even in the midst of the dull Lethean waters»⁹²⁴. Un dono cioè «of “living for God rather than for oneself” (*Deoque ipsi potius quam sibi vivant*) – a goal that is unattainable via «the powers that are merely human» (*humanis viribus*) since it requires God to breathe into us, to inspire us»⁹²⁵.

Nei *Dialoghi* di Yehudah invece si ribadisce che, pur nell'eccezionalità del raggiungimento intellettuale di Mosè, la conoscenza che egli ha di Dio non è la stessa che egli ha raggiunto abbandonato il corpo, da morto, come gli altri beati quale ad esempio Aronne, essendo quella una conoscenza *immediate* in virtù di una *conversio* che è *deificatio*, cioè corrispondenza dell'atto cogitativo con l'oggetto stesso della conoscenza amorosa. Si tratta piuttosto nel caso di Mosè ciò di cui Pico parla per la figura di Enoch, cioè di una sorta di angelomorfo, che in questo caso precederebbe, come analizzato da Flavia Buzzetta in merito a Pico⁹²⁶, lo stato di beatitudine ultima che segue la morte, ma che, diversamente da Pico, in Yehudah avverrebbe nel solo caso di Mosè e soprattutto permanendo questi in vita. Inoltre in Pico, come illustra Buzzetta, la trasfigurazione angelica è connessa alla prassi cabbalistica, mentre in Yehudah la questione è legata alla sola profezia. Se leggiamo il passo del *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* circa la

Marsilio Ficino, in Francesca ALESSE e Franco FERRARI (a cura di), *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, Napoli, Bibliopolis, 2012, p. 317, nota 12.

⁹²³ *Ivi*, p. 317.

⁹²⁴ *Ivi*, p. 318.

⁹²⁵ *Ibid.*

⁹²⁶ V. Flavia BUZZETTA, *Aspetti della magia naturalis e della scientia cabalae nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, cit.

trasfigurazione di Enoch si nota infatti che, rispetto alla figura profetica mosaica di Yehudah, si attua effettivamente nell'angelomorfosi una separazione del corpo dall'anima:

E perchè, come nel primo libro fu detto, la parte razionale è propria dell'uomo e per la intellettuale con gli angeli comunica, questo tale non più di umana vita ma di angelica vive e, morto nel mondo sensibile, nello intelligibile rinasce a più perfetta vita. El moto e la operazione è segno di vita, la privazione di questi è segno di morte. Dunque quando nell'uomo niuna umana operazione appare è veramente morto quanto all'essere umano e, se da quello passa all'essere intellettuale, è per tale morte di uomo in angelo trasformato; nè altrimenti el detto si debbe intendere de' sapienti cabbalisti quando o Enoch in Matatron, angelo della divinità, o universalmente alcuno altro uomo in angelo dicono trasformarsi. [...] inestimabil dono di amore, che fa li uomini equali alli angeli, admirabile virtù che per la morte a noi dona la vita⁹²⁷.

Yehudah adotta una posizione mediana quindi tra la teoria di Pico e quella di Ficino, di cui recupera la possibilità dell'uomo estatico in vita con la sola figura mosaica, pur senza conseguire la totale dipartita dalla corporeità nell'atto profetico e soprattutto limitandone la possibilità a unico uomo, il padre dei profeti, Mosè appunto. Infatti leggiamo:

FILONE. [...] Onde mormorando Aron e Maria (fratello e sorella di Moises) di lui, dicendo che ancora loro erano profeti come lui, Dio gli disse che non eran pari, dicendo: «Se Dio profetizza a voi, è in specchio e in sogno», cioè mediante il specchio de l'angelo e con compagnia de la fantasia sonnifera; e segue: «non è così mio servo Moises, che in tutta casa mia è fedele; parlo con lui bocca a bocca in visione, e non in enigmatte, e la figura di Dio vede»: cioè, che è conoscitore fedele di tutte

⁹²⁷ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 554.

le idee che sono ne la mente divina, e che profetizzava bocca a bocca [...] senza sogno ed enigmate, e finalmente come il primo degli angeli la bellissima figura di Dio vede. Sì che di questo solo aviamo notizia che abbi avuta la visione divina come angelico, e non alcuno altro profeta; e però la Sacra Scrittura dice di lui che Moisè parlava a Dio faccia a faccia come parla un uomo al suo compagno, cioè che de diretto profetizzando vedeva la visione divina.

SOFIA. Chi in vita possé venire a tanta sollevazione, che debbe essere stato poi de la morte, essendo l'anima già dislacerata da l'impedimenti corporei?

FILONE. Credi che con maggior facilità la sua coppulazione fu allora più intima con la divinità, e con maggior unione, e sempre continua senza interposizione, quel che vivendo non poteva essere: ché non solamente Moises teniamo in morte essersi coppulato immediate con la divinità, ma ancora molti degli altri profeti e santi padri l'han conseguito in morte [...] ⁹²⁸.

La figura di Enoch, che appare nel *Commento* picchiano, appare anche nei *Dialoghi*, in merito a un argomento del tutto simile, cioè la questione dell'immortalità dell'anima e dei corpi. Il passo in questione è stato a lungo dibattuto perché di fianco al nome di Enoch, compare quello di Giovanni Battista. A partire da Carl Gebhardt⁹²⁹, passando per Carlo Dionisotti⁹³⁰, fino ad arrivare più recentemente ad Angela Guidi⁹³¹, tutti gli studiosi che se ne sono occupati hanno parlato di un'interpolazione di un copista che si è trasmessa ai manoscritti successivi o, nel caso di una mancata conoscenza dei manoscritti, come nei primi studi, di un'aggiunta dello stesso Lenzi. In realtà, un confronto rivela che si tratta, come si è visto anche per altri passaggi, non solo di una ripresa, di una parafrasi ma di una

⁹²⁸ *Dialoghi*, pp. 260-261.

⁹²⁹ Carl Gebhardt, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, cit.

⁹³⁰ Carlo Dionisotti, *Appunti su Leone Ebreo*, cit.

⁹³¹ Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit.

vera e propria citazione volgarizzata dell'*Argumentum in Charmidem* di Marsilio Ficino. Il passo infatti dei *Dialoghi* è diverso da quelli in cui Yehudah parla della raggiunta morte di bacio, cioè del distacco ultimo del corpo dall'anima, che nasce da un così forte afflato amoroso e da una così intima cogitazione del divino che alcuni profeti, come Mosè – che per giunta è anche l'unico esempio di realizzazione in vita dell'uomo estatico – e Aronne, sono stati in grado di raggiungere. Il discorso qui vira piuttosto sulla questione dell'immortalità dei corpi, legata a quella stessa immortalità dell'anima e alla sua eccellenza, di cui la profezia è una prova anch'essa. Nell'*Argumentum in Charmidem*, Ficino illustra il concetto di temperanza e di equilibrio quindi tra anima e corpo, indagando l'influenza della prima sul secondo in una prospettiva d'introduzione e di legittimazione di pratiche medico-teurgiche che siano in grado di trasformare la natura dell'uomo e la natura attorno a sé sulla base del moto e della vita che l'anima imprime al corpo. Il tema verrà affrontato da Ficino anche nella *Theologia Platonica*, nel *Caput IV* del *Liber XIII*:

*In primo libro disputatum est essentiam tertiam esse sub angelo et super totam mundi materiam, a numine formari, formare materiam, accipere quidem formas spirituales a numine, dare vero materia corporales. In tertio quoque libro constitit essentiam tertiam nihil esse aliud quam rationales animas tam nostras quam nostris superiores. Hinc efficitur apud Platonicos sectatoresque Avicennae, ut omnis rationalis anima per essentiam suam atque potentiam super totam sit mundi materiam, totam movere possit atque formare, videlicet quando ad haec Dei fit instrumentum*⁹³².

⁹³² Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., p. 1239.

Nello specifico caso del dialogo platonico, Socrate, rivolgendosi a Carmide, vede risiedere l'errore medico nella mancata considerazione del corpo e dell'anima nella loro unità, come un tutto cioè da curare, e soprattutto nel mancato riconoscimento dell'influenza o potere che l'anima, in quanto ontologicamente superiore, può esercitare sulla naturale corporale, per cui la cura dell'anima diventa essenziale per quella del corpo stesso. Questa impostazione permette a Ficino di recuperare il naturale carattere mediatore della medicina tra ordine spirituale e ordine materiale – ruolo mediatore che in realtà l'arte medica svolge, come si è visto nel primo capitolo, anche a livello sociale e culturale tra comunità separate e distinte. Nell'*Argumentum*, Ficino inserisce la questione nell'esercizio della *temperantia*, termine con cui il filosofo traduce la σωφροσύνη platonica, come virtù che l'anima può trasferire al corpo, tale da farne anche un corpo immortale. Ficino parla in questo contesto nei termini di un recupero della condizione propria dell'Adam-Kadmon⁹³³, ma soprattutto fonda questa teoria sulla *prisca theologia*, sul fatto quindi che le diverse tradizioni sapienziali, ebraiche, zoroastriane, greche confermino questa verità⁹³⁴. Teodoro Katinis⁹³⁵ rintraccia questo tema anche nell'*Oratio de laudibus medicinae* di Ficino, in cui il filosofo di Figline sembra richiamare per lo studioso la prima lettera di san Paolo ai Corinzi (1 *Cor.* 15), le cui lettere, in generale, non mancarono certo di interessare Ficino, e nel *Liber XIII*,

⁹³³ Un'analisi dettagliata del testo e una sua trascrizione è stata compiuta da Maude VANHAELEN, *Marsile Ficin, traductuer et interprète du Charmide de Platon*, in «Accademia» 3 (2001), pp. 23-52. La studiosa ci fornisce anche della traduzione francese dell'*Argumentum*: v. ID., *Traduction annotée de l'Argumentum In Charmidem de temperentia epitome de Marsile Ficin*, in «Accademia» 4 (2002), pp. 19-28.

⁹³⁴ Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., p. 1239.

⁹³⁵ Teodoro KATINIS, *Marsilio Ficino e la medicina. Il consiglio contro la pestilenza*, cit., pp. 91-92.

Caput I della *Theologia Platonica*, dove il riferimento al *Carmide* platonico⁹³⁶, inserito nella più ampia prospettiva di una *prisca theologia*, è piuttosto evidente:

*Scribit et in Charmide Magos illos animae corporisque medicos, Zalmoxidis Zoroastrique spectatores, abitrari omnia corporis tum bona tum mala ab anima fluere in ipsum corpus, quemadmodum oculorum qualitas fluit a cerebro, cerebri qualitas a toto corpore. [...] Valetudinem vero animae curari Apollineis incantationibus quibusdam, id est philosophicis rationibus. Socrates praeterea narravit vulgatum esse apud Thraces eos medicos tali quadam curatione nonnullos homines servare immortales consuevisse. Tantum est animae in corpus imperium, tanta potestas. Magica haec opinio videtur cum illa Hebraeorum Christianorumque sententia consentire: Adae primi parentis animo prius quidem sano sana fuisse omnia; deinde vero infirmo infirma omnia evasisse*⁹³⁷.

Se confrontiamo l'epitome di Ficino al dialogo platonico con il passo dei *Dialoghi*, notiamo che Yehudah volgarizza alcune righe dell'*Argumentum* senza rivelarne la fonte. Tuttavia, il contesto per il quale se ne serve è ben diverso dall'argomento ficiniano. Piuttosto che dimostrare l'immortalità del corpo, Yehudah vuole avvalorare la tesi secondo cui il desiderio di immortalità non si altro che desiderio di morire, perché non può avvenire *coppulazione unitiva* e intuitiva, cioè *immediate* – che la distingue così dalla profezia –, se non con la separazione del corpo dall'anima e la dissoluzione, la morte del primo, nonostante sembri che la maggior parte delle persone non vogliano morire. Il falso desiderio infatti di immortalità corporea riposa in realtà su un desiderio attuabile che è quello dell'immortalità dell'anima, che di fatto è possibile per la costituzione stessa di questa, partecipando

⁹³⁶ V. PLATO, *Charm.* 155c-157b.

⁹³⁷ Marsilio FICINO, *Teologia platonica*, cit., p. 1171.

essa degli intellegibili e potendosi ritirare in sé stessa nell'intima contemplazione del suo principio divino, preludio di ogni *coppulazione*. Tuttavia, aggiunge Yehudah, l'idea e il desiderio di immortalità corporea si basa anche sull'effettiva immortalità dei corpi che per miracolo si dice Enoch, Elia e Giovanni Battista acquisirono:

SOFIA. [...] Ma troviamo esperienza in contrario: vediamo che gli uomini naturalmente desiano di mai non morire, la qual cosa è impossibile, manifesta e senza speranza.

FILONE. Coloro che 'l desiano non credono interamente che sia impossibile: hanno inteso per le istorie legali che Enoc ed Elia et ancor santo Giovanni evangelista sono immortali in corpo ed anima, se ben veggono essere stato per miracolo; onde ciascuno pensa che a loro Dio potria fare simil miracolo, e però con questa possibilità si gionta qualche remota speranza, la quale incita un lento desiderio, massimamente per essere la morte orribile e la corruzione propria odiosa a chi vive. [...] E ancora ti dirò che 'l fondamento di questo desiderio non è vano in sé, se bene è alquanto ingannoso: però che 'l desiderio de l'uomo d'essere immortale è veramente possibile, ché l'essenzia de l'uomo (come rettamente Platon vuole) non è altro che la sua anima intellettiva, la quale per la virtù, sapienzia, cognizione e amore divino si fa gloriosa e immortale; ché quelli che sono in pene non li chiamo interamente immortali, ché la pena è privazione de la visione divina, che all'anima si può reputare mortalità, se ben del tutto non è annichilata. [...] l'uomo, che conosce la morte, conosce e procura l'immortalità sua, cioè de la sua anima: e questo nol faria se non fusse possibile conseguirlo (al modo che t'ho detto); da questo vero desiderio deriva il desiderio fallace che non mòra il corpo, accompagnato da l'altre cagioni che t'ho detto⁹³⁸.

⁹³⁸ *Dialoghi*, pp. 263-264.

Considerando i passi in questione di Ficino dell'*Argumentum in Charmidem*, a mio parere, non c'è spazio per dubitare del fatto che l'autore dei *Dialoghi* annoveri lui stesso tra coloro che si dice conseguirono l'immortalità dei corpi un santo cristiano, quale è Giovanni Evangelista. Considerare questo nome un'interpolazione significherebbe infatti ammettere che il copista di una prima copia del terzo dialogo, quella che servì da base per il ms. Patetta 373, il più alto nella tradizione manoscritta, copiato attorno al 1511-1513, e il ms. 22 di Ascoli Piceno⁹³⁹, abbia riconosciuto la citazione ficiniana e abbia reintrodotta il nome mancante. Nonostante infatti i numerosi tentativi nelle stampe del testo, non nell'*editio princeps* di Mariano Lenzi, ma a partire dalle ristampe degli eredi di Aldo Manuzio del 1541⁹⁴⁰, di cristianizzare l'autore di *Dialoghi* apponendo nel frontespizio al nome di Leone l'espressione *dipoi fatto cristiano* e in generale i tentativi di interpretare più o meno attraverso il filtro del cristianesimo l'opera di Yehudah, non si deve pensare che l'introduzione del nome di Giovanni Evangelista non fosse intenzionale in Yehudah, vista l'evidenza del rimando testuale all'opera ficiniana e considerando l'analogia del contesto stesso in cui i tre uomini, Enoch, Elia e lo stesso Giovanni Evangelista, vengono nominati sia da Ficino che da Yehudah, cioè in occasione della questione dell'immortalità del corpo. Il dato conferma la volontà piena di Yehudah di rivendicare il suo posto in materia di una filosofia d'amore che sia *conversio, reditus* a Dio, affrontando le questioni già trattate dai suoi contemporanei, ribadendo gli errori altrui e rimarcando in maniera netta

⁹³⁹ V. James NELSON NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit.

⁹⁴⁰ LEONE EBREO (Yehudah ABRABANEL), *Dialoghi di amore, composti per Leone Medico, di nazione hebreo, et di poi fatto Cristiano*, In Vinegia, In casa de' figliuoli di Aldo, MDXLI [1541].

l'originalità delle proprie posizioni. Questo elemento d'altronde, assieme a quanto emerso finora, riprova ulteriormente la conoscenza di Yehudah delle opere dei suoi contemporanei o dei suoi predecessori cristiani quali Marsilio Ficino, Giovanni Pico e Francesco Cattani, ampliando però, attraverso i dati che ho riportato finora relativi alle analogie con Giovanni Pico e Francesco Cattani, ma anche delle traduzioni e *argumenta* ai testi platonici di Ficino, quella prospettiva di studi che ha indicato quasi esclusivamente, pur spesso senza comparazione tra i testi, il *Commentarium in Convivium Platonis de amore* come fonte cristiana principale dei *Dialoghi d'amore*.

D'altra parte, il fatto che il testo dei *Dialoghi* riveli il volgarizzamento esplicito ma tacito dell'*Argumentum in Charmidem* e che si può presupporre che Yehudah abbia volgarizzato il passo senza ripulirlo dalle "sfumature cristiane" – altrimenti si dovrebbe pensare che il primo copista avesse individuato la voce mancante della citazione e l'avesse reintegrata –, va nella direzione a mio parere di rafforzare la tesi secondo cui non ci sono elementi per fare dei *Dialoghi d'amore* un testo in polemica contro i cristiani e in difesa della religione ebraica. Si consideri anche che il tema dell'immortalità dei corpi, da cui la volgarizzazione di Yehudah dell'*Argumentum in Charmidem*, si connette nei *Dialoghi* alla questione del raggiungimento del divino e della realizzazione della *deificatio hominis* e sembra declinato sempre più in termini universalistici. Ritengo infatti che Yehudah inserisca il problema del ritorno al divino in un contesto che mira a una identità ultima tra *ratio* e *fides*, tra filosofia e religione, che non nega assolutamente in alcun modo l'identità ebraica dell'autore come quella stessa dei due personaggi dei suoi *Dialoghi*. In altre parole, la possibilità dello stesso ricongiungimento a Dio è

fondata da Yehudah sul riconoscimento dell'universalità delle facoltà dell'anima umana e della intellegibilità della parte intellettuale di questa, in quanto elementi costitutivi di ogni uomo e perciò naturali e quindi universali, attraverso il recupero da un lato di elementi della tradizione ebraica, ripresi ad esempio da Maimonide e da Crescas, e dall'altro di elementi platonici e plotiniani, entrambi mediati dalla nuova prospettiva di una *renovatio* inaugurata dal circolo ficiniano. La questione cioè si inserisce nella prospettiva di sviluppo di una *renovatio antiquorum*, anche delle stesse fonti ebraiche, attraverso il mito di una *prisca theologia* che ristabilisce l'originaria identità di filosofia e religione e che traccia un *itinerarium in Deum* che «accentua la convergenza esoterica con tutte le espressioni della *sapientia*»⁹⁴¹ e che «ne riconosce il carattere spiritualista di unione amorosa con l'Uno e con il Tutto [...] che ricondurrà gli uomini e tutte le cose alla perfezione originaria»⁹⁴².

In conclusione, credo che quanto finora ho tentato di mostrare in merito alla relazione dei *Dialoghi d'amore* di Yehudah con l'ambiente filosofico a lui contemporaneo in relazione al problema dell'anima umana e della sua *conversio* in Dio, tracciando analogie e influenze sulla base dell'analisi comparata dei testi, possa essere consolidato da quanto sostenuto da Yehudah nella sua elegia *Telunah 'al-ha-zeman* e soprattutto nei distici dal 110 al 115, in cui il poeta-filosofo descrive la sua unicità intellettuale rispetto ai suoi contemporanei. In particolare, vorrei qui soffermarmi sul mistero della creazione e sul mistero del carro e dell'auriga, il cui richiamo al mito descritto nel *Fedro* di Platone⁹⁴³ appare piuttosto esplicito, e

⁹⁴¹ Cesare VASOLI, *Ficino e la "pia philosophia"*, in Nino BORSELLINO e Bruno GERMANO (a cura di), *L'Italia letteraria e l'Europa*, vol. I *Dalle origini al Rinascimento*, Atti del Convegno internazionale (20-23 ottobre 1997, Aosta), Roma, Salerno, 2001, p. 139.

⁹⁴² *Ibid.*

⁹⁴³ PLATO., *Phaedr.* 246a-254e.

ancora sui versi 114-115, ulteriore riferimento alla mitopoiesi platonica e in particolare al *Cratilo*⁹⁴⁴ o al *Gorgia*⁹⁴⁵ o più probabilmente al *Fedone*⁹⁴⁶, dove Yehudah, parlando della superiorità della propria anima rispetto a quella dei suoi contemporanei ebrei, la descrive come la forma opposta alla materia corporale, il carcere in cui essa è imprigionata. A queste due immagini Yehudah fa seguire una rappresentazione poetica dell'idea teologica e mistica, dai toni platonici, del moto ascendente dell'anima verso Dio. Queste immagini appaiono come la raffigurazione in versi della fondazione nei *Dialoghi* di una filosofia teologica e mistica, intesa nei termini di un'ascesa a Dio, per cui «tutti gli atti suoi perfettivi [dell'universo, *nota mia*] consistono ne la verace e propria redizione de l'universo in essa divinità»⁹⁴⁷. *Dialoghi d'amore* infatti nel definire l'*itinerarium in Deum* chiariscono la natura dell'anima e delle sue facoltà, sia quelle superiori che quelle inferiori, definizioni di cui già appaiono delle tracce metaforicamente o, piuttosto, mitologicamente nascoste nella *Telunah 'al-ha-zeman*, quando Yehudah si serve dell'immagine mitica del carro e dell'auriga del *Fedro*. Sebbene il mito platonico non compaia nei *Dialoghi d'amore*, Ficino nel suo *Commentarium in Convivium Platonis de amore* spiegava il mito e in particolare l'opposizione tra il cavallo nero e il cavallo bianco e l'immagine del carro nei termini appunto della descrizione delle facoltà dell'anima e del movimento riflessivo e circolare dell'anima che, rientrando in sé stessa, riscopre la propria origine divina e verso di essa di indirizza. In considerazione, di quanto finora esposto nei *Dialoghi*, il mito dell'auriga, in cui si dice più di ogni altro edotto, doveva rappresentare per lo stesso Yehudah, già ai

⁹⁴⁴ ID., *Crat.* 400b-c.

⁹⁴⁵ ID., *Gorg.* 492e-493a e 525a.

⁹⁴⁶ ID., *Phaed.* 62b, 67d, 81d-82e e 92a.

⁹⁴⁷ *Dialoghi*, p. 349.

tempi dell'elegia, l'immagine ideale della questione della composizione psichica dell'uomo:

*Plato in Phedro mentem diuinis deditam in anima hominis aurigam uocat; [...] rationem opinionemque per naturalia discurrentem, equum bonum; phantasiam confusam appetitumque sensuum, malum equum. Anime totius naturam, currum, quia motus suus tamquam orbicularis a se incipiens in se denique redit dum sui ipsius naturam animaduertit*⁹⁴⁸.

Rileggendo dunque la *Telunah al ha-Zeman*, ritroviamo in essa *in nuce* quei temi di cui estensivamente Yehudah tratterà nei *Dialoghi* d'amore, desideroso di dimostrare di aver «confabulato de l'amore de l'universo più universalmente di quello che fece Platone nel suo *Convivio*»⁹⁴⁹:

109. *E in tale profondità furono i miei pensieri che i saggi di Edom furono ai miei occhi cavallette.*

110. *E andai nelle case dei loro studi e non vi fu alcuno che provò a competere con me.*

111. *Vincerò tutti quelli che si alzeranno contro di me e soggiogherò e arresterò coloro che discuteranno con me.*

112. *E chi dunque troverebbe il cuore di presentare il fondamento della creazione e il fondamento del carro e dell'auriga a*
[me?

113. *Ho un'anima oltremodo più meravigliosa delle anime dei figli della mia miserabile generazione.*

114. *Ho una forma nella forza della sua roccia fortificata, imprigionata e incatenata all'interno del mio carcere.*

115. *E una volta finita, essa si eleverà sulla sua scala, desiderando io di alzarmi su sopra il mio gradino*⁹⁵⁰.

⁹⁴⁸ Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio VII, XIV*, p. 243.

⁹⁴⁹ *Dialoghi*, p. 265.

⁹⁵⁰ Mia traduzione.

III.9. Di Venere o della bellezza e di amore o di desiderio

III.9.1. Il Buono come oggetto di amore e desiderio

La questione dunque del ripiegarsi dell'anima su sé stessa e del riconoscimento di quella facoltà dell'anima che, sebbene legata al corpo, appartiene al mondo intellegibile per affinità e per partecipazione, in grado di separarsi e congiungersi al divino, fonda una vera e propria teologia mistica o filosofia teologica che pone come fine dell'uomo la *conversio* o *coppulazione* con il divino. L'unione con Dio si dà quindi, come si è visto nel precedente paragrafo, nei termini di un rapporto di identificazione tra oggetto e soggetto, cioè nei termini di una conoscenza unitaria o, piuttosto, unitiva. Cioè che muove all'ultima e più intima e perfetta unione con e in Dio è un desiderio dell'intelletto, «l'impulso e il razionale motore di un'ascesa dell'anima verso la beatitudine»⁹⁵¹, sorto dal riconoscimento dell'anima della sua propria luce di verità, della sua impronta divina, che muove l'anima a concentrarsi in sé per risplendere della vera e diretta luce di Dio, separandosi dal corpo. La *deificatio* si fonda dunque su un intellettualismo erotico, in cui l'uomo, in virtù della propria radice intellettuale, che è partecipe dell'intellegibile, desidera conoscere e conoscendo desidera Dio. Yehudah fa dunque della *deificatio* un processo speculativo estetico-erotico. Se da un lato quindi la *cognizione esemplare* che si realizza in atto è *per gratiam*, come in Pico, e comporta la separazione del corpo dall'anima, attuandosi quindi al di là delle potenzialità intellettive umane che, quando legate ancora alla sensibilità corporea, rimangono in essa confinate,

⁹⁵¹ Cesare VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988, p. 95.

limitate, dall'altra vi è una cognizione originaria da parte dell'anima del proprio principio e del proprio fine, su cui si fonda quello stesso desiderio di vera immortalità. Un teleologismo speculativo è dunque la base di quell'istinto naturale a muoversi verso Dio per cui le «cose spirituali son tutte intelletto: e l'intellettual luce è ne l'intelletto nostro come è in se medesima, per unione e propria natura»⁹⁵², perché «la nostra anima piena de le bellezze formali, anzi quelle sono sua propria essenza; e se sono ascoste in lei, non viene la latenzia per parte sua ne l'intelletto che la fa essenziale, ma da parte de la colligazione e unione che ha col corpo e materia umana [...]»⁹⁵³. Infatti, come specifica Pico, «così come il primo amore, il quale è nella mente, si chiama angelico e divino, così quest'altro che è nell'anima razionale si chiama amore umano, perché la natura razionale è la principale parte che sia nell'uomo»⁹⁵⁴.

Questo istinto intellettivo si configura al contempo come sensazione di mancanza, di imperfezione, in quanto ciò che procede da Dio manca della perfezione della sua stessa essenza, che può attuarsi solo nel ritorno all'Uno. È necessario dunque indagare cosa sia il desiderio nella dinamica dei *Dialoghi d'amore* e se, platonicamente, sia compatibile con l'amore. L'argomento risulta infatti, come da titolo, l'oggetto della disquisizione del primo dialogo, *D'amore e desiderio*. Più nello specifico, Yehudah ci conduce ad ammettere la falsità dell'opposizione

⁹⁵² *Dialoghi*, p. 38.

⁹⁵³ *Ivi*, p. 309.

⁹⁵⁴ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 522-523. Posizione questa che è ampiamente ripetuta nelle *Conclusiones* pichiane, ad esempio la numero 14 delle *Conclusiones in doctrinam Platonis*, che però difficilmente possono essere state lette da Yehudah, esattamente come non sono attestate tra le fonti di Cattani. Per la *conclusio in doctrinam Platonis*, v. Stephen A. FARMER, *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486)*, cit., pp. 440-441. Sul fatto che le *Conclusiones* non fossero disponibili a Cattani, v. Simone FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, cit., p. 228.

semantica tra desiderio e amore, dimostrando la non necessità di una loro inconciliabilità, come sembra a Sofia all'inizio dell'incontro con Filone, quanto piuttosto la possibilità di una loro armonizzazione. Yehudah sembra infatti suggerire inizialmente che il dominio dell'amore e quello del desiderio si escludano vicendevolmente. Afferma che l'amore può sorgere solo in presenza della cosa amata, ovvero che si può amare soltanto ciò che si possiede e di cui quindi possediamo la conoscenza non solo della sua esistenza, ma anche della sua bellezza, – perché platonicamente «Amore è amore per il bello»⁹⁵⁵ – e quindi della sua bontà. Il desiderio invece, diversamente dall'amore, implica sempre le categorie di mancanza e assenza. In questo modo Yehudah sembrerebbe negare apparentemente l'insegnamento socratico così come enunciato nel *Simposio*, distinguendo l'amore dal desiderio e facendo del primo, l'amore, un momento successivo al secondo necessitante l'appropriazione dell'oggetto verso il quale inizialmente era rivolto il desiderio. Tuttavia, innanzitutto, Yehudah fonda entrambi, tanto l'amore quanto il desiderio, imprescindibilmente, da un punto di vista noetico quanto ontologico, su un moto conoscitivo. Questo è evidente per il concetto d'amore come moto del soggetto nei confronti di un oggetto posseduto e di cui dobbiamo avere quindi inevitabilmente conoscenza, una conoscenza che si basa sulla fattualità dell'esistenza dell'oggetto medesimo: perciò l'essere dell'oggetto precede e fonda la conoscenza dello stesso e l'averne del soggetto. Il desiderio invece implica la mancanza, piuttosto che l'averne dell'oggetto desiderato. Tuttavia, anche il desiderio non può che esercitarsi su un oggetto la cui esistenza attuale o almeno possibile è riconosciuta e quindi conosciuta, perché come si amano le cose buone, così si

⁹⁵⁵ «Ἔρως δ'έστιν ἔρως περὶ τὸ καλόν» (PLATO, *Symp.* 204b, trad. it. *Tutti gli scritti*, cura di Giovanni REALE, Milano, Bompiani, 2001³, p.).

desiderano le cose buone, «per questo il Filosofo ha definito il buono essere quello che ciascuno desidera»⁹⁵⁶. In particolare qui Yehudah si riferisce alla tesi dell'*Etica Nicomachea* secondo la quale il bene è ciò a cui ogni azione umana tende. Quindi le cose buone per essere conosciute e quindi desiderate in quanto buone, al pari delle cose conosciute e amate, per essere definite tali devono necessariamente essere prima concepite o sussunte sotto la categoria dell'esistenza:

SOFIA. [...] nessuna cosa si potrà amare, se prima sotto specie di buona non si conoscesse; e nessuna cosa cade in nostro conoscimento, se prima effettivamente non si truova in essere. Perché la mente nostra è uno specchio ed esempio o, per dir meglio, una immagine de le cose reali [...].
*FILONE. [...] ancor per questa medesima ragione, il desiderio non può cadere se non nelle cose che hanno essere; perché non desideriamo se non quelle cose che primariamente conosciamo sotto specie di buone*⁹⁵⁷.

Yehudah prosegue quindi identificando essenzialmente tre grandi categorie di oggetti amati e di oggetti desiderati, che condividono dunque il fondamento gnoseologico per cui per amare o desiderare qualcosa dobbiamo prima conoscerlo come esistente e quindi come buono. Distingue dunque ciò che è amato e desiderato, ciò che invece è amato e non desiderato e infine ciò che è desiderato ma

⁹⁵⁶ *Dialoghi*, p. 10. Nonostante quanto potrebbe qui suggerire il testo rinascimentale, la trattazione aristotelica su cosa sia il bene è più complessa e tutt'altro che immediata poiché, come afferma il filosofo greco, ammesso un fine perfetto e quindi un sommo bene, non finalizzato ad altro e perciò autosufficiente, ossia la felicità, esso ha comunque bisogno di fini e beni intermedi per la sua stessa realizzazione e il suo mantenimento: «appare evidente che la felicità ha bisogno di beni esteriori» («φαίνεται δ' ὁμῶς καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη»), ARISTOT., *E.N.*, 1099a31, ed. e trad. it. *Etica Nicomachea*, a cura di Carlo NATALI, Bari, Laterza, 2009⁶, pp. 28-29. A questi beni medi gli uomini dunque aspirano legittimamente, e tra questi alcuni scopi saranno essenziali, come la salute e il respiro, altri invece risulteranno secondari, come la ricchezza e la forza fisica: «alcuni dei rimanenti beni è indispensabile averli a disposizione, altri invece sono per natura utili e ci servono di aiuto come strumenti» («τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρησιμὰ πέφθκεν ὀργανικῶς»), ARISTOT. *E.N.*, 1099b27-28, ed. e trad. it. *Etica Nicomachea*, a cura di Carlo NATALI, Bari, Laterza, 2009⁶, pp. 30-31.

⁹⁵⁷ *Dialoghi*, p. 10.

non amato. Inoltre, Yehudah differenzia, per bocca di Filone, ciò che desideriamo o amiamo, che non può che essere il buono, in tre generi di stampo aristotelico, in ciascuno dei quali ricade una delle tre dinamiche tra amore e desiderio sopra indicate: il genere del *profittevole*, quello del *delettabile* e quello dell'*onesto*. Dunque ciò che è utile, come la ricchezza, si desidera o si ama, ma non si desidera e si ama contemporaneamente perché, quando non si hanno quei beni considerati redditizi, si desiderano ma non si amano perché sono altri a possederli. Piuttosto odiamo di tali oggetti la proprietà acquisita di appartenere a terzi, mentre, una volta conquistati, il desiderio per il loro ottenimento cessa, subentrando quello per altri oggetti ritenuti vantaggiosi. Mentre ciò che si appetisce come piacevole, lo si desidera tanto quanto lo si ama, come colui che beve non solo desidera prolungare il suo *gaudium* di ubriachezza, ma ama naturalmente anche il vino già caduto in suo possesso e nel suo stomaco. Nel dilettevole dunque amore e desiderio sembrano procedere parallelamente, quando si accende l'uno si infiamma anche l'altro, quando si spegne il primo termina anche il secondo. Così riassume Sofia:

*[...] ne l'utile l'amore non si truova con il desio insieme, anzi mentre si desidera non s'ama, e cessando il desio viene l'amore; e nel dilettevole si truova il contrario, perché, tanto quanto si desidera s'ama, e cessando il desiderio cessa anche l'amore*⁹⁵⁸.

Per quanto riguarda invece le cose oneste, quali la virtù e la sapienza, esse non solo sono desiderate e amate al contempo, parimenti alle cose dilettevoli, ma il loro desiderio e amore innalzano l'uomo nobilitandolo. Anzi, maggiori e tanto più forti

⁹⁵⁸ *Ivi*, p. 20.

e passionali sono amore e desiderio, tanto più glorificano l'uomo, diversamente da ciò che avviene nel vortice erotico dell'utile e del dilettevole:

[...] sì come lo sfrenato appetito de la dilettazone e l'insaziabil cupidità de le ricchezze [...] oscurano la mente chiara con la tenebrosa sensualità; così l'insaziabile e ardente amore de la sapienza e virtù de le cose oneste è quello che fa divino il nostro intelletto umano e il nostro fragil corpo, vaso di corruzione, converte in istrumento d'angelica spiritualità⁹⁵⁹.

In tal contesto, è particolarmente interessante notare, alla luce della dinamica tra possesso e mancanza o fruizione e movimento verso la cosa mancante e quindi tra amore e desiderio illustrata da Yehudah, che Cattani presenta una simile distinzione nel *Panegirico all'Amore*, riprendendo le categorie della bontà e dell'utilità. Cattani sottolinea che ciò che si possiede si fruisce e quindi non si desidera, mentre ciò di cui manchiamo, quindi ciò che non possediamo o non ne fruiamo, non possiamo che desiderarlo:

Non sogliamo desiderar che ciò che noi desideriamo come cosa buona e utile per noi, altrimenti mi desidereremmo nulla. Chi è colui che desidera il suo male (se già al tutto non è insensato)? Se adunque noi siamo privati della notizia di cosa alcuna, non ci essendo noto se tal cosa è, come la possiamo desiderare come cosa buona e utile per noi? Non è adunque da dire tale desiderio possedere la plenitudine della bellezza, perché chi possiede non si muove alla cosa quale lui possiede, ma piuttosto la fruisce. Chi non conosce che la potentia del muoversi è data alle cose create per arrivare e conseguire quel termino che esse non posseggono, Il quale, come hanno posseduto, subito cessano dal muoversi? Onde el moto è connumerato da' Filosofi tra le cose imperfette. Ma colui che desidera si muove in un certo modo a quello che esso desidera e però non lo possiede,

⁹⁵⁹ *Ivi*, p. 25

perché se lo possedessi, sarebbe vano desiderarlo, godendolo senza intermissione [...]»⁹⁶⁰.

Considero l'analogia con Cattani e il suo *Panegirico* piuttosto importante in questo passaggio e in generale nel primo dialogo dei *Dialoghi d'amore*, che nella sua brevità è interamente dedicato alla questione di cosa sia amore e desiderio di ciò che noi conosciamo come buono, senza alcun riferimento al versante estetico e quindi al problema della bellezza, che sarà definita oggetto dell'amore e del desiderio dal secondo dialogo. Infatti, sia Yehudah che Cattani, nel delineare i confini tra fruizione o godimento e privazione e il loro fondamento conoscitivo, sviluppano un tema già presente nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, ma declinando amore e desiderio nei termini non propriamente del bello ma del bene:

Quando quidem animus qui nullam adhuc pulchre rei suscepit imaginem, rem illam tamquam incognitam nondum amat. Et qui totam possidet pulchritudinem amoris stimulis non uexatur. Quis enim que habet affectat? Restat ut tunc ardenti flagret amore, quando spetiosum aliquod rei pulchre simulachrum nactus, ea pregustatione ad plenam possessionem pulchritudinis instigatur»⁹⁶¹.

Yehudah, una volta delineati distintamente i tratti essenziali dell'amore e del desiderio umano attraverso le categorie del buono del *profittevole*, *dilettevole* e *onesto*, continua articolando il discorso sulla questione dell'amore divino, arrivando a sciogliere ogni possibile dubbio circa l'impossibilità di conciliazione

⁹⁶⁰ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Panegirico di Francesco da Diacceto*, cit., pp. 141-143.

⁹⁶¹ Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio VI, II*, p. 129.

dei concetti di amore e desiderio. Nella categoria dell'onesto infatti ricade anche l'amore divino e questo rappresenta la chiave di volta del discorso terminologico e ontologico sull'amore e sul desiderio. È d'obbligo qui premettere che nel parlare dell'amore divino però, intendiamo soltanto l'amore degli uomini per Dio e non dell'amore di Dio verso le sue creature. Dio dunque è presentato come il principio, il mezzo e il fine ultimo di ogni atto onesto e quindi di ogni desiderio e amore onesto. Da lui derivano la stessa anima intellettuale umana con la quale gli uomini possono conoscere la deità, in base a quanto detto nel paragrafo precedente, e sulla quale si fonda ogni vero atto conoscitivo, fondamento a sua volta di ogni azione virtuosa, di ogni amore onesto e più in generale della capacità e della possibilità stessa d'amare e di desiderare. Questo discorso in Yehudah pone chiaramente le basi per definire l'amore come desiderio di bellezza nel secondo dialogo. Ma procediamo con ordine. Dunque, per tornare dunque alla questione principale, circa la mancanza di contrapposizione tra i concetti di amore e desiderio, ci avviciniamo alla soluzione. In considerazione del fatto che il sommo bene per l'uomo consiste, come abbiamo visto, *ne l'atto copulativo de l'intima e unita cognizione divina*, l'amore può essere detto, per Yehudah, come desiderio di unione con la cosa conosciuta come buona. Inoltre, se ciò vale per l'amore degli uomini verso Dio, conseguentemente, per Yehudah, deve esser valido anche per l'amore tra gli uomini, anticipando questo quello divino. *L'atto copulativo* racchiude infatti da un lato un senso di godimento, derivato dalla pienezza che prima si attribuiva al solo termine amore e che si raggiunge con la conversione nella persona amata. Dall'altro lato, esso contiene un senso di dolorosa e inadeguata mancanza, che prima s'imponeva al solo desiderio. Questo sia perché l'amara separazione, percepita

come limitante e limitata, precede la fusione, sia perché ogni cognizione unitiva prelude al continuo desiderio di fruire per l'eternità di tale unione. L'amore dunque è «desiderio d'unione perfetta de l'amante ne la persona amata»⁹⁶² oppure:

*[...] l'amore veramente si può diffinire che sia desiderio di godere con unione la cosa conosciuta per buona [...]. [...] Questo tal desiderio si chiama amore, ed è di cose non avute che si desiderano avere, o veramente de l'avute che si desiderano godere con unione; e l'uno e l'altro propriamente si chiama desiderio, ma il secondo più propriamente amore. Di sorte che diffiniamo l'amore "desiderio di fruir con unione", o veramente "desiderio di convertirsi con unione ne la cosa amata"*⁹⁶³.

Yehudah qui ovviamente segue la *lectio* di Ficino e di Cattani in particolare. Il secondo infatti, nel *Panegrico*, dopo aver distinto il godimento di un oggetto dalla mancanza di questo, afferma, similmente a Ficino, per cui «Amor inter informitatem et formam medium obtinet»⁹⁶⁴, quanto segue:

*Ma colui che desidera si muove in un certo modo a quello che esso desidera e però non lo possiede, perché se lo possedessi, sarebbe vano desiderarlo, godendolo senza intermissione, per la qual cosa il desiderio della bellezza è posto in mezo della privatione e della possessione di essa, partecipando tutti dua li estremi. Questo desiderio se noi chiameremo Amore, non saremo da li huomini né etiam da li Dii meritamente ripresi, perché in ogni natura creata o vuoi angelica o vuoi rationale l'Amore non è altro che uno ardentissimo desiderio di possedere e di fruire la bellezza quanto a sé è possibile*⁹⁶⁵.

III.9.2. La bellezza come oggetto d'amore e di desiderio

⁹⁶² *Dialoghi*, p. 55.

⁹⁶³ *Ivi*, p. 44.

⁹⁶⁴ Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, de l'amour. *Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio VI, II*, p. 131.

⁹⁶⁵ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Panegirico di Francesco da Diacceto*, cit., p. 143.

Nella definizione di amore e desiderio vediamo che fondamentale è la questione dunque della conoscenza. È necessario qui aprire una parentesi circa l'oggetto d'amore e desiderio, che già si prefigura come oggetto di conoscenza, se non possiamo amare se non ciò che conosciamo come esistente e quindi come buono e bello, e in particolare sul problema della coincidenza tra bellezza e bontà. Su questo argomento Yehudah tornerà precipuamente nel terzo dialogo, definendo la bellezza, in grado di scatenare un moto d'amore quando conosciuta, come il buono con una qualche *addizione*, l'addizione cioè del bello. Ad accendere quindi l'amore e a fare dell'oggetto stesso della cogitazione una cosa amata è la bellezza dell'oggetto, colta attraverso gli organi sensitivi più spirituali, che sono facoltà dell'anima sensoriale, primariamente attraverso la vista in quanto «il viso è il solo conoscitivo di tutti i corpi»⁹⁶⁶ e «origine principale a l'intellectual cognizione»⁹⁶⁷, e secondariamente attraverso l'udito, poiché «l'orecchia suppone l'occhio»⁹⁶⁸, e poi attraverso le facoltà intellettive, cioè l'immaginazione, la fantasia e la ragione intellettuale che coglie il bello particolare e infine la mente astratta, o l'intelletto agente partecipato, segno del divino, attraverso cui può giungere l'uomo alla sua felicità ultima⁹⁶⁹. È interessante qui da notare l'importanza, seppure secondaria, attribuita all'udito tra gli organi sensoriali, secondo la *lectio* di Ficino, di cui si rileva l'influenza anche nella sinonimia tra *viso* e *occhi*, e che invece è assente in Pico e in Cattani, dove la bellezza può sensorialmente essere oggetto della sola vista, lasciando all'udito la sola percezione dell'armonia, che con la bellezza non coincide⁹⁷⁰: «Animi cibus est

⁹⁶⁶ *Dialoghi*, p. 171.

⁹⁶⁷ *Ivi*, pp. 171-172.

⁹⁶⁸ *Ivi*, pp. 171.

⁹⁶⁹ *Ivi*, pp. 89-90 e 215-216.

⁹⁷⁰ Infatti leggiamo nel *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni*: «benchè bellezza si possa dire di d'ogni cosa debitamente composta, tuttavia il suo proprio significato è solamente alle

ueritas. Ad eam inuendiendam oculi, ad discenda aures magnopere conferunt. Igitur que ad rationem, uisum, auditum pertinent gratia suiipsius affectat, quasi proprium alimentum»⁹⁷¹. Così Yehudah scrive a proposito dell'*audito*: «E si truova negli oggetti de l'audito, come bella orazione, bella voce, bel parlare, bel canto, bella musica, bella consonanzia, bella proporzione e armonia; ne la spiritualità de' quali si truova grazia, qual muove l'anima a delectazione e amore mediante il spiritual senso de l'audito»⁹⁷². In base dunque a quella stessa scala erotica-estetica d'ispirazione platonica e parafrasata volgarizzandola dal *Convivium*, Yehudah parla della vera bellezza nei termini di bellezza spirituale, incorporea, rispetto alla quale la bellezza corporea «è ombra de la spirituale»⁹⁷³, riducendo di fatto la bellezza che è nei corpi a traccia della bellezza spirituale, cioè della forma imposta alla deforme materia, che per sua natura costitutiva è informe e perciò brutta: «sì che la bellezza in questo mondo inferiore viene dal mondo spirituale e celeste, così come la bruttezza e deformità è propria in lui da la sua deforme e imperfetta materia, di che tutti li suoi corpi son fatti»⁹⁷⁴. La bellezza stessa dunque non può che presupporre un'intrinseca bontà, quella divina, eliminando il confine tra il piano estetico (quello della bellezza) ed etico (quello della bontà), ma anche tra questi e il piano noetico, perché «la disposizione de la sapienza è la bellezza che Dio partecipò alle anime intellettive quando le produsse»⁹⁷⁵. La bellezza corporea è dunque propriamente accessibile e conosciuta o piuttosto riconosciuta dagli strumenti più spirituali del

cose visibili [...] e questa bellezza è quella el desiderio della quale viene chiamato amore. e però da una sola potenza cognoscitiva nasce amore, cioè dal viso [...]» (Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 497).

⁹⁷¹ Marsile FICIN [Marsilio FICINO], *Commentaire sur le Banquet de Platon*, de l'amour. *Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio V, II*, p. 91.

⁹⁷² *Dialoghi*, p. 215.

⁹⁷³ *Ivi*, p. 300.

⁹⁷⁴ *Ivi*, p. 302.

⁹⁷⁵ *Ivi*, p. 364.

senso, sebbene essa sia fruita dall'anima stessa in quanto «tutte le forme e spezie [...] representati per li sensi, fanno rilucere quelle medesime forme ed essenzie che innanzi erano latenti ne l'anima nostra»⁹⁷⁶, per cui la conoscenza delle bellezze formali fuori di sé è il riconoscimento o reminiscenza, come dice Platone secondo Yehudah, della propria essenza, la beltà ideale, essendo «la nostra anima piena de le bellezze formali, anzi quelle sono sua propria essenzia»⁹⁷⁷. Quindi la bellezza corporea, compresa attraverso vista e udito, è poi conosciuta dall'immaginazione, poi dalla *ragione intellettiva*, che è la ragione dianoetica, «la qual comprende grazie e bellezze universali, incorporee e incorruttibili»⁹⁷⁸, e infine dalla parte intellettiva della mente, l'intelletto agente partecipato, «mente astratta, qual, contemplando ne la scienza di Dio e de le cose astratte da materia, si diletta e innamora de la somma grazia e bellezza che è nel creatore e fattore di tutte le cose, per la quale arriva a sua ultima felicità»⁹⁷⁹. Dunque «la bellezza è grazia, che, diletta, l'animo col suo conoscimento, il muove ad amare; e quella cosa buona, o persona, nella quale si truova, è bella»⁹⁸⁰ perché «sì che il buono, per essere bello (se bene è corporeo), bisogna che abbi con la bontà qualche maniera di spiritualità graziosa, tal che, passando per le vie spirituali ne l'anima nostra, la possi diletta e muovere a quella cosa bella»⁹⁸¹.

Yehudah qui si richiama esplicitamente da un lato alla tradizione platonica, principalmente al *Fedro* e al *Simposio*, e dall'altro a quella aristotelica, in particolare all'*Etica Nicomachea*. Infatti, in questo contesto egli dichiara persino di

⁹⁷⁶ *Ivi*, p. 309.

⁹⁷⁷ *Ibid.*

⁹⁷⁸ *Ivi*, p. 215.

⁹⁷⁹ *Ivi*, p. 215.

⁹⁸⁰ *Ivi*, p. 214.

⁹⁸¹ *Ivi*, p. 216.

esser riuscito ad armonizzare le dottrine sull'amore e sulla bellezza-bontà dei due filosofi antichi, integrando perfettamente l'una all'altra: «l'amor umano [...] propriamente è desiderio di cosa bella, come dice Platone, e comunemente è desiderio di cosa buona, come dice Aristotile»⁹⁸². Questo è un argomento molto interessante, perché pone una analogia con i testi d'amore di Francesco Cattani da Diacceto, inserendosi a buon merito nella polemica tra Ficino e Pico circa la definizione stessa di bellezza in relazione alla bontà. Su questo punto infatti già Ficino nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore* faceva della bellezza una perfezione esteriore che sta come un fiore rispetto al Bene, che attrae, proprio come un fiore, a sé e quindi al Buono:

*Est autem perfectio interior quedam est et exterior. Interiorem bonitatem, exteriorem pulchritudinem dicimus. [...] In his omnibus interna perfectio producit externam. Illam bonitatem, hanc pulchritudinem possumus appellare. Quocirca bonitatis florem quemdam esse pulchritudinem volumus, cuius floris illecebris quasi esca quadam latens interius bonitas allicit intuentes. Quoniam vero nostre mentis cognitio a sensibus ducit originem, bonitatem ipsam rerum penetralibus insitam nec intelligeremus umquam neque appeteremus nisi ad eam spetiei aterioris inditus manifestis proveheremur. Qua in re mirabilis admodum forme huius comitisque ipsius amoris apparet utilitas. Per hec satis ostensum arbitror tantum inter bonitatem et spetiem quantum inter semen et flosculum interesse atque, ut flores arborum seminibus orti semina ipsi quoque producant, ita spetiem hanc bonitatis florem, ut ex bono pululat, sic et ad bonum amantes producere*⁹⁸³.

⁹⁸² *Ibid.*

⁹⁸³ Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio V, I*, pp. 85-87.

Cattani, ugualmente, come Ficino, insiste sulla bellezza come perfezione esteriore, come manifestazione del Bene. Si legge in fatti nel *Panegirico all'Amore*:

La bellezza rapisce e diletta l'anima nostra, per contrario la deformità l'affligge e la discaccia. La cagione credo sia che la bellezza, essendo fuori alle cose create, mostra la perfettione di drento, onde viene, perché la perfettione di qualunque cosa è accompagnata da una certa gratia esteriore, la quale dimostra quella cosa non havere di drento alcuno difetto. E però non è meraviglia se l'anima nostra è provocata e rapita dalla bellezza, imperoché essa naturalmente indovina per la bellezza doversili aprire la via alla infinita perfettione della divina bontà. Per la qual cosa li antichi Theologi affermano la bellezza essere portinaria alla habitatione secretissima della divina bontà, quasi sia necessario a qualunque cerchi la divinità prima incontrarsi nella bellezza. E per questo la bellezza non è altro che uno fiore, una gratia, uno splendore della divina bontà, la quale provoca e rapisce tutte le cose che hanno facultà di conoscere, accioché per suo beneficio si faccino di essa partecipi ov'è la vera e ultima perfetione di ciascuno⁹⁸⁴.

Ugualmente si esprime anche nei *Tre libri d'amore*:

Noi habbiamo dichiarato fino a qui la bellezza essere una gratia, un fiore, uno splendore della bontà e l'Amore non essere altro che uno intenso desiderio di fruire e di fingere la bellezza⁹⁸⁵.

E ancora poco dopo nel terzo libro dei *Tre libri d'amore*:

⁹⁸⁴ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Panegirico di Francesco da Diacceto*, cit., pp. 136-138.

⁹⁸⁵ ID., *I tre libri d'amore di M. Francesco Cattani da Diacceto*, cit., p. 84

*La bellezza, come è detto di sopra, è una gratia, uno splendore della bontà che in su la prima giunta apparisce all'aspetto, quasi il colore nella superficie*⁹⁸⁶.

In realtà Cattani prende posizione in particolare sulla polemica pichiana circa la definizione del bello come qualcosa di estrinseco al buono, come risulterebbe dalla definizione di bellezza ficiniana, in quanto per Pico, «il bello dal buono è distinto come una specie dal suo genere e non come cosa estrinseca da una intrinseca, come dice Marsilio»⁹⁸⁷. Come scrive Fellina⁹⁸⁸, Cattani sembrerebbe unire entrambe le posizioni o piuttosto adattare la posizione di Pico alla definizione di bellezza come esteriore, dimostrando così la vacuità della critica pichiana al maestro di Figline:

*E però chi dice che 'l bello è difinito dal bene come l'estrinseco dall'intrinseco, secondo il mio parere dice rettamente e chi lo riprende per questo, merita esso piuttosto esser ripreso, perché se noi compariamo il bello al bene, assolutamente confesseremo il bello essere come spetie, il bene come genere. Ovvero forse più rettamente, il bene essere per sé e imparticipato e 'l bello essere una certa participatione del bene. Ma se noi non compariamo il bello al bene assolutamente, ma quello che è proprio bene a ciascuno, diciamo esser il bello differente dal bene, come l'estrinseco dall'intrinseco*⁹⁸⁹.

Se Yehudah da un lato propone la definizione di bellezza come un'aggiunta esteriore al Buono, quindi nei termini di esteriorità rispetto al Bene, secondo la *lectio* ficiniana, al tempo stesso definisce la bellezza, come scrive analogamente Cattani, nei termini di partecipazione non al Bene, ma alle idee, sollevando il

⁹⁸⁶ *Ivi*, p. 105

⁹⁸⁷ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 489.

⁹⁸⁸ Simone FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, cit., p. 315.

⁹⁸⁹ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *I tre libri d'amore di M. Francesco Cattani da Diacceto*, cit., p. 54.

problema piuttosto, affrontato già da Cattani in risposta a Pico, se la bellezza sia da identificarsi con le stesse idee:

Così come ne li belli artificziati [...] la bellezza non è altro che l'arte de l'artefice partecipata diffusamente in essi corpi artificziati e in loro parti, onde la vera e prima bellezza artificziale è essa scientifica arte, preesistente ne la mente de l'artefice, de la quale le bellezze de l'artificziati corpi dependono come di loro prima idea a tutti comunicata, così la bellezza di tutti li corpi naturali non è altra che il splendore di loro idee, onde esse idee sono le vere bellezze per le quali tutti li corpi son belli⁹⁹⁰.

Così prosegue ancora nei *Dialoghi*:

ché essendo Dio la sua medesima sapienza, primo intelletto, idea de l'universo, la sua bellezza è quella medesima de la sapienza e intelletto suo, idea del tutto; [...] per la partecipazione de la quale, secondo più o manco, ogni cosa de l'universo viene più e meno bella; e il medesimo universo, tutto continente, è quel che più la partecipa, come sua propria immagine, e de le parti sue la natura intellettuale è quella in che più simile e più perfettamente s'imprime, e più riceve de li suoi chiari raggi⁹⁹¹.

A tal proposito Cattani, pur definendo la bellezza e in particolar modo qui la prima bellezza, cioè quella dell'ipostasi angelica, come partecipazione al Bene, segue Ficino affermando che questa bellezza non coincide con le idee, né tanto meno è nelle idee, perché «la prima bellezza non sia un'altra cosa dalla serie d'esse Idee come adventitia e estranea», nonostante «quella gratia, quello splendore, [...] che [...] apparisce all'aspetto di coloro che riguardano tutta la serie dell'Idee [...] è chiamata essa bellezza». Perciò la bellezza segue alla perfezione raggiunta

⁹⁹⁰ *Dialoghi*, p. 315.

⁹⁹¹ *Ivi*, p. 326.

dall'ipostasi stessa, cioè quando l'Essere dell'Intelletto passa alla Vita, diventando *animal per se*, nel suo proprio ritorno a Dio. Similmente Cattani si esprime anche nel suo *In Platonis Symposium enarratio*, che Paul Oskar Kristeller cataloga come l'ultimo lavoro scritto da Diacceto⁹⁹², in cui Cattani interpreta i primi due discorsi del *Simposio* platonico⁹⁹³, «Nam pulchritudo ingenium modumque habens accidentis, re vera extima est [...]. [...] Hinc quidem videre possumus, primam pulchretudinme necque esse ideas, nec in ideis. [...] Nam ipsum per se ens in ideas distinctum est pulchritudinem neque esse ideas, nec in ideis»⁹⁹⁴. A tal proposito Fellina sottolinea come essa sia «una critica rivolta non a Ficino [...] piuttosto [...] rivolta a Giovanni Pico, che era stato piuttosto esplicito nell'assimilare la bellezza alle idee»⁹⁹⁵. Pico dal canto suo invece affermava che «Essendo adunque bellezza nelle cose visibile ed essendo dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale, saranno eziandio dua nature di obietti visibili e consequentemente dua bellezze [...] cioè la bellezza corporale e sensibile [...] e la bellezza intellegibile, che è in esse Idee, la quale è obietto dell'Intelletto [...]»⁹⁹⁶. In Yehudah notiamo certamente una particolare posizione che innanzitutto riprende l'idea pichiana della coincidenza tra idee e bellezza, ma che al contempo trasferisce, secondo la *lectio* ficiniana, il discorso dalla questione della coincidenza tra bellezza e idee nell'Intelletto, che, come ho brevemente accennato, è parzialmente ipostatizzato e quindi percepito

⁹⁹² Paul O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., p. 312.

⁹⁹³ Un'unica attenta analisi di una parte del testo e più nello specifico del mito di Achille e Patroclo è di Stéphane TOUSSAINT, *Francesco Cattani da Diacceto commentateur du Banquet. Note néoplatonicienne*, in Laurence BOULÈGUE (éd.), *Commenter et philosopher à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2014, pp. 163-170.

⁹⁹⁴ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 498.

⁹⁹⁵ Simone FELLINA *Francesco Cattani da Diacceto: la filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico della Mirandola*, p. 43.

⁹⁹⁶ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 498.

come separato da Dio ma in Dio, a tutte le gerarchie del reale, influenzato certamente dall'immagine ficiniana del *radius* divino, su cui si fonda, così come in Pico, la possibilità di una ascesa estetica-erotica dal basso a Dio. Infatti nei *Dialoghi* un corpo è bello in quanto è immagine di quella bellezza intellettuale perché partecipa delle idee, cioè delle forme impresse nella materia informe e brutta, perché prima priva di idee. A proposito del *radius*, infatti leggiamo nel *Commentarium*:

*Ceterum ne longius digrediat oratio, ex supradictis breuiter concludamus pulchritudinem esse gratiam quamdam uiuacem et spiritalem, dei radio illustrante, angelo primum infusam, inde et animis hominum, cor porumque figuris et uocibus, que per rationem, uisum, auditum animos nostros mouet atque delectat, delectando rapit, rapiendo ardenti inflammat amore*⁹⁹⁷.

Questa bellezza può originare un amore bestiale – distinzione rispetto all'amore volgare su cui tornerò in seguito – quando è percepita con i sensi più bassi, odorato, gusto e tatto, svincolandosi dal buono e perciò dalla cognizione del fatto che i corpi siano belli soltanto nei limiti in cui partecipano delle idee seminali impresse da Dio nel mondo materiale attraverso gli ordini superiori a lui inferiori. Infatti, la cognizione di queste bellezze, perché di conoscenza si parla nel momento in cui gli strumenti adoperati sono gli organi sensoriali superiori o quegli intellettivi dell'anima, è conveniente al fine di innalzarsi alla contemplazione delle bellezze propriamente vere per sé, quelle non corporali. Il pericolo a cui sottrarsi è cioè di

⁹⁹⁷ Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., *Oratio V, VI*, p. 109.

non annegare, come Narciso, dimentichi delle vere bellezze, nelle profondità delle bellezze riflesse:

questi [uomini, nota mia] dirigeno la cognizione sensibile a la razionale come proprio fine, e tanto reputano bellezze le sensibili con l'inferior faccia quanto si estraie da quelle le razionali bellezze con la superiore, che è la vera bellezza (secondo t'ho detto); e se bene aderiscono l'anima spirituale con la faccia inferiore a li corpi per avere de la loro bellezza cognizione sensibile, di continente di contrario moto elevano le spezie sensibili con la faccia superiore razionale, astraendo da quelle le forme e spezie intelligibili, riconoscendo essere quelle la vera loro bellezza, e lasciando il corporeo del sensibile come brutto e scorza de l'incorporeo, o vero ombra e immagine sua; e del modo che dirizzano l'una cognizione a l'altra così dirizzano l'uno amore a l'altro, cioè il sensibile a l'intelligibile, ché tanto amano le bellezze sensibili quanto le cognizioni loro inducono a conoscere e amare le spirituali insensibili, le quali come vere bellezze solamente amano, e ne la fruizione di quelle si diletano, e nel resto de la corporezza e sensualità non solamente non hanno amore né dilettaçione in quella, ma l'odiano come brutta [e] materiale, e fuggono da quella come da contrario nocivo. [...] La perfetta cognizione de le bellezze corporee è in conoscerle di modo che facilmente si possino estraere da quelle le bellezze incorporee; e allora la faccia inferiore de l'anima nostra, che è verso il corpo, ha il conveniente lume quando deservè al lume de la faccia superiore intelletiva, ed è accessoria e inferiore e veiculo di quella: e se li cede, è imperfetta l'una e l'altra, e resta l'anima improporzionata e infelice. Adunque l'amore de le bellezze inferiori allora è conveniente e buono quando è solamente per distillare di quelle le bellezze spirituali, che sono le vere amabili [...]. [...] Advertisce adunque, o Sofia, che non t'infanghi nell'amore e dilettaçione de le bellezze sensuali, tirando l'anima tua dal suo bello principio intellettuale per sommergerla nel pelago del deforme corpo e brutta materia. Non t'intervenga quel de la favola, di quello che vidde belle forme

*scolpite in acqua brutta, che volse le spalle a l'originali e seguitò
l'ombrese immagini, e si buttò e annegò fra loro ne le turbide acque*⁹⁹⁸.

L'analisi della definizione di bellezza solleva dunque due ulteriori questioni, quello della prima bellezza, che sembrerebbe in Yehudah risiedere nell'Intelletto e il problema dell'amore volgare, che rimanda poi al mito delle due Veneri. Torniamo però adesso alla questione principale, cioè alla definizione di amore e di desiderio. Ora se l'amore può sorgere solo in presenza della cosa amata, ovvero si può amare soltanto ciò che si possiede e di cui quindi possediamo la conoscenza non solo della sua esistenza, ma anche della sua bellezza – e quindi della sua bontà –, oggetto proprio d'amore deve essere la vera bellezza spirituale, partecipazione alle idee o alle forme, che può essere soltanto conosciuta – infatti anche quando essa è percepita, permanendo sul piano sensoriale, è colta attraverso gli organi di senso più spirituali che conducono alle facoltà superiori dell'anima, facendone una rappresentazione dell'oggetto amato e quindi propriamente oggetto di conoscenza. Lo stesso si deve dire del desiderio. In base alla definizione di bellezza e bontà dunque e del fondamento di desiderio e amore, risulta ovvia che maggiore è il grado intellettuale del soggetto amante, maggiore è la capacità conoscitiva e quindi il desiderio d'amore. Non deve dunque stupire se laddove è maggiore la consapevolezza del bene che manca, tanto più forte è il desiderio di unirsi a ciò di cui si è mancanti. Perciò, questo dovrebbe valere soprattutto presso coloro i cui strumenti conoscitivi sono così acuti da comprendere la propria intrinseca debolezza. Quindi come chi più si abbevera a una sorgente d'acqua salata, più assetato diviene, accrescendo in lui il desiderio di estinguere la propria insaziabile

⁹⁹⁸ *Dialoghi*, pp. 312-314.

sete, così gli esseri ontologicamente più vicini a Dio, desiderano con maggiore intensità unirsi a quello:

[...] quelli che più partecipano più bellezza intellettuale del sommo bello, più conoscono quanto manca al più perfetto de' creati de la bellezza del suo creatore, e tanto più l'amano e desiano eternamente fruire nel maggior grado di partecipazione e unione a loro possibile⁹⁹⁹.

III.9.3. Dio e l'amore per la propria bellezza

D'altra parte però quest'ultimo riconoscimento al legame tra conoscenza e desiderio, squarcerebbe il concetto del credo ebraico della inviolabile perfezione divina, sprofondando nella dichiarazione di *impotentia Dei*. Ciò infatti comporterebbe la logica deduzione che risiedendo in Dio la più raffinata capacità conoscitiva e conoscendo Dio la propria bellezza, maggiormente dovrebbe amarla e desiderarla e quindi in Dio dovrebbe sussistere una forma di mancamento, anche se non assoluto o privativo¹⁰⁰⁰. La soluzione risiede nella stessa concezione della divinità, unica e indivisibile. In Dio dovremmo perciò trovare, sulla base di quanto dichiarato, un amante e un amato distinti tra loro. Dal testo dei *Dialoghi* si evince che questi sono rispettivamente la cosiddetta Somma Sapienza e la Prima Bellezza. Queste sono anche attributi divini in quanto spesso chiamiamo Dio sapiente e bello. Tuttavia questi nomi acquistano validità, per Yehudah, quando abbiamo necessità di raffigurarci l'attività creativa divina. Infatti gli attributi divini sono

⁹⁹⁹ *Ivi*, p. 250.

¹⁰⁰⁰ Sottolineo qui, sulla scia di Giovanni Guanti, che il mancamento, presupposto inevitabile di un universo creazionistico che implichi, positivamente, uno stato di perfezionabilità delle creature e, negativamente, un'incolmabile e lacunosa distanza con la compiutezza d'essere del Creatore, non è mai assoluto per Yehudah in alcuna opera del creato. Per approfondimenti sull'argomento, v. Giovanni GUANTI, *Sapienza increata e bellezza nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit.

inestricabilmente legati all'immagine di Dio come Creatore che si esplica nell'operatività progettuale del cosmo, che si manifesta perciò non nella sua essenza, ma nell'azione. Essi appaiono però inevitabilmente scissi dall'imperscrutabile essenza divina sebbene separati o ipostatizzati entro Dio, proprio come il sole si distingue dalla luce che emana e che tuttavia rimane la sola cosa solare di cui i nostri occhi possano sopportare la visione. Questo significa che, quando noi percepiamo in Dio una distinzione quale amante e amato o Sapienza e Bellezza secondo uno schema emanazionistico intradeicale, ciò avviene per figurarci l'azione della divinità, per comprendere come dall'Uno derivi il Tutto.

Ciò spiega infine la concezione emanazionistica intradeica di cui ho parlato in precedenza:

*[...] uno semplice intellettuale concetto si rappresenta la nostra fantasia, o vero si conserva in la nostra memoria, non in quella unica semplicità, ma in una multifaria e unita immaginazione, emanante da l'unico e semplice concetto, e si rappresenta in la nostra prolazione con moltitudine separata di voci divisamente numerate [...]*¹⁰⁰¹.

Quindi, il problema di una maggiore conoscenza che implica maggiore desiderio o mancamento non intacca minimamente la vera natura di Dio che, per questo, continua a rimanere un ascoso principio che è al di sopra ogni ente, che è appunto purissima e semplicissima e perfettissima unità, nel quale non sussiste difetto o mancanza che nasca da un'originaria divisione o articolazione: «E in lui è il medesimo il conoscente e il conosciuto, il sapiente e la sapienza, l'intelligente e l'intelletto e le cosa intesa da lui»¹⁰⁰². L'amore più perfetto, ultimo in questo

¹⁰⁰¹ *Dialoghi*, pp. 322-323.

¹⁰⁰² *Ivi*, p. 326.

versante della *scala amoris*, è in realtà proprio quello di Dio per Dio, per la sua stessa Bellezza, poiché non conosce né mancanza né difetto e coincide con il primo amore ad esser nato nell'universo.

III.9.4. Il desiderio naturale e il desiderio con cogitazione

In questo contesto, il problema dunque che si solleva è la questione dell'amore negli essere irrazionali, cioè di coloro che non sono dotati delle facoltà superiori proprie dell'anima umana. La questione, affrontata da Yehudah, riprende qui esplicitamente la posizione di Pico circa la possibilità di una distinzione tra un desiderio naturale e uno con cognizione. Sulla base del nesso conoscenza e amore, non sembrerebbe possibile un moto amoroso non tanto negli esseri sensitivi ma senza ragione come gli animali, quanto negli esseri puramente dotati di anima vegetativa e nell'inerte Materia. Agli animali infatti Yehudah può facilmente attribuire almeno cinque forme d'amore, come la propulsione sessuale, il naturale istinto vitale a ricercare il proprio bene, una primordiale forma di gratitudine, la connaturata dilezione per i membri del proprio gruppo o della propria specie e l'abitudinaria benevolenza sorta dalla convivenza. Yehudah arriva ad affermare che in un certo senso anche le sostanze inerti possono amare. Infatti Filone mostra ai lettori un universo in cui la prima sposa e amante della Mente divina è proprio la Materia Prima¹⁰⁰³. Sofia tuttavia richiede un chiarimento e non tarda a domandare

¹⁰⁰³ Il quadro in realtà si esprimerà in tutta la sua complessità nel terzo e ultimo dialogo, dove la Materia è presentata da Yehudah non solo come la sposa divina e quindi come quel ricettacolo caotico di forme che è al contempo il niente e il tutto, ma anche come opera stessa di Dio. Quindi sarà definita non solo come figlia del Padre Divino, ma anche come sposa di Dio o, meglio, del Primo Intelletto, agente attivo e "in-formatore" dell'universo. Emerge qui lo schema emanazionistico intradeico dei *Dialoghi*: «Del risplendere de l'amata bellezza divina l'intelletto primo universale con tutte le idee fu prodotto, il quale è de l'universo il padre e la forma, e il marito e amato dal caos; e de la chiara e sapiente mente divina amante fu prodotto il caos, madre del mondo, amatrice e moglie del primo intelletto [...]» (*Dialoghi*, p. 243).

«come può amare chi non conosce?»¹⁰⁰⁴, perché anche la più bassa forma appetitiva o desiderativa si fonda su una qualche conoscenza. Yehudah dunque fornisce una soluzione adottando l'ipotesi di un'*anima mundi*, termine medio tra Dio e il creato inanimato, capace di indirizzare i corpi inerti e ciechi verso il loro fine, posto e conosciuto *in primis* da Dio stesso¹⁰⁰⁵:

*Se ben [i corpi inferiori non sensitivi, nota mia] non hanno in se medesimi queste potenzie conoscitive, sono drizzati da la natura conoscitrice e governatrice di tutte le cose inferiori, o ver de l'anima del mondo, in una retta ed infallibil cognizione de le cose sue naturali, per sustenimento de le sue nature*¹⁰⁰⁶.

Yehudah dunque può distinguere tra un desiderio veramente conoscitivo proprio degli esseri razionali e un desiderio naturale indirizzato dall'esterno per gli esseri irrazionali, sensitivi o meno, paragonando il desiderio di quest'ultimi a una saetta che rettamente colpisce il segno in virtù non di sé stessa, ma della cognizione di colui che ha indirizzato la saetta stessa. Il riferimento qui è esplicitamente il *Comento* di Pico, che a sua volta ricorre a una metafora tomista, contenuta nell'articolo 2 *Secundo quaeritur utrum mundus providentia regatur* della *Quaestio 5* delle *Quaestiones disputatae de Veritate*¹⁰⁰⁷, per descrivere il desiderio naturale di conoscere Dio:

¹⁰⁰⁴ *Ivi*, p. 66.

¹⁰⁰⁵ La tesi dell'*anima mundi* è presente in maniera estremamente limitata nei *Dialoghi d'amore*. Più esplicita è all'inizio del terzo dialogo dove è oggetto di un'evidente immagine metaforica lunare: «la luna è simulacro de l'anima del mondo, da la quale ogni anima procede» (*Dialoghi*, p. 171)..

¹⁰⁰⁶ *Dialoghi*, p. 66.

¹⁰⁰⁷ Si può leggere nel testo di Tommaso d'Aquino: «Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod praeexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittae certum motum, ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quae fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittae, sed proicientis, ita etiam omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae. Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui ordinem praedictum naturae indidit, mundus

SOFIA. E come può amare chi non sente?

FILONE. Sì come da la natura li corpi inferiori son rettamente dirizzati in conoscere il suo fine e li suoi propri luoghi, così sono indirizzati da quella in amarli ed appetirli, e nel muoversi per trovarli quando son da quelli separati. E sì come la saetta cerca rettamente il segno, non per sua propria cognizione, ma per la cognizione del saettante dal qual è dirizzata; così questi corpi inferiori cercano il suo proprio luogo e fine, non per lor propria cognizione, ma per la retta cognizione del primo creatore, infusa ne l'anima del mondo e ne l'universal natura de le cose inferiori. In modo che, sì come l'inclinazion de la saetta viene da cognizione, amore o appetito artificiale, così quella di questi corpi irrazionali viene da cognizione e amor naturale¹⁰⁰⁸.

Infatti nel *Commento* leggiamo a proposito del desiderio che Pico attribuisce, in virtù della provvidenza divina, agli enti che non conoscono, privi quindi di facoltà intellettive:

Puossi dividere el desiderio per sua prima divisione in dua specie, in desiderio naturale, e desiderio con cognizione. E per piena intelligenza che cosa è desiderio naturale è da intendere che, essendo l'obietto del desiderio el bene, e avendo ogni creatura qualche perfezione a sè propria per partecipazione della bontà divina, dalla quale ciò che processa (come scrive Moysè) fu grandemente buono, bisogna che abbia un certo fine, nel quale quel grado di che lei è capace di felicità ritruova e in quello naturalmente tende, come ogni cosa grave tende al suo centro. Questa inclinazione, nelle creature che non hanno cognizione si chiama desiderio naturale, gran testimonio della provvidenza divina da la quale sono queste tale creature al fin suo dirizzate come la sagitta del sagittario al suo bersaglio, el quale non è dalla sagitta conosciuto, ma da colui che con

gubernetur». (THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, in ID., *Opera omnia*, cura et studio Fratrum praedicatorum, t. XXII, vol. III.I QQ. 21-29, Romae, Ad Sanctae Sabinae - Editori di San Tommaso, 1973, qu. 5, a.2, ad resp.).

¹⁰⁰⁸ *Dialoghi*, p. 67.

occhio di sapientissima provvidenza verso quello la muove. Di questo desiderio è desiderato Iddio da tutte le creature, perchè essendo ogni bene particolare un vestigio e una partecipazione del primo bene che è esso Dio, in ogni bene che si desidera Lui è il primo desiderato. Nè è altro el bene delle pietre e delle piante, se non quel che loro sono capaci di partecipare della bontà divina, e secondo che una natura è capace di partecipare o più o meno, così è ordinata a più o a meno nobile fine. Però el fine di tutte le creature è uno, cioè fruire Iddio per il modo a loro possibile, e gustare quanto più possono della dolcezza della sua bontà; ma secondo el poterne conseguire più o meno sono diversificati e' fini, e di qui intenderai come Dio è quel bene del quale dice Aristotele, nel principio della Etica, che desiderano tutte le cose e saprai, per quel che è detto, e in che modo lo desiderano, benchè non conosciuto, e in che modo non desiderano cosa a loro impossibile, e quanto sia lontana dal vero la opinione di coloro che altrimenti qui hanno interpretato Aristotele altrove per evidentissime ragioni dichiareremo. Con questo naturale desiderio, rivolgendosi a Lui ogni creatura, lo lauda e adora, come cantano e' profeti ebrei, e a lui quasi supplicando tutti si voltano e offeriscono, come scrive el gran platonico Teodoro¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁹ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 490-491.

All'immagine della *saggita*, vediamo che Pico accosta anche quella del grave che tende al centro per descrivere il moto desiderativo o appetivo degli enti inferiori: «che cosa è desiderio naturale è da intendere che, [...] avendo ogni creatura qualche perfezione a sè propria per partecipazione della bontà divina, [...] bisogna che abbia un certo fine, [...] e in quello naturalmente tende, come ogni cosa grave tende al suo centro»¹⁰¹⁰. Un'immagine che ritroviamo ancora una volta nei *Dialoghi* per illustrare nuovamente il desiderio naturale in quegli enti privi di ragione o di altre facoltà intellettive sensoriali – «E ne li corpi irrazionali è amor naturale del grave al basso [...]»¹⁰¹¹ –, a conferma della ripresa del tema pichiano e della conoscenza del *Commento* da parte di Yehudah:

*ché, cascando uno uomo di luogo alto, tenderà naturalmente al basso, come corpo grave; e negli animali si truova ancor questa inclinazion naturale, ché, come corpi gravi, cercano naturalmente il centro de la Terra come luogo suo conosciuto e desiato di sua natura*¹⁰¹².

III.9.5. *La Venere celeste e la Venere volgare*

Rimane dunque da affrontare una questione che si è sollevata parlando dell'oggetto di desiderio e amore, la bellezza; e di dove essa nasca, argomenti toccati anche nel paragrafo precedente illustrando prestiti e modifiche in Yehudah nell'ermeneutica del mito di Poro e Penia. Yehudah, come Cattani, segue Pico identificando la nascita del primo amore, a causa di uno stato di originaria imperfezione, nell'Intelletto. Attraverso l'ermeneutica di un altro mito platonico, quello delle due Veneri di Pausania nel *Convivium*, Pico e con lui Cattani e Yehudah identificano la

¹⁰¹⁰ *Ibid.*

¹⁰¹¹ *Dialoghi*, p. 66.

¹⁰¹² *Ibid.*

prima bellezza, cioè la Venere celeste, con l'Intelletto, perché «dal cielo, cioè da Dio, nasce nello intelletto, cioè nella mente angelica, l'altra Venere, che è la celeste bellezza»¹⁰¹³. Yehudah si discosta da Ficino nell'interpretazione del mito delle due Veneri del discorso di Pausania che il filosofo di Figline faceva nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*. Ficino infatti leggeva nella Venere celeste la potenza con cui l'anima si rivolge al mondo intellettuale, mentre vedeva nella Venere volgare la potenza attraverso cui l'anima genera nel mondo, quasi demiurgicamente, cioè apportando nella materia le forme contemplate nella bellezza intellettuale. Yehudah interpreta invece la Venere magna o celeste con la bellezza appunto del mondo intellettuale, come Pico e Cattani:

*Egli è vero che l'amore non solamente ne l'inferiori, ma principalmente ne l'angelico, è per conoscenza di bellezza che manca: ma questa è la bellezza immensa e divina, de la quale tutti gl'intelletti creati mancano, e quella conoscono, amano e desiano; e questa tal bellezza chiama Platone magna Venere, cioè la bellezza del mondo intellettuale*¹⁰¹⁴.

Così infatti scrive anche in Cattani nel *Panegirico*:

*Essendo adunque la bellezza nello Angelo, nell'anima, nella natura corporale, noi chiameremo la bellezza dell'Angelo e dell'anima, Venere celeste e divina, perché non può essere veduta da altro occhio che dello intelletto, cosa veramente divina*¹⁰¹⁵.

D'altra parte dunque se la prima bellezza, la Venere celeste, è quella dell'Intelletto, allora non c'è bellezza in Dio, che è piuttosto causa e origine di quella: una sottile

¹⁰¹³ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 501.

¹⁰¹⁴ *Dialoghi*, p. 294.

¹⁰¹⁵ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Panegirico di Francesco da Diacceto*, cit., p. 153.

distinzione che allontana Yehudah, Cattani e Pico chiaramente da Ficino. Infatti Pico scrive nel *Libro II* del suo *Commento*:

Di che segue che in Dio non sia bellezza perchè la bellezza include in sè qualche imperfezione, cioè lo essere composto in qualche modo. Il che per niente non conviene alla prima causa, nella quale per questa ragione e' Platonicis non pongono le Idee, per non essere in Lui varietà alcuna nè reale nè imaginabile, ma somma e inestimabile semplicità come nel primo libro fu dichiarato.

*Dopo Lui comincia la bellezza, perchè comincia la contrarietà, senza la quale non può essere cosa alcuna creata, ma sarebbe solo esso Dio [...]*¹⁰¹⁶.

Ugualmente Cattani apostrofa il lettore nel suo *Panegirico*, integrando la questione della “non beltà divina” all’inconoscibilità di Dio e alla possibilità di parlare Dio soltanto *per viam negationis*, modello d’eccellenza per una teologia mistica d’ispirazione dionisiaca, a cui rimanda lo stesso Cattani nel testo ricordando il *De divinis nominibus* di Dionigi Areopagita¹⁰¹⁷:

Né ancora in Dio è bellezza alcuna, imperochè Dio è somma semplicità e la somma semplicità non è capace di bellezza, ma causa di essa, essendo

¹⁰¹⁶ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 495.

¹⁰¹⁷ Il *corpus* dionisiaco tradotto già da Ambrogio Traversari, monaco camaldolese, una traduzione completata tra il 1436 e il 1437, fu il testo di riferimento per la fortuna della teologia dionisiaca nel Quattrocento, su cui lavorò lo stesso di Ficino prima della sua traduzione. Sull’influenza delle dottrine di Dionigi sul ficinanesimo, v. Marta CRISTIANI, *Dionigi dionisiaco: Marsilio Ficino e il Corpus Dionysianum*, in Pietro PRINI (a cura di), *Neoplatonismo nel Rinascimento*, Atti del Convegno Internazionale (12-15 dicembre 1990, Firenze-Roma), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993, pp. 185-203, and Michael J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, cit., pp. 67-74. Sulla importanza della mediazione di Ambrogio Traversari, v. Dennis F. LACKNER, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in Michael J. B. ALLEN, Valery REES e Martin DAVIES (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, cit., pp. 15-44. Si vedano anche i contributi in Gian Carlo GARFAGNINI (a cura di), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Convegno internazionale di studi (15-18 settembre 1986, Camaldoli-Firenze), Firenze, Olschki, 1988.

*la bellezza nelle cose create. Onde in Dio è tanta perfezione che quando noi diciamo Dio è sapiente, Dio è vivo, Dio è giusto e bello, noi abbiamo a intendere in Dio non essere o vita o sapientia o giustizia o bellezza nel modo che vediamo nelle cose create, ma Dio essere causa nelle creature della sapientia, della vita, della giustizia, della bellezza. E però Dionisio Ariopagita, splendore della Theologia Christiana, dice nel libro de' nomi divini tutti e' nomi che sono attribuiti a Dio significare doni da lui nella natura angelica concessi. Resta adunque la bellezza essere nello Angelo, nella Anima, nella natura corporale*¹⁰¹⁸.

Nonostante nei *Dialoghi* Yehudah parli ambigualmente di Dio come del Sommo Bello e si esprima in termini della bellezza di Dio, una volta trattato il mito centrale della nascita di Venere e il mito di Pausania delle due Veneri, Yehudah chiaramente si spiega su questa questione, specificando che nel sommo Dio non vi è bellezza, seguendo Cattani e Pico, ma che è piuttosto origine della stessa bellezza, per cui la Venere celeste non è Dio, ma l'Intelletto, detto anche Somma Bellezza, emanazione intradeica di Dio. Yehudah, come si è visto, concorda con Pico anche su un altro punto connesso all'identificazione della prima bellezza con l'Intelletto, su cui invece polemizza Cattani in difesa della posizione di Ficino, cioè sulla questione della coincidenza della bellezza dell'Intelletto con le idee, in quanto, secondo Pico, la «forma che Dio dà alla natura angelica non è altro che esse Idee, la quale come è detto, è la prima bellezza»¹⁰¹⁹. Per tornare all'affermazione secondo la quale non si possa parlare di bellezza di Dio, nei *Dialoghi* leggiamo:

SOFIA. Secondo questa via platonica il mio dubbio mi par efficace, però che, precedendo il sommo Dio al primo intelletto, la divina sua bellezza

¹⁰¹⁸ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Panegirico di Francesco da Diacceto*, cit., pp. 149-150.

¹⁰¹⁹ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 561.

debba essere la vera e prima bellezza, non quella del primo intelletto, come hai detto.

FILONE. Già io era per solverlo. Sai che 'l sommo Iddio non è bellezza, ma primo origine de la sua bellezza; e la sua bellezza, cioè quella che da lui prima emana, è la sua somma sapienza, o vero intelletto e mente ideale: sì che questa, se bene è emanante da Dio e dependente da lui, è niente di manco la prima e vera bellezza divina, però che esso Dio non è bellezza, ma è origine de la prima e vera bellezza sua, che è la somma sua sapienza e intelletto ideale. Sì che, concesso che Dio sapiente, o intelligente, precede a la sua somma sapienza e intelletto, non però è da concedere che la bellezza sua preceda a la bellezza de la sua somma sapienza, perché la sua sapienza è la sua medesima bellezza; e la precedenza che Dio ha a la sua sapienza, l'ha a la sua bellezza, che è la prima e vera bellezza; ed Egli, come autore de la sapienza, non è bellezza né sapienza, ma fontana onde emana la prima bellezza e somma sapienza; e la bellezza che ha, è essa somma sapienza sua, la quale comunicata fa bello tutto l'universo con tutte le sue parti. E così nel mondo sono tre gradi ne la bellezza: l'attore di quella, quella, il partecipante di quella, cioè bello bellificante, bellezza e bello bellificato. Il bello bellificante, padre della bellezza, è il sommo Dio, e la bellezza è la somma sapienza e primo intelletto ideale; il bello bellificato, figliuolo di essa bellezza, è l'universo prodotto¹⁰²⁰.

La Venere volgare o inferiore, come la chiama Yehudah seguendo ancora Pico e Cattani, è invece la bellezza sensibile, corporale, «Venere inferiore [...] cioè la bellezza partecipata a li corpi generati, e non all'amor del mondo angelico»¹⁰²¹. Infatti, anche Pico la definisce come «la bellezza corporale e sensibile, detta Venere volgare»¹⁰²² e Cattani come la «bellezza del corpo [...] Venere volgare, essendo conosciuta per mezo de lo occhio corporale»¹⁰²³– anche se questa, come nota

¹⁰²⁰ *Dialoghi*, p. 328.

¹⁰²¹ *Dialoghi*, p. 294.

¹⁰²² Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 498.

¹⁰²³ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Panegirico di Francesco da Diacceto*, cit., p. 153.

Fellina¹⁰²⁴, è piuttosto la bellezza seminale contenuta nell'Anima del Mondo che si rivolge generativamente verso la materia.

A ciascuna Venere, segue per Yehudah un amore, che perciò è detto gemino, essendo uno volgare o inferiore e l'altro celeste o intellettuale. Ciascuno di questi due amori è doppio, perché è al contempo da una parte desiderio di fruizione della cosa amata, onde raggiungere la *conversio* in essa, in un moto interiore dell'anima attraverso cui si passa da un'imperfetta cognizione alla perfetta e unitiva cognizione della cosa amata, e dall'altra «desiderio di gravida per parturire bello simile al padre, e questo non solamente è l'amore intellettuale, ma ancora il sensuale»¹⁰²⁵, cioè desiderio seminale. L'amore volgare dunque non è negativo in sé. Come si è visto, infatti, tale amore è utile quando incanalato dagli organi superiori della percezione, perché indirizza verso l'amore celeste, percependo con gli organi superiori sensoriali prima e attraverso quelli intellettivi dopo, la traccia della bellezza divina per cui i corpi sono detti propriamente belli. In caso contrario, quell'amore si fa bestiale sia nel suo versante fruitivo che generativo:

La perfetta cognizione de le bellezze corporee è in conoscerle di modo che facilmente si possino estrarre da quelle le bellezze incorporee; e allora la faccia inferiore de l'anima nostra, che è verso il corpo, ha il conveniente lume quando deserve al lume de la faccia superiore intelletiva, ed è accessoria e inferiore e veicolo di quella: e se li cede, è imperfetta l'una e l'altra, e resta l'anima improporzionata e infelice. Adunque l'amore de le bellezze inferiori allora è conveniente e buono quando è solamente per distillare di quelle le bellezze spirituali, che sono le vere amabili [...]. [...] Advertisce adunque, o Sofia, che non t'infanghi nell'amore e diletazione de le bellezze sensuali, tirando l'anima tua dal suo bello principio

¹⁰²⁴ Simone FELLINA *Francesco Cattani da Diacceto: la filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 51-52

¹⁰²⁵ Ivi, p. 296.

*intellettuale per sommergerla nel pelago del deforme corpo e brutta materia. Non t'intervenga quel de la favola, di quello che vidde belle forme scolpite in acqua brutta, che volse le spalle a l'originali e seguitò l'ombrese immagini, e si buttò e annegò fra loro ne le turbide acque*¹⁰²⁶.

La questione procreativa, che qui emerge nella distinzione operata da Yehudah tra due amori per ciascun amore, cioè per quello volgare e per quello celeste, colloca l'amore stesso su un asse assiologico che ha come due estremi da un lato il bene e dall'altro la conoscenza, perché il pensiero d'amore, cioè la sua conoscenza e il suo desiderio, deve esprimersi nel mondo, facendosi anche un atto d'amore. Come scrive José Barata-Moura: «estas duas linhas são funadamentis, não só para o entendimento do 'amor' como fenómeno apelando para uma sua inteligibilidade, mas, sobretudo, para a sua própria vigência de amor en acto»¹⁰²⁷.

Questa posizione non è certamente estranea a Cattani, che già riconosce nella bellezza che si realizza nell'Intelletto una *per modum spectaculi* in sé e quindi verso Dio e una *per modum seminis* al di fuori di sé. Quest'ultima permette un dispiegarsi delle idee nei vari ordini secondo un lento affievolimento della luce eidetica originaria, come la luce dei raggi solari si fa sempre più fiavole allontanandosi dalla propria fonte.

Come due dunque sono le Veneri, quattro sono gli amori, così in Cattani, come in Yehudah. Dunque nel primo leggiamo: «nella potentia intellettuale dell'Angelo eccita un intenso appetito et desiderio non solo di fruirlo, ma d'esprimerlo per modo di semi et di natura»¹⁰²⁸ e ugualmente nell'*anima mundi* «sendo [...] semi delle

¹⁰²⁶ *Dialoghi*, pp. 313-314.

¹⁰²⁷ José BARATA-MOURA, *Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu*, in «Didaskalia. Revista da faculdade de teologia de Lisboa», II (1972), n. 1, p. 175.

¹⁰²⁸ [Francesco CATTANI DA DIACCETO], *I tre libri d'amore di M. Francesco Cattani da Diacceto*, cit., p. 55.

cose, vere espressioni delle Idee [...] è necessario s'accenda in essa uno appetito et uno desiderio di quella bellezza, il quale incominciando dalla cognizione [...] trasferisce nella materia la participatione delle Idee [...]»¹⁰²⁹. Lo stesso schema si ritrova in Yehudah, che sembra dunque attribuire all'Intelletto un moto riflessivo-ascensionale in sé verso Dio e uno discensionale procreativo e bellificante, così come avviene nell'Anima del Mondo – nonostante l'ambigua concettualizzazione dell'*anima mundi* stessa nei *Dialoghi* –, costruendo quindi una corrispondenza tra i gradi della realtà e quelli della bellezza:

Essendo ne l'intelletto divino la somma e perfetta bellezza, l'anima, che è un splendore procedente da quello, s'innamora di quella somma bellezza intellettuale, suo superiore origine, come s'innamora la femmina imperfetta del maschio suo perficiente, e desidera farsi felice ne la sua perpetua unione. Con questo si giunta un altro amore gemino de l'anima al mondo corporeo a lei inferiore, come del maschio a la femmina, per farlo perfetto imprimendo in lui la bellezza che piglia da l'intelletto mediante il primo amore: come che l'anima, ingravidata de la bellezza de l'intelletto, la desidera parturire nel mondo corporeo, o veramente piglia la semenza d'essa bellezza per farla germinare nel corpo, o vero come artifice piglia l'esempli de la bellezza intellettuale per sculpirli al proprio ne' corpi [...]»¹⁰³⁰.

In virtù del fatto che nell'uomo, come si è visto, risuonano corrispondenze cosmiche per cui esso è immagine delle potenze dell'universo, microcosmo rispetto a un macrocosmo, anche nell'amore propriamente umano Yehudah distingue, su modello già pichiano, due gemini amori, un amore bestiale e un amore veramente umano, cioè secondo la vera essenza dell'uomo, cioè *per viso intellettivo*:

¹⁰²⁹ *Ivi*, cit., 69-70.

¹⁰³⁰ *Dialoghi*, p. 186.

quel medesimo interviene a l'anima de l'uomo col suo intelletto nel picciol mondo. Essendo adunque l'amor de l'anima umana gemino, non solamente inclinato a la bellezza de l'intelletto ma ancora a la bellezza ritratta nel corpo, succede qualche volta che, essendo grandemente tirata da l'amore de la bellezza de l'intelletto, lassa del tutto l'amorosa inclinazione del corpo, tanto che si dissolve totalmente da quello e ne segue a l'uomo la morte felice copulativa (come t'ho detto ne l'eclissi del Sole); e qualche volta gl'interviene il contrario, ché, tirata più del dovere da l'amor de la bellezza corporea, lassa del tutto l'inclinazione e amore de la bellezza intellettuale, e in tal modo s'asconde da l'intelletto suo superiore, che si fa in tutto corporea e oscura di luce e bellezza intellettuale (come t'ho detto ne l'eclissi lunare)¹⁰³¹.

Parimenti si può dire dell'atto creativo di Dio, che rappresenta l'amore seminale divino: pur letto attraverso un schema di un emanazionismo intradeico, questo amore permette a Yehudah di recuperare il contenuto di fede, cioè quello della gratuità della *creatio ex nihilo*, per cui, come scrive Giovanni Guanti di «questo atto d'amore incommensurabile con il quale Dio si “retirò” in se stesso per far essere il nulla, i “multifarii” amori degli enti creati sono labilissime approssimazioni»¹⁰³². Il problema qui della verità di fede ci consente quindi di affrontare in ultima analisi la questione della compatibilità tra fede e ragione nella prospettiva della *renovatio antiquorum* in una formulazione che dimostra, a mio parere, la *conversio* della religione in una filosofia dei misteri d'amore, cioè in una teologia filosofica d'amore.

¹⁰³¹ *Ivi*, pp. 186-187.

¹⁰³² Giovanni GUANTI, *Sapienza increata e bellezza nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, p. 96.

III.10. La teologia poetica di Giovanni Pico nei Dialoghi d'amore: linguaggio e significato dei misteri pagani a partire dalle Genealogiae deorum gentilium di Giovanni Boccaccio

Yehudah, infatti, trattando degli amori tra i corpi celesti, introduce nel cuore del secondo dialogo quella che è stata spesso definita come una digressione mitologica, in cui l'autore dei *Dialoghi* si interroga sul senso dei miti pagani, partendo dalla considerazione di come fosse usanza dei *poeti antichi* intendere più sensi nel racconto mitico, nascondendo i più preziosi significati divini sotto *scorze* favolose, significanti figurativi. In questo Yehudah dimostra di aver recepito a pieno la lezione di Ficino e di Giovanni Pico circa l'esistenza di un'antica teologia velata e in particolare l'insegnamento pichiano della necessità di una teologia poetica, in cui tanto «più oscuro, enigmatico, assurdo, sconcertante sarà l'involucro, tanto più arcano sarà il senso che vi si cela, fragile essenza concettuale che ha trovato rifugio in un veicolo iconico elusivo e dunque protettivo»¹⁰³³. L'attribuzione quindi di un significato esoterico e occulto all'*imago fabulosa*, «illusioni, *umbrae idearum*¹⁰³⁴», cioè alle narrazioni dei miti pagani, secondo uno schema pentapartito, unico nel suo genere, che prevede la distinzione tra senso letterale e quattro sensi *medullari*, morale, naturale, celeste o astrologale e teologale. Quest'ultimi appaiono come una rivisitazione della tripartizione della vita filosofica attraverso cui l'uomo raggiunge gli arcani divini proposta da Pico nell'*Oratio de hominis dignitate* e ancora nei commenti a otto salmi cominciati nel 1488, le *Expositiones in Psalmos*: la *scientia moralis*, la *naturalis philosophia* e la *theologia*, a cui aggiunge nell'*Oratio*, in

¹⁰³³ Marco ARIANI, *Imago Fabulosa. Mito e allegoria nei "Dialoghi d'amore" di Leone Ebreo*, cit., p. 87.

¹⁰³⁴ *Ivi*, p. 109.

sinergia con la scienza morale, la *dialectica* come pratica per la purificazione dell'anima «quasi ingnorantiae et vitiorum eluentes sordes»¹⁰³⁵. La necessità di un'ermeneutica filosofica che si appropri di quelle stesse conoscenze di cui i racconti mitici si fanno, seppur in maniera velata o *allegorice*, indizi e anticipazioni significanti, pur mantenendo lontano dal volgo, da quei *rudioribus* che non sopportano la luce diretta del sole divino, queste stesse verità, fa di Yehudah un perfetto erede della tradizione ermeneutica ficiniana e soprattutto della teologia poetica pichiana. Da questo si evince il difficile equilibrio tra disvelamento, cioè tra la necessità di una rivelazione ermeneutica e filosofica a coloro che intenderanno, a coloro cioè che si inizieranno ai misteri, e occultamento.

La particolare attenzione che Yehudah riserva alla teologia poetica degli antichi, perché di questo si tratta, di un sapere divino nascosto, come affermava già Pico, sotto «enigmatici velamenti e poetica dissimulazione»¹⁰³⁶ e la tensione che ne segue tra l'antico occultamento e la necessità di un disvelamento che si proponga di guardare oltre il «vano verso»¹⁰³⁷, cioè oltre l'apparenza estetica dei *verba*, per addentrarsi alle «medolle del frutto»¹⁰³⁸, del vero, «ad medullam et sanguinem»¹⁰³⁹ delle cose, come ancora insisteva Pico, e che indichi a chi può intendere, a quegli acuti ingegni, di cui già parlava Ficino, a coloro dotati di acume ermeneutico, l'essenza del reale, la via per il divino, pone l'opera di Yehudah, laddove egli tratta e disvela il mito, come realizzazione di quella teologia poetica a cui Pico aspirava

¹⁰³⁵ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio (de hominis dignitate)*, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio GARIN, Firenze, Vallecchi 1942, p. 114.

¹⁰³⁶ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 581

¹⁰³⁷ *Dialoghi*, p. 97.

¹⁰³⁸ *Ivi*, p. 95.

¹⁰³⁹ [Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA], *Ioannis Pici Mirandulae Epistolae: Ionnaes Picus Mirandulanus Hermolao Barbaro suo*, cit., p. 353.

e mai realizzata, se non parzialmente nel *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni*¹⁰⁴⁰. Quasi terminato nell'ottobre 1486, Pico tornerà a parlarne progettualmente ancora nell'*Oratio* pubblicata in apertura alle *Conclusiones* il 7 dicembre 1486. L'espressione *teologia poetica* non appare mai chiaramente nei *Dialoghi*, ma a essa Yehudah sembra alludere costantemente facendo riferimento ai poeti greci e latini, mediati attraverso fonti terze, e al sapere teologale dai loro miti custoditi. Infatti leggiamo nei *Dialoghi*:

*Li poeti antichi, non una sola, ma molte intenzioni implicorno ne' suoi poemi, le quali chiamano sensi. Pongono prima di tutti per il senso litterale, come scorza esteriore, l'istoria d'alcune persone e de' suoi atti notabili degni di memoria. Di poi in quella medesima finzione pongono, come più intrinseca scorza più appresso a la medolla, il senso morale, utile alla vita attiva degli uomini, approvando gli atti virtuosi e vituperando i vizi. Oltre a questo, sotto quelle proprie parole significano qualche vera intelligenza de le cose naturali o celesti, astrologali o ver teologali, e qualche volta li due o vero tutti li tre sensi scientifici s'includeno dentro de la favola, come le medolle del frutto dentro le sue scorze. Questi sensi medullari si chiamano allegorici*¹⁰⁴¹.

Yehudah presenta inoltre quattro motivi per i quali, secondo il filosofo, gli antichi poeti ricorsero ai *figmenti allegorici*: per brevità, per unire il dilettevole alla più alta sfera di conoscenze, per conservare quelle stesse profonde verità immutabilmente e incorruttibilmente attraverso una narrazione per immagini fisse che non variassero

¹⁰⁴⁰ «Quanto fussi el medesimo stilo da' Pitagorici osservato si vede per la epistola di Liside ad Ipparco, né per altra ragione gli Egizii in tutti e' loro templi aveano sculpte le Sfinge, se non per dichiarare doversi le cose divine, quando pure si scrivano, sotto enigmatici velamenti e poetica dissimulazione coprire, come el Poeta nostro nella presente canzona avere fatto secondo le forze nostre avemo dichiarato, e dagli altri poeti latini e greci nel libro della nostra poetica teologia dichiareremo» (Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 581).

¹⁰⁴¹ *Dialoghi*, pp. 94-95.

nel tempo, come le menti degli uomini, e infine per nutrire con un medesimo cibo, con le favole antiche e la veste immaginifica e allegorica del mito, ingegni diversi, dagli uomini del volgo, che ricercano il ritmo melodico della poesia e l'intrattenimento, ai dotti, cioè a quegli onesti ingegni che, per usare le parole di Ficino, ricercano il vero. A quest'ultima ragione, si aggiunge il fatto che, secondo Yehudah, tramandando di bocca in bocca presso la moltitudine, presso il volgo, come canti, la molteplicità di quei significati dottrinali adombrati da velami allegorici, si permette di evitare che quei sacri insegnamenti, i sensi ascosti della filosofia, si perdano con l'estinguersi stessi di quei pochi dottissimi *theologi* al giungere del decadimento e della corruzione dei singoli popoli.

In questo modo quindi, Yehudah riconosce in realtà a ogni livello esegetico della narrazione mitica una sua dignità e importanza, persino al più umile e basso di tutti, quello letterale o storico. Questo perché, essendo il senso letterale, la narrazione storica, il più accessibile alla maggior parte degli uomini, è anche quello che consente più di ogni altro di tramandare, conservare e massimamente di custodire le antiche favole, scrigni di inestimabili rivelazioni sul cosmo e sul divino, destinati a esser dischiusi esclusivamente dalle più nobili menti, ai perfetti. Proprio come afferma Pico in merito però alla narrazione mosaica, di cui riabilita quella che è considerata una rozzezza e una pochezza intellettuale e stilistica perché in realtà «si rudis in suis libris et popularis interim Moses potius quam aut philosophus, aut theologus, aut magnae alicuius sapientiae artifex apparet, revocemus eo mentem, fuisse veterum sapientum celebre institutum res divinas ut, aut plane non scriberent, aut scriberent dissimulanter»¹⁰⁴². Così dunque si legge nei *Dialoghi*:

¹⁰⁴² Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, cit., p. 172.

L'hanno fatto ancora per quattro altre cagioni. La prima, per voler la brevità, che in poche parole complicassero molte sentenzie; la qual brevità è molto utile a la conservazione de le cose ne la memoria, massimamente fatta con tal artificio che, ricordando un caso istoriografo, si ricordassero di tutti i sensi dottrinali inclusi in quello sotto quelle parole. La seconda, per mescolare il dilettabile istoriografo e fabuloso con il vero intellettuale, e il facile con il difficile, talmente che, essendo prima allettata la fragilità umana da la dilettazone e facilità de la fabula, gl'intrasse in mente con sagacità la verità de la scienza; come si sogliono amaestrar i fanciulli ne le cose disciplinali e virtuose, principiando per le più facili, massimamente possendo star tutto insieme, l'uno ne la scorza, l'altro ne la medolla, come si truovano ne le finzioni poetiche. La terza è per la conservazione de le cose intellettuali, che non si venghino a variare in processo di tempo ne le diverse menti degli uomini, perché, ponendo le tali sentenzie sotto queste istorie, non si posson variare da li termini di quelle. [...] La quarta e ultima, è perché con un medesimo cibo potessero dar mangiare a diversi convitati cose di diversi sapori: perché le menti basse possono solamente pigliare degli poemi l'istoria con l'ornamento del verso e la sua melodia; l'altre più alte mangiano, oltr'a questo, del senso morale; e altre poi più elevate posson mangiare, oltr'a questo, del cibo allegorico, non sol di filosofia naturale, come ancora d'astrologia e di teologia. Giuntasi con questo un altro fine, cioè che, essendo questi poemi così cibo comune ad ogni sorte d'uomini, è cagione d'essere perpetuato ne la mente de la multitudine, ché le cose molto difficili pochi son quegli che le gustino, e de li pochi presto si può perdere la memoria, occorrendo una età che facesse deviare gli uomini da la dottrina: secondo abbiamo veduto in alcune nazioni e religioni, come negli Greci e negli Arabi, i quali, essendo stati dottissimi, hanno quasi del tutto perso la scienza. E già fu così in Italia al tempo de' Goti: di poi si rinnovò quel poco che ci è al presente. Il rimedio di questo pericolo è l'artificio di mettere le scienze sotto li cantici fabulosi e istoriografi, che per la sua dilettazone e suavità del verso vanno e si conservano sempre in bocca del vulgo, d'uomini, di donne e di fanciulli¹⁰⁴³.

¹⁰⁴³ *Dialoghi*, pp. 96-97.

In merito a questo particolare passaggio e soprattutto all'applicazione del metodo ermeneutico secondo la distinzione di più sensi propri della scrittura mitologica, già lo studioso Andrés Soria Olmedo¹⁰⁴⁴ evidenzia come Yehudah avesse come punto di riferimento l'immensa opera, di cui traduce alcuni passi, di Giovanni Boccaccio, le *Genealogiae deorum gentilium*, opera erudita del certaldese, composta a più riprese tra il 1305 e il 1375, anche conosciuta anche con il nome di *Genealogia o De genealogiis*¹⁰⁴⁵, opera senza paralleli, che attesta l'incredibile conoscenza di fonti latine e greche (nella maggior parte attraverso traduzioni latine) del poeta toscano. In particolare, lo studioso nota come nel celebre studio dedicato alle mitografie in epoca medievale e moderna, Jean Seznec¹⁰⁴⁶, che fa delle *Genealogie* l'anello di congiunzione tra le mitografie di periodo medievale e quelle

¹⁰⁴⁴ Andrés SORIA OLMEDO, *Dialoghi d'amore de Leon Hebreo: Aspectos literarios y culturales*, Granada, Universidad de Granada Secretariado de Publicaciones, 1984, pp. 165 e ss.

¹⁰⁴⁵ Nel testo boccacciano il termine usato è sempre *genealogia*, ad eccezione che nel secondo capitolo del libro XV, dove troviamo «et sub titulo honorabili, scilicet Genealogie deorum». Nel volgarizzamento dell'opera compiuto da Giuseppe Batussi nel 1547, troviamo tuttavia tradotto il termine al singolare: «et indi sotto honorato titolo di *Genealogia de' Dei*» ([Giovanni BOCCACCIO], *Genealogia degli Dei. I quindecim libri di M. Giovanni Boccaccio sopra la origine et discendenza di tutti gli Dei de' gentili, con la spositione et sensi allegorici delle favole, et con la dichiarazione dell'histoire appartenenti a detta materia. Tradotti et adornati per Messer Giuseppe Betussi da Bassano. Aggiuntavi la vita del Boccaccio, con le tavole dei capi et di tutte le cose degne di memoria che nella presente fatica si contengono. Allo illustre et magnanimo suo Signore il S. Conte Collaltino di Collalto [...]*, Stampato in Vinegia per Comino da Trino di Monferrato, MDXLVII [1547], p. 280r). Gli umanisti del Tre e Quattrocento si riferiscono generalmente al testo con il titolo al plurale, che poi si impone anche nelle stampe (v. ad esempio l'edizione per i tipi di Vindelino da Spira del 1472 o la più tarda edizione del 1494-95 di Boneto Locatello), mentre gli studiosi moderni hanno optato per il termine al singolare, in linea quindi con il testo di Boccaccio, sebbene l'ultima edizione moderna integrale dell'opera, a cura di Vittorio Zaccaria, riporti il titolo al plurale, per distinguere, su base di quanto suggerito, secondo lo studioso, da Boccaccio, il contenuto complessivo dell'opera da quello dei singoli libri: v. Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere*, a cura di Vittore BRANCA, voll. 7-8.1-2 *Genealogie deorum gentilium*, a cura di Vittorio ZACCARIA, Milano, Mondadori, 1998 e Vittorio ZACCARIA, *Boccaccio narratore, storico, moralista e mitografo*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 89-120. Per quest'ultimo motivo, preferisco riferirmi all'opera nella sua interezza con il titolo al plurale latino.

¹⁰⁴⁶ V. Jean Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dei. Saggio sul ruolo della tradizione mitologica nella cultura e nell'arte rinascimentale*, trad. it. di Giovanni Niccoli e Paola Gonnelli Niccoli, Torino, Bollati Boringhieri, 1981² (ed. or. *La survivance des dieux antiques : essai sur le role de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, London, The Warburg Institute, 1940).

cinquecentesche, ignori completamente, in riferimento a una rielaborazione dei contenuti boccacciani, i *Dialoghi d'amore* e in particolare quel secondo dialogo che Andrés Soria Olmedo¹⁰⁴⁷, Marco Ariani¹⁰⁴⁸, Shoshanna Gershenzon¹⁰⁴⁹ e João Vila-Chã¹⁰⁵⁰ chiamano cosmologia dei *Dialoghi d'amore*, ma che ritengo che più correttamente possa esser detta teologia poetica sulla scia dell'influenza pichiana su Yehudah in materia mitologica. Questa influenza è stata finora ignorata a favore dell'elevazione di Ficino e quasi esclusivamente del suo *Commentarium in Convivium Platonis de amore* a principale fonte cristiana dei *Dialoghi*. Per tornare allo studio di Sez nec, troviamo dunque questa affermazione: «Esso [il *De genealogiis*] in effetti è divenuto il grande repertorio da cui i letterati hanno tratto le loro conoscenze sugli antichi, e tale è rimasto per due secoli [...]. Dunque, nella sua fase di massimo splendore, il Rinascimento non ha prodotto alcuna opera di questo genere: il contatto e l'intuizione immediata rendevano superflui questi mezzi scolastici»¹⁰⁵¹. È certo però che è impossibile ignorare che Yehudah riprese buona parte delle narrazioni mitiche e delle loro interpretazioni ermetiche del secondo dialogo dalle *Genealogiae*. Fanno chiaramente eccezione il mito della nascita di Eros del terzo dialogo e sempre nel terzo dialogo il mito delle due Veneri, oltre quello dell'androgino, per i quali Yehudah, come si è visto nei precedenti paragrafi di questo terzo capitolo, aveva come riferimento le rielaborazioni e interpretazioni neoplatoniche del mito di Marsilio Ficino, Giovanni Pico e Francesco Cattani.

¹⁰⁴⁷ Andrés SORIA OLMEDO, *Dialoghi d'amore de Leon Hebreo: Aspectos literarios y culturales*, cit., pp. 165 e ss.

¹⁰⁴⁸ Marco ARIANI, *Imago Fabulosa*, cit.

¹⁰⁴⁹ Shoshanna GERSHENZON, *Myth and Scripture: The Dialoghi d'amore of Leone Ebreo*, in Shalom SABAR, Steven FINE, William M. KRAMER (eds.), *A Crown for a King: Studies in Jewish Art, History, and Archaeology in Memory of Stephen S. Kayser*, Berkeley-Yerushalayim, Judah L. Magnes Museum-Gefen Publishing House, 2000, pp. 125-145.

¹⁰⁵⁰ João J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis*, cit., pp. 611-666.

¹⁰⁵¹ *Ivi*, p. 271.

Andrés Soria Olmedo e più tardi Ariani, Gershenzon e Vila-Chã hanno anche ritenuto Yehudah in debito con il trecentista per la riflessione sulla difesa della poesia, per la concezione della *fabula* antica come *figmento* o segno e per l'applicazione di un'ermeneutica mitologica che ricalca l'esegesi biblica e la relativa distinzione di un quadruplice senso delle Scritture. Di fatti, già Boccaccio parla, con gli stessi termini che poi saranno ripresi da Ficino e soprattutto da Pico, di *mysteria fabularum* e di *veri archani* come contenuto sapienziale dei racconti mitici, di un *profondissimus sensus*, sotto una corteccia allegorica, *sub fabularum velamine*, atta a nascondere prudentemente tali verità dai *vulgaribus hominum sensibus*, affinché soltanto gli iniziati possano accadervi. In questi termini infatti, vediamo che Boccaccio si esprime, rivolgendosi al destinatario della sua opera, il re di Cipro, Ugo IV (ca. 1295-1359, in carica dal 1334 al 1358), già nel proemio ai suoi libri delle *Genealogie*:

Porro, princeps eximie, uti componendo membra deveniam, sic sensus absconditos sub duro cortice enucleando procedam, non tamen ad unguem iuxta intentionem fingentium fecisse promictam. Quis enim tempestate nostra antiquorum queat terebrare pectora et mentes excutere, in vitam aliam iam diu a mortali segregatas, et, quoas habuere, sensu elicere? Esset edepol divinum potius quam humanum! [...] videmus enim divini voluminis verba ab ipsa lucida, certa ac immobili veritate prolata, etiam si aliquando tecta sint tenui figurationis velo, in tot interpretationes distrahi, quot ad illa devenere lectores. Et ob id in hoc minus pavescens accedam; nam, etsi minus bene dixero, saltem ad melius dicendum prudentiorem alterum excitabo; et hoc faciens, primo, que ab antiquis hauisse potero scribam; inde, ubi defecerint seu minus iudicio meo plane dixerint, meam apponam sententiam; et hoc libentissimo faciam animo ut, quibusdam ignaris atque fastidiose detestantibus poetas, a se minime intellectos appareat; eos, etsi non catholico, tanta fuisse prudentia preditos,

ut nil artificiosius humani ingenii fictione velatum sit, nec verborum cultu pulchrius exornatum. Ex quibus patet liquido eos plurima mundana sapientia imbutos fuisse, qua sepiissime carent stomachosi reprehensores eorum. Ex quibus enucleationibus, preter artificium fingentium poetarum et futillum deorum consanguinitates et affinitates explicitas, naturalia quedam videbis tanto occultata misterio, ut mireris; sic et procerum gesta moresque non per omne trivium evangantia¹⁰⁵².

Ancora specifica nel primo libro dei quindici che compongono l'opera:

Habes, rex inclite, ridiculam fabulam, verum eo ventum est, ubi oportunum sit a veritate amovere fictiones corticem, sed prius respondendum est persepe dicentibus: «Quid poete Dei opera vel nature vel hominum hoc sub fabularum velamine tradidere? Non erat eis modus alter?» Erat equidem, sed uti non equa facies omnibus, sic nec animorum iudicia. Achilles arma preposuit ocio, Egisthus desidiam armis, Plato philosophiam omissis ceteris secutus est, statuas celte sculperere Phydias, Apelles pinnaculo ymagines pingere. Sic, ut reliqua hominum studia sinam, poeta delectatus est tegere fabulis veritatem, cuius delectionis Macrobius super Somnio Scipionis scribens satis apte causam videtur ostendere dum dicit: «De diis autem, dixi ceteris, et de anima; non frustra se, nec ut oblectent ad fabulosa convertunt, sed quia sciunt inimicam esse nature apertam undique expositionem sui, que sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimento subtrahit, ita a prudentibus arcana sua voluit per fabulosa tractari. Sic ipsa misteria fabularum cuniculis operiuntur, ne vel hoc adeptis nudam rerum talium natura se prebeat, sed summatibus tantum viris sapientia interprete, veri archani consciis contenti sunt reliqui». Hec Macrobius. Quibus etsi plura dici possent, satis responsum arbitror exquirentibus. Insuper, rex precipue, sciendum est his fictionibus non esse tantum unicum intellectum, quin imo dici potest potius polisenum, hoc est multiplicium sensuum¹⁰⁵³.

¹⁰⁵² Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere*, cit., voll. 7-8.1 *Genealogie deorum gentilium*, cit., pp. 58-60.

¹⁰⁵³ *Ivi*, p. 82.

Il poeta di Certaldo prosegue distinguendo nel racconto mitico quattro sensi, uno esterno, quello letterale, e tre interni, quelli allegorici (quello morale, quello propriamente allegorico e infine quello anagogico), corrispondenti nella tradizione esegetica della scolastica cristiana alla polisemia attribuita al racconto biblico e che il poeta certaldese presenta attraverso un *exemplum*, quello delle vicissitudini di Perseo:

Nam sensus primus habetur per corticem, et hic licteralis vocatus est; alii per significata per corticem, et hi allegorici nuncupantur. Et ut quid velim facilius assumatur, ponemus exemplum. Perseus Iovis filius figmento poetico occidit Gorgonem, et victor evolavit in ethera. Hoc dum legitur per licteram hystorialis sensus prestatur. Si moralis ex hac lictera queritur intellectus, victoria ostenditur prudentis in vicium, et ad virtutem accessio. Allegorice autem si velimus assumere, pie mentis spretis mundanis deliciis ad celestia elevatio designatur. Preterea posset et anagogice dici per fabulam Christi ascensum ad Patrem mundi principe, superato figurari. Qui tamen sensus etsi variis nuncupentur nominibus, possunt tamen omnes allegorici appellari; quod ut plurimum fit. Nam allegoria dicitur ab allon, quod alienum latine significat, sive diversum, et ideo quot diversi ab hystoricali seu licterali sint sensu, allegorici possunt, ut dictum est, merito vocitari. Verum non est animus michi secundum omnes sensus enucleare fabulas que sequuntur, cum satis arbitrer unum ex pluribus explicasse, esto aliquando apponentur fortasse plures¹⁰⁵⁴.

Questa polisemia di significati si ritrova, applicata però alla *Torah*, più o meno contemporaneamente alla Scolastica cristiana, nella lettura rabbinica non halakhalika (legalistica) delle Scritture, come ad esempio presso il talmudista Yosef ibn Aqnin (ca. 1150- 1220 ca.), contemporaneo di Maimonide, che nel suo commento al libro del *Cantico dei Cantici* propone una tripartizione della

¹⁰⁵⁴ *Ivi*, pp. 82-84.

stratificazione di sensi del testo in letterale, haggadico e filosofico-allegorico¹⁰⁵⁵. Ben nota anche la posizione di Mosè Maimonide, teorizzatore del metodo allegorico nell'interpretazione della *Torah*, il quale riporta anche il quadruplice metodo esegetico da attribuire al qabbalista sefardita Yosef ben Abraham Gikatilla (1248-1305 ca.)¹⁰⁵⁶, e di altri esegeti biblici, quali Rashi e Qimḥi, rivolti invece a favorire un'esegesi letterale del testo sacro, orientamento ripreso dallo stesso padre di Yehudah, Yitshaq¹⁰⁵⁷. Quest'ultimo aspetto, quello della importanza del significato letterale, nel metodo interpretativo adottato da Yitshaq Abarbanel, segna, a mio parere, un allontanamento esegetico, non sottolineato a pieno in altri studi, del figlio dal padre, piuttosto che una netta continuità tra l'uno e l'altro – che d'altra parte conferma le parole di Yehudah nella sua *Telunah 'al-ha-zeman* in cui l'autore dei *Dialoghi* rivendica infatti l'originalità e l'indipendenza del proprio pensiero.

Per vagliare la possibilità di una possibile un'influenza, più o meno diretta, su Yehudah della esegesi qabbalistica, pur considerando che nessuna di queste distinzioni o espressioni o racconti compare nel testo dei *Dialoghi* e nonostante il giusto monito, come si è visto, di cautela di Brian Ogren a non cadere in una “iper-Zoharizzazione” dei *Dialoghi*¹⁰⁵⁸, bisogna ricordare che anche la tradizione qabbalistica ebraica sefardita del *Sefer ha-Zohar*, opera centrale della tradizione qabbalistica, costruisce metodi ermeneutici per rivelare sotto il velo immaginifico

¹⁰⁵⁵ Gershom SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, pp. 43-110.

¹⁰⁵⁶ Per approfondire, *ivi*, pp. 77-78.

¹⁰⁵⁷ Per approfondimenti, anche perché Yitshaq non escluse i midrashim o il senso omiletico dei testi sacri, dando prova di essere esegeta, preoccupato al contempo di risolvere questioni teologiche e filosofiche, dimostrando una certa complessità nell'articolazione della sua posizione nei confronti dell'ermeneutica rabbinica, v. Eric LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., pp. 93-125.

¹⁰⁵⁸ V. Brian OGREN, *Leone Ebreo on prisca sapientia: Jewish Wisdom and the Textual Transmission of Knowledge*, cit.

delle narrazioni bibliche, il senso ultimo e simbolico della trascendenza di Dio, dei suoi attributi e delle sue emanazioni. Attribuito tradizionalmente a Rabbi Shimeon ben Yoḥai (I-II secolo e.v.), il testo si diffuse già prima della sua pubblicazione in Spagna a partire dal XIII secolo tra i circoli qabbalistici grazie al qabbalista Moshe ben Shem-Tob de Lèon (ca. 1250-1305), al quale Gershom Scholem attribuisce la paternità stessa dello *Zohar* – tuttora discussa – sulla base di un’analisi critica della fonte e delle testimonianze dei contemporanei. La tradizione zoharica distingue per l’interpretazione della *Torah*, oggetto principale dell’esegesi qabbalistica assieme ai *Salmi*, al *Cantico dei Cantici*, al libro di *Ruth* e ai *Proverbi*, quattro strati di senso, *peshat*, *remez*, *derash* e *sod*, che costituiscono un metodo interpretativo noto con l’acronimo *PaRdeS* (*giardino* e quindi *paradiso*), in quanto non vi è nulla che «oltre al suo aspetto esteriore non possedesse anche un aspetto interiore in cui esisteva una realtà occulta e interiore su vari livelli»¹⁰⁵⁹. I termini qui usati per definire i diversi strati di senso della Scrittura, non si discostano molto dalla concezione cristiana del triplice o quadruplice senso della Bibbia secondo la tradizione della Scolastica. In linea di massima possiamo identificare nel fatto esterno, *peshat*, il senso storico o letterale cristiano, nel *remez* il senso allegorico, nel *derash* la lettura omiletica e nel *sod* il *sensus spiritalis* o mistico, non coincidente però con il senso anagogico proprio di parte della tradizione esegetica cristiana e che lo stesso Boccaccio attribuisce al livello più profondo di interpretazione mitologica. Entrare nel *pardes*, nel giardino, significa quindi addentrarsi nei segreti recessi della Scrittura, secondo quella storia del *Talmud* che «racconta dei quattro grandi maestri che nel II secolo si occuparono di studi esoterici, e per cui a questo proposito è usata

¹⁰⁵⁹ Gershom SCHOLEM, *La Kabbalah*, cit., p. 171.

l'espressione secondo la quale sarebbero "entrati in paradiso"¹⁰⁶⁰, rabbi Akiba, Ben Zoma, Ben Azzai e Aher: «"L'uno vide e morì, il secondo vide e perse il senno, il terzo isterili le giovani piantagioni [e cioè divenne un rinnegato e traviò i giovani]. Solo rabbi Akiba entrò sano e uscì sano". [...] Il Pardes in cui entrarono i quattro dotti antichi assume così il significato di speculazioni sul vero senso della Torah in tutti e quattro strati»¹⁰⁶¹. Un racconto ripreso da Moshe de Léon in altre opere qabbalistiche, tra cui un testo perduto intitolato proprio *Pardes*, e a cui aggiunge l'immagine di quattro fiumi del giardino a cui sono legati quattro maestri, determinando così i quattro livelli ermeneutici. Quest'immagine fu ripresa da Pico nella sua *Oratio* a indicare i quattro livelli della sapienza filosofica da lui distinti nel percorso di riavvicinamento a Dio, a cui già ho accennato: la filosofia morale, la dialettica, la filosofia naturale e la teologia¹⁰⁶². Così ancora in un testo appartenente alla tradizione zoharica, il *Midrash ha-Ne'elam* al libro di *Ruth*, parte del *Sefer Zohar Hadash*, raccolta di testi qabbalistici sefarditi composti tra l'undicesimo e il quindicesimo secolo pertinenti al *Sefer ha-Zohar* ma non inclusi in questo¹⁰⁶³, si può leggere un'altra formalizzazione delle quattro vie interpretative della *Torah*, paragonata a una noce di cui dischiudere il nocciolo significa addentrarsi ai più profondi sensi dei testi scritturali, *ma'aseh* (il senso letterale, il guscio esterno), il *midrash* (qui nel senso di interpretazione allegorica), l'*haggadah* (il senso morale) e nuovamente il *sod*:

¹⁰⁶⁰ Gershom SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. di Anna SOLMI, Torino, Einaudi, 2001², p. 74 (ed. or. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zurich, Rhein Verlag, 1960).

¹⁰⁶¹ *Ivi*, p. 75.

¹⁰⁶² Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio (de hominis dignitate)*, cit., pp. 121-123.

¹⁰⁶³ Sull'articolazione del *Sefer ha-Zohar* e sul *Sefer Zohar Hadash*, v. Gershom SCHOLEM, *La Kabbalah*, pp. 215-244.

Le parole della Torah sono paragonate a una noce. Che cosa significa questo? Esattamente come la noce ha un guscio esterno e un nucleo interno, così anche ogni parola della Torah contiene un fatto esterno (ma'-'-aséh), midrash, haggadah e mistero (sod), e ogni momento rappresenta un senso più profondo di quello precedente¹⁰⁶⁴.

Ancora il qabbalista sefardita Bahya ben Asher (ca. 1250-1340) alla fine del XIII secolo, nel suo *Commento alla Torah*, distingue, come riporta Scholem, il quadruplici metodo esegetico in senso letterale, cioè *peshat*, senso morale o metodo haggadico, ossia *midrash*, la *via della ragione*, cioè *derech ha-sechel*, con cui sostituisce il termine *remez* usato nello *Zohar*, che l'autore del commento non doveva avere a disposizione nella sua intelligenza, per indicare il senso allegorico dei testi scritturali – in quanto il metodo allegorico «per lui è identico a un'interpretazione secondo i principi della filosofia medievale»¹⁰⁶⁵, cioè alla via della speculazione intellettuale –, e infine il senso mistico, il mistero, la via della luce, ossia *derech ha-qabbalah*. Una distinzione questa ripresa da Pico nella sua *Apologia*¹⁰⁶⁶, dove identifica nel *peshat* della tradizione ebraica il senso letterale della tradizione cristiana, nel *midrash* il senso allegorico, nel *sechel* il senso tropologico, morale e infine nella *qabbalah* l'interpretazione anagogica delle Scritture: «Sicut enim apud nos est quadruplex modus exponendi Bibbiam, litteralis

¹⁰⁶⁴ [SHIMEON BEN YOḤAI], *Zohar Hadash*, ed. Margalit REUVEN, Yerushalayim, Mossad Harrav Kook, 1953, f. 830, cit. in Gershom SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., p. 70.

¹⁰⁶⁵ *Ivi*, p. 77.

¹⁰⁶⁶ Una distinzione, quella che segue tratta dall'*Apologia*, che Pico annota anche a margine del *Trattato della resurrezione dei morti* di Maimonide nel ms. Ottoboniano Latino 607 conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana e studiato da Ida Zatelli, Fabrizio Lelli e Milka Ventura Avanzinelli: «Nel margine destro, in alto, Pico indica i quattro sensi di lettura del testo biblico: *pešat*: l[ite]ra; *sekel*: intellectus; *midraš*: allegoria; *qabbala*: anagogia. La quadruplici interpretazione, comparata con l'esegesi tradizionale cristiana, è desunta probabilmente dalla lettura dell'introduzione del *Commento al Pentateuco* di Bahya ben Ašer [...]» (v. Ida ZATELLI, Fabrizio LELLI e Milka Ventura AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, in Paolo VITI (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze, Olschki, 1994, p. 172).

misticus sive allegoricus tropologicus et anagogicus, ita est et apud Hebraeos: litteralis apud eos dicitur Pesat [...]; allegoricus Midras, [...] idest expositio per *Midras* idest mistica [...]. Tropologicus dicitur sechel. [...] Anagogicus dicitur cabala et hoc quia illa expositio que dicitur ore Dei tradita Moysi et accepta per successionem modo praedicto uqasi semper sensum sequitur anagogicum»¹⁰⁶⁷.

Se si debba ammettere inoltre una reciproca influenza tra la tradizione cristiana e quella ebraica in generale o che il metodo esegetico dei teologi cristiani sia stato assunto come fonte dai qabbalisti sefarditi, come suggerito già da Wilhelm Bacher¹⁰⁶⁸ e ripreso ancora da Gershom Scholem¹⁰⁶⁹ e da Moshe Idel¹⁰⁷⁰, che sottolineano d'altronde anche l'eredità derivata dalla tradizione araba del dualismo degli strati di senso del testo sacro, interno ed esterno, nella tradizione esegetica ebraica, rimane una questione aperta.

Tuttavia, per tornare a quanto affermato in particolare da Olmedo, Ariani e Vila-Chã in merito alla familiarità di Yehudah con le *Genealogiae* di Boccaccio, è evidente che se si considera che Yehudah applica il metodo ermeneutico della molteplicità di sensi ai miti antichi, sulla scia di Boccaccio e della teologia poetica di Pico, piuttosto che alle Sacre Scritture – a cui riserva ad ogni modo, soprattutto nel terzo dialogo, e sempre di pari passo con i miti filosofici di Platone, un'esegesi atta a rispondere a quella domanda del solo senso più profondo che disveli i *mysteria Dei et naturae* –, l'autore dei *Dialoghi* sembra fare di fatto di quella

¹⁰⁶⁷ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al tribunale dell'Inquisizione*, a cura di Paolo E. FORNACIARI, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 184-186.

¹⁰⁶⁸ Wilhelm BACHER, *L'exegèse biblique dans le Zohar*, in «Revue des Etudes Juives» 12 (1891), pp. 33-46.

¹⁰⁶⁹ Gershom SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., pp. 43-110.

¹⁰⁷⁰ Moshe IDEL, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven-London, Yale University Press, 1988, pp. 200-249 e ID., *Absorbing Perfections*, New Haven-London, Yale University Press, 2002.

tradizione umanistica e del recupero della classicità antica la sua principale fonte per l'elaborazione di un quintuplice metodo ermeneutico. Innanzitutto, ci sono delle evidenze testuali, già osservate da Olmedo, Ariani e Vila-Chã, cioè i volgarizzamenti o piuttosto i rifacimenti in volgare di alcuni passi del libro primo delle *Genealogiae* di Boccaccio. Ad esempio, come Boccaccio fornisce un esempio della quadruplice stratificazione dei sensi significanti dei miti attraverso la spiegazione del mito di Perseo, così Yehudah lo imita, volgarizzando e rielaborando il testo originale¹⁰⁷¹.

Si consideri il passo delle *Genealogiae*:

Et ut quid velim facilius assumatur, ponemus exemplum. Perseus Iovis filius figmento poetico occidit Gorgonem, et victor evolavit in ethera. Hoc dum legitur per licteram hystorialis sensus prestatur. Si moralis ex hac lictera queritur intellectus, victoria ostenditur prudentis in vicium, et ad virtutem accessio. Allegorice autem si velimus assumere, pie mentis spretis mundanis deliciis, ad celestia elevatio designatur. *Preterea posset et anagogice dici per fabulam Christi ascensum ad Patrem mundi principe superato, figurari*¹⁰⁷².

Lo si confronti con il passo dei *Dialoghi* che ricalca il modello di Boccaccio:

E darottenne uno esempio. Perseo, figliuol di Giove (per finzione poetica), amazzò Gorgone e, vincitore, volò nell'etere, che è il più alto del cielo. Il senso istoriale è che quel Perseo figliuol di Giove, *per la partecipazione de le virtù ioviali che erano in lui, o ver per geneologia d'uno di quelli re di Creta o d'Atene o vero d'Arcadia, che furono chiamati Giove, amazzò Gorgone, tiranno in la Terra, perché Gorgone in greco vuol dire terra; e, per essere virtuoso, fu esaltato dagli uomini fino al cielo.* Significa ancor

¹⁰⁷¹ Nelle citazioni che seguono dei due testi, in tondo evidenzio la parte del testo di Boccaccio volgarizzato da Yehudah e del testo di Yehudah il relativo volgarizzamento.

¹⁰⁷² Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere*, cit., voll. 7-8.1 *Genealogie deorum gentilium*, cit., p. 84.

Perseo, moralmente, l'uomo prudente, figliuol di Giove, dotato de le sue virtù, il qual, amazzando il vizio basso e terreno, significato per Gorgone, salì nel cielo de la virtù. Significa ancor, allegoricamente, prima, che la mente umana, *figliuola di Giove, amazzando e vincendo la terrestreità de la natura gorgonica* ascese a intendere le cose celesti alte ed eterne, ne la qual speculazione consiste la perfezione umana. *Questa allegoria è naturale, perché l'uomo è delle cose naturali. Vuole ancor significare un'altra allegoria celeste: che, avendo la natura celeste, figliuola di Giove, causato col suo continuo moto la mortalità e corruzione ne' corpi inferiori terrestri, essa natura celeste, vincitrice de le cose corruttibili, spiccandosi da la mortalità di quelle, volò in alto e restò immortale. Significa ancora l'altra terza allegoria teologale, che la natura angelica, che è figliuola di Giove, sommo Iddio, creatore di ogni cosa, amazzando e levando da sé la corporalità e materia terrea, significata per Gorgone, ascese in cielo, però che l'intelligenzie separate da corpo e da materia son quelle che perpetuamente muovono gli orbi celesti*¹⁰⁷³.

Da questo confronto, risulta evidente la tripartizione del senso allegorico del mito e quindi la distinzione in cinque sensi della narrazione mitologica antica, in letterale o storica, morale, allegorico naturale, allegorico astrologico o celeste e allegorico teologico, operata da Yehudah e assente nella tradizione umanistica di Boccaccio, che ricalca piuttosto il modello dell'interpretazione esegetica dei testi sacri per la sua ermeneutica mitologica delle *Genealogiae*. Questa ripartizione è assente anche nella tradizione pichiana. Pico infatti, per i testi scritturali, riproduce la quadruplicata stratificazione di senso del qabbalista sefardita Bahya ben Asher e riprende il racconto talmudico di Moshe de Léon del *PaRDeS* e dei quattro fiumi come immagine per la triplice o quadruplicata, se si considera la dialettica, vita sapienziale filosofica ascendente a Dio, immagine speculare dell'ermeneutica

¹⁰⁷³ *Dialoghi*, p. 95.

scritturale dell'addentrarsi nel giardino divino. Per le immagini degli antichi poeti invece, Pico promette una teologia poetica, approfondendo il senso anagogico nel *Commento* soltanto ad alcuni racconti mitici e più nello specifico a quelli platonici. Similmente Yehudah si occupa del solo disvelamento di quello che è definito nei *Dialoghi d'amore* come il senso allegorico teologico per quei medesimi miti platonici di cui trattano gli stessi Pico e Ficino e per le Sacre Scritture, la cui esegesi è compiuta sempre assieme all'interpretazione ermeneutica del racconto filosofico platonico. Così, ad esempio, dichiara Pico in merito al mito di Alceste e del mito di Orfeo contenuto nel *Simposio* di Platone¹⁰⁷⁴: «E di qui puoi intendere con quanto misterio da Platone nel Convivio e nella orazione di Fedro sia posta la fabula di Alceste e di Orfeo, della quale vedremo solo uno anagogico senso alla predetta nostra esposizione conforme [...]»¹⁰⁷⁵. Addirittura Ficino, che pur ci regala nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore* alcune delle pagine più dense di significati allegorici nel sollevare i *velamina* del mito aristofaneo del *Simposio*, si esime talvolta dal ricercare nelle *fabulae* i sensi allegorici dichiarando che – ed è il caso proprio del mito di Alceste e del mito di Orfeo, il corrispettivo dell'analisi del *Commento* picchiano –, qualora la potenza dell'immagine sia già di per sé significante, non necessitiamo di schiuderne il nucleo allegorico: «Allegoriam uero uel Alcestis uel Orphei in presentia perscriptari non est consilium Vehmentius enim ista uim amoris et imperium exprimunt, si tamquam historia gesta narrentur, quam si per allegoriam dicta putentur»¹⁰⁷⁶.

¹⁰⁷⁴ PLATONE, *Symp.*, 179b-e.

¹⁰⁷⁵ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., pp. 554-555.

¹⁰⁷⁶ Marsile FICIN [Marsilio FICINO], *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore, Oratio I, IV*, cit., p. 19.

Che d'altra parte Yehudah faccia esplicito riferimento alla tradizione umanistica di Boccaccio, all'idea del legame tra poesia e verità, alla concettualizzazione di una funzione epistemologica-teologica della poesia, e ancora all'immagine di una teologia poetica pichiana, al ruolo cioè "funzionale" del mito¹⁰⁷⁷, più che alla tradizione ermeneutica qabbalistica, come studiosi come Marco Ariani e soprattutto Rossella Pescatori hanno ritenuto, è evidente da ulteriori passi del testo dei *Dialoghi*. In particolare è chiaro laddove Yehudah riprende il mito del Demogorgone e dove parla della veridicità delle *fabulae* dei poeti antichi. Ovviamente sussistono le dovute differenze con Boccaccio, come ad esempio, nel caso dei passi prima messi a confronto dei *Dialoghi* e delle *Genealogiae*, in relazione all'ovvio rifiuto del senso anagogico come insegnamento cristologico del mito di Perseo e in relazione alla personale rielaborazione del quadruplice senso del mito in un quintuplici metodo ermeneutico.

Per quanto riguarda il mito del Demogorgone, si tratta in realtà di una divinità assente nel pantheon classico, immagine, che assieme alla questione della difesa della poesia, è l'altro «indizio macroscopico della fortuna umanistica e rinascimentale delle *Genealogiae*»¹⁰⁷⁸, della fortuna del Boccaccio latino a dispetto del Boccaccio volgare nelle biblioteche e tra letterati e filosofi del Quattrocento e inizio Cinquecento¹⁰⁷⁹. Boccaccio non si limita a narrare nel primo libro delle sue *Genealogiae* come il dio, venerato in principio dagli Arcadi, sia stato ritenuto dagli

¹⁰⁷⁷ Giulio BUSI e Raphael EBGI, *Giovanni Pico della Mirandola: mito, magia, qabbalah*, Torino, Einaudi, 2014, p. 148.

¹⁰⁷⁸ Susanna GAMBINO LONGO, *La fortuna delle Genealogiae deorum gentilium nel '500 italiano: da Marsilio Ficino a Giorgio Vasari*, in «Cahiers d'études italiennes [En ligne]» 8 (2008) (<http://journals.openedition.org/cei/892>, consultato in data 2 dicembre 2017), p. 4.

¹⁰⁷⁹ *Ivi*, p. 9, nota 3. V. anche James K. COLEMAN, *Boccaccio's Demogorgon and Renaissance Platonism*, in «Italian Studies» 74 (2019), in press.

antichi poeti come Stazio e Lattanzio Placido padre di ogni stirpe divina, «genitum eternum et rerum omnium patrem»¹⁰⁸⁰, ma sostiene che in realtà la divinità, diversamente da quanto si potrebbe concludere in base alle premesse dell'opera, è priva di significato allegorico perché si tratta di una falsa divinità, riducendone il valore al suo solo nome, di cui Boccaccio ne inventa l'etimologia, terribile soltanto per quanti follemente credettero nella sua divinità:

[...] michi comparuit Demogorgon, nomine ipso horribilis [...]. Risi, fateor, dum illum intuerer, memor stultitiae veterum qui illum a nemine genitum eternum et rerum omnium patrem atque in terre visceribus delitescerentem rati sunt.

[...]

Erat hic locus detegendi, si quid fuisset poetica fictione reconditum. Sed cum nudus sit huius deitatis erronee sensus, explicare quid nomen eius horridum sonare videatur tantummodo superest. Sonat igitur, ut reor, Demogorgon grece, terre deus latine. Nam demon deus, ut ait Leontius, gorgon autem terra interpretatur; seu potius sapientia terre, cum sepe demon sciens vel sapientia exponatur; seu, ut magis placet aliis, deus terribilis, quod de vero Deo qui in celis habitat legitur: «Sanctum et terribile nomen eius». Verum iste aliam ob causam terribilis est, nam ille ob integritatem iustitiae male agentibus in iudicio est terribilis, iste vero stolidè existimantibus¹⁰⁸¹.

Nonostante la demistificazione di Boccaccio, il mito del Demogorgone diventa sinonimo poetico di una verità religioso-filosofica tanto nel *Commentarium in Phaedrum* di Marsilio Ficino, come già sottolineato da Susanna Gambino Longo¹⁰⁸², pubblicato assieme agli altri *Commentaria in Platonem* nel 1496, e di

¹⁰⁸⁰ Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere*, cit., voll. 7-8.1 *Genealogie deorum gentilium*, cit., p. 70.

¹⁰⁸¹ *Ivi*, pp. 70-74.

¹⁰⁸² V. Susanna GAMBINO LONGO, *La fortuna delle Genealogiae deorum gentilium nel '500 italiano*, cit., p. 4.

cui i primi tre capitoli¹⁰⁸³ corrispondono all'*Argumentum in Phaderum* anteposto alla traduzione latina del *Fedro* nell'edizione ficiniana dell'opera platonica del 1484 e del 1491. Come in Ficino Demogorgone diventa nome allegorico dell'indicibile semplicità del principio primo, Dio, così in Yehudah lo stesso arcano nome, di cui riprende l'etimologia di Boccaccio, è uno degli appellativi con cui gli antichi poeti significarono la causa produttrice, governatrice e conservatrice di tutte le cose nell'universo, un nome significante, *verbum* in grado di rimandare nel suo senso più profondo, quello allegorico teologale, al mistero della creazione:

SOFIA. Chiamavano forse li poeti questo sommo Dio per altro nome proprio?

FILONE. Propriamente il chiamavano Demogorgone, che vuol dire in greco dio della terra, cioè de l'universo, o vero iddio terribile, per essere maggiore di tutti. Questo dicono essere il produttore di tutte le cose¹⁰⁸⁴.

Se sono evidenti quindi dal testo di Yehudah la rielaborazione in volgare del capitolo di Boccaccio dedicato al primo dio degli Arcadi, il Demogorgone, così nelle successive pagine Yehudah riassume volgarizzando i capitoli successivi in cui Boccaccio narra delle compagne di Demogorgone, l'Eternità e il Coas, e della creazione della Natura (Pan) dal ventre del Caos per mano di Demogorgone. Così dunque si possono confrontare i passi delle *Genealogiae* e i rifacimenti volgari di Yehudah¹⁰⁸⁵.

¹⁰⁸³ Sull'analisi del *Commentarium in Phaedrum*, v. Marsilio FICINO, *Marsilio Ficino and the phaedran charioteer*, ed. and engl. trans. Michael J. B. ALLEN, Berkeley, University of California Press, 1981, pp. 15-21.

¹⁰⁸⁴ *Dialoghi*, p. 100.

¹⁰⁸⁵ Nelle citazioni che seguono dei due testi, in tondo evidenzio la parte del testo di Boccaccio volgarizzato da Yehudah e del testo di Yehudah il relativo volgarizzamento.

Sul Caos e l'Eternità, Boccaccio:

Sequitur de Eternitate, quam ideo veteres Demogorgoni sociam dedere, ut is qui nullus erat videretur eternus.

[...]

Chaos, ut Ovidius in principio maioris sui voluminis asserit, fuit quedam omnium rerum creandarum inmixta et confusa materia. [...] *Hunc seu hanc tam speciosam forma certa carentem effigiem voluere non nulli, alias insignes phylosophi, sociam atque coeternam fuisse Demogorgoni, ut si quando in mentem illi venisset creaturas producere, non deesset materia [...]. Ridiculum est, sed iam neminem redarguere professus sum*¹⁰⁸⁶.

Sul Caos e l'Eternità, Yehudah:

Significa la generazione, ovvero produzione, di tutte le cose dal sommo Dio creatore; al qual dicono essere stata compagna l'Eternità, *perché egli solo è il vero eterno, poi che è, fu e sarà sempre principio e causa di tutte le cose, senz'essere in lui alcuna successione temporale*. Gli danno ancora per compagna eterna il Caos, che è (secondo dichiara Ovidio) la materia comune, mista e confusa di tutte le cose, la quale gli antichi ponevano coeterna con Dio; *de la quale esso (quando li piacque) generò tutte le cose create come vero padre di tutte, e la Materia è la madre comune a ogni generato: in modo che questi pongano solamente eterni e ingenerati li dui parenti di tutte le cose, l'uno padre e l'altro madre*¹⁰⁸⁷.

Sulla nascita di Litigio, di Pan e delle Parche dal Caos, Boccaccio:

Cuius primum filium voluere Litigium, eo quod primum eum ex Chaos pregnantis utero, ex incerto tamen patre eductum velint. [...] Dicit enim a Pronapide poeta in Prothocosmo scribi quod semel residente Demogorgone, ut quiesceret, in Eternitatis antro, sensit in utero Chaos

¹⁰⁸⁶ Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere*, cit., voll. 7-8.1 *Genealogie deorum gentilium*, cit., pp. 76-80.

¹⁰⁸⁷ *Dialoghi*, p. 104-105.

tumultuari, quamobrem commotus extensa manu Chaos ventrem aperuit, et evulso Litigio tumultum faciente, eo quod turpem et inhonestam haberet faciem, abiecit in auras. Qui confestim evolavit in altum; non enim poterat ad inferiora descendere, cum omnium rerum inferior is esse videretur, qui illum ex utero matris exemerat. Ast inde Chaos acri fessa labore, [...] madens tota in sudorem videbatur resolvi debere, ignita exalans infinita suspiria, insistente forti manu Demogorgone; ex quo factum est ut iam divulso Litigio, tres Parcas et Panem educeret una cum eis. *Inde autem cum illi Pan rebus gerendis videretur ceteris aptior, eum domui prefecit sue et sorores illi dedit pedissequas. Chaos autem liberata pondere, iussu Panis, Demogorgonis cessit in sedem.* Litigium vero, quod nos vulgatori vocabulo Discordiam dicimus, ab Homero in Yliade Lis vocatur, et Iovis dicitur filia, quam ipse ait, eo quod a Iunone per eam lesus fuerit, circa nativitatem Euristei et Herculis de celo in terras eiectam¹⁰⁸⁸.

Sulla nascita di Litigio dal Caos, di Pan e delle Parche, Yehudah:

FILONE. Ti dirò quello che ho inteso de la generazione di Demogorgone. Dice Pronapide poeta nel suo Protocosmo che, essendo Demogorgone solamente accompagnato da l'Eternità e dal Caos, riposandosi in quella sua Eternità sentì tumulto nel ventre del Caos; onde per soccorrerlo Demogorgone distese la mano e aperse il ventre del Caos, del quale uscì il Litigio facendo tumulto con brutta e inonesta faccia; e voleva volare in alto, ma Demogorgone lo gittò al basso. E restando pure il Caos gravato da sudori e sospiri focosi, Demogorgone non tirò a sé la sua mano fin che gli cavò ancora del ventre Pan con tre sorelle chiamate Parche; e parendo Pan a Demogorgone più bello che nissun'altra cosa generata, lo fece suo mastro di casa e gli donò le tre sue sorelle per pedisseque, cioè servitrici e

¹⁰⁸⁸ Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere*, cit., voll. 7-8.1 *Genealogie deorum gentilium*, cit., pp. 80-82.

compagne. Vedendosi il Caos liberato della sua gravezza, per comando di Demogorgone mise Pan ne la sua sedia. Questa è la favola di Demogorgone; ancora che Omero nella Iliada applichi la generazione del Litigio, o ver de la Discordia, a Giove per figlia, de la qual dice, perché fece dispiacere a Giunone ne la natività d'Auristeo e d'Ercole, che fu gittata di cielo in Terra. *Dicono ancora che Demogorgone generò Polo, Fitone, Terra ed Erebo*¹⁰⁸⁹.

Sull'interpretazione della nascita di Litigio dal Caos, di Pan e delle Parche,

Boccaccio:

Videtur etenim michi Pronapidem mundi creationem designare voluisse, secundum erroneam eorum opinionem, qui rati sunt Deum ex materia preparata produxisse que creata sunt. Nam sensisse Demogorgonem tumultum fieri in utero Chaos, nil aliud reor quam divinam sapientiam, aliqua eam movente causa, ut puta maturitatem ventris, id est temporis propositi horam advenisse, et sic cepisse velle creationem et que immixta erant certo ordine segregare, et hic extendisse manum, id est operam voluntati dedisse, ut ex informi colluvie formosum atque ordinatum produceret opus, et ante alia evulsis ex utero laborantis, id est laborem confusionis patientis, Litigium, quod totiens aufertur a rebus quotiens, amotis discordantie causis, illis debitus imponitur ordo.

Patet igitur hoc ante alia fecisse: disgregasse scilicet que inter se erant elementa confusa, calida enim frigidis, sicca humidis, et levia gravibus repugnabant. Et cum primus dei videretur actus a discordantibus ordinando subtraxisse Litigium, Demogorgonis primus filius dictus est. Eum abiectum ob turpem faciem, quia turpe sit ut plurimum litigare; evolasse ad sublimia potius videtur fabuloso ordini prestare decorem, quam aliud velle significare. Preterea eiectum quo se efferret, ni in altum tendere, non habebat, cum in inferioribus iam producti orbis partibus in lucem constet eum fuisse productum. Quod a superis in terram demum deiectum sit, scribit Homerus ob id factum, quod opere suo ante Herculem Euristeus natus sit, ut suo narrabitur loco. Verum quantum ad intrinsecum

¹⁰⁸⁹ *Dialoghi*, pp. 104-105.

*sensum, hoc ego sentio, quod a motu superiorum corporum apud mortales persepe oriantur litigia. Insuper dici potest illud in terras eiectum a superis, cum apud superos omnia certo et perpetuo agantur ordine, ubi apud mortales vix inveniatur aliquid esse concors*¹⁰⁹⁰.

Sull'interpretazione della nascita di Litigio dal Caos, di Pan e delle Parche, Yehudah:

FILONE. Il tumulto che sentì Demogorgone nel ventre del Caos è la potenza e appetito de la materia confusa a la germinazione de le cose divise, la qual divisione causava e suol causare tumulto. Il stendimento della mano di Demogorgone per aprire il ventre del Caos è la potestà divina che volse ridurre la potenza universal del Caos in atto diviso, ché questo è aprire il ventre de la gravida per cavarne fuori quello che v'è occulto dentro; e hanno finto questo straordinario modo di generazione con mano, e non con membro ordinario generativo, per dimostrare che la prima produzione o creazione de le cose non fu ordenaria come la natural generazione solita e successiva doppo la creazione, ma fu strana e miracolosa, con mano d'ogni potenza. Dice che quel che prima uscì del Caos fu il Litigio, però che quello che prima uscì de la prima materia fu la divisione de le cose, le quali in essa erano indivise, e nel suo parto con la mano e poter del padre Demogorgone furono divise. Chiama questa divisione Litigio perché consiste in contrarietà, cioè fra li quattro elementi, che l'uno è contrario de l'altro; e gli figura brutta faccia, perché in effetto la divisione e contrarietà è difetto, come la concordia e unione è perfezione. Dice che il Litigio volse salire in cielo e che fu gittato di cielo in Terra da Demogorgone, perché nel cielo non è discordia né contrarietà alcuna (secondo li Peripatetici), e per ciò li corpi celesti non son corruttibili, ma solamente gl'inferiori, per essere tra loro contrarietà: ché la contrarietà è causa de la corruzione; e per l'essere gittato di cielo in

¹⁰⁹⁰ Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere*, cit., voll. 7-8.1 *Genealogie deorum gentilium*, cit., pp. 84-86.

*Terra si intende che 'l cielo è causa di tutte le contrarietà inferiori, e che esso è senza contrarietà*¹⁰⁹¹.

Ancora sull'interpretazione della nascita di Litigio dal Chaos, di Pan e delle Parche,

Boccaccio:

Deinde cum dicit sudore madefactam Chaos et ignita emicentem suspiria nil aliud intelligat reor quam elementorum segregationem primam, ut per sudorem sentiamus aquam, per ignita vero suspiria aerem atque ignem, et que desursum sunt corpora, et per grossitiem molis huius terram, que Panis consilio confestim creatoris sui domus et sedes facta est. Eductum autem Pana post Litigium, credo ratos veteres ea in separatione elementorum Naturam naturatam habuisse initium et evestigio domui, id est orbi, Demogorgonis prepositam, quasi eius opere, sic volente deo omnia producantur mortalia. Parcas autem eodem partu productas et pedissequas fratri datas ideo fictum existimo [...]¹⁰⁹².

Ancora sull'interpretazione della nascita di Litigio dal Chaos, di Pan e delle Parche,

Yehudah:

Onde segue la favola che, essendo pur in questo parto del Litigio il Chaos gravato con sudori e sospiri focosi, seguì la mano di Demogorgone, e trasse del suo ventre Pan con le tre sorelle Parche: intende per quegli affanni ne la natività del Litigio le nature de' quattro elementi contrari, e per la gravazione intende la terra, che è la più grave, e per il sudore l'acqua, e per li sospiri focosi l'aere e il fuoco. E per la cagione e rimedio de la fatigazione di questi contrari la potenza divina produsse del Chaos il secondo figliuolo, Pan, che in greco significa tutto, per il quale intende la natura universale ordinatrice di tutte le cose prodotte dal Chaos e quella

¹⁰⁹¹ *Dialoghi*, pp. 105-106.

¹⁰⁹² Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere*, cit., voll. 7-8.1 *Genealogie deorum gentilium*, cit., p. 86.

che pacifica i contrari e gli accorda insieme: onde Pan nacque dopo il Litigio, ché la concordia succede a la discordia e viene di poi di quella. Produse ancora con lui le tre sorelle Parche, *chiamate Clotos, Lachesis e Atropos, le quali Seneca chiama fate*¹⁰⁹³.

Sebbene qui il prestito da Boccaccio risulti notevole, come in realtà nella narrazione e nella spiegazione di altri miti che seguono, come quello delle Parche e di altri figli di Demogorgone, e nonostante qui il poeta certaldese dia alle narrazione mitologica un significato allegorico, risulta al contempo evidente la rielaborazione del mito da parte di Yehudah nell'ottica di una teologia poetica che disveli, in questo caso, la fabulosa teologizzazione presso gli antichi della creazione *ex nihilo* dell'universo e della produzione di Dio (Demogorgone) *ab aeterno* della Materia prima informe (il Caos), rifiutata da Boccaccio come opinione errata dagli antichi. In Yehudah infatti, la produzione *ab aeterno* è ripresa in una chiara prospettiva di una cosmologia peripatetico-platonica, che sembra includere la dottrina averroistica della materia e la teoria di Alberto Magno della *inchoatio formarum* già presenti nella *Theologia Platonica* di Ficino¹⁰⁹⁴ e nell'*Heptaplus* di Pico¹⁰⁹⁵, e che possa al contempo coniugare la narrazione timaica e quella biblica. Questo tema verrà ampiamente ripreso in altri passaggi decisivi del secondo e in particolare del terzo dialogo dei *Dialoghi d'amore* nel momento in cui viene illustrata la teoria emazionistica in Dio e creazionista fuori di Dio, un soggetto di indagine in cui Yehudah rivendicava già

¹⁰⁹³ *Dialoghi*, p. 107.

¹⁰⁹⁴ Sull'argomento della *inchoatio formarum*, v. Hiroshi HARAI, *Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino*, in Michael J. B. ALLEN, Valery REES e Martin DAVIES (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, cit., pp. 257-284 e Tristan DRAGON, *Ficin et la conception néoplatonicienne de la matière*, in Stéphane TOUSSAINT (ed.), *Marsile Ficin ou les Mystères platoniciens*, cit., pp. 163-177.

¹⁰⁹⁵ V. Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, cit., pp. 204-2013.

nella sua *Telunah al ha-Zeman* il suo primato rispetto ai suoi contemporanei. Se infatti Boccaccio afferma:

*Videtur etenim michi Pronapidem mundi creationem designare voluisse, secundum erroneam eorum opinionem, qui rati sunt deum ex materia preparata produxisse que creata sunt*¹⁰⁹⁶.

Yehudah invece:

Significa la generazione, ovvero produzione, di tutte le cose dal sommo Dio creatore; al qual dicono essere stata compagna l'Eternità [...]. Gli danno ancora per compagna eterna il Caos, che è (secondo dichiara Ovidio) la materia comune, mista e confusa di tutte le cose, la quale gli antichi ponevano coeterna con Dio; de la quale esso (quando li piacque) generò tutte le cose create come vero padre di tutte, e la Materia è la madre comune a ogni generato: in modo che questi pongano solamente eterni e ingenerati li dui parenti di tutte le cose, l'uno padre e l'altro madre. Ma ponevano il padre causa principale e il Caos causa accessoria e accompagnatrice; ché di questo medesimo modo pare sentisse Platone, nel Timeo, de la nova generazione de le cose per il sommo Dio prodotte de la eterna e confusa materia. Ma [...] si debbe intendere che essi significano che per essere stato il Caos in compagnia di Dio ne la Eternità, essere da lui prodotto ab eterno, e che Dio producesse tutte l'altre cose di esso Caos di nuovo in principio di tempo (secondo l'opinione platonica); e chiamarla compagna, non ostante che sia prodotta, per essere prodotto esso Caos ab eterno e trovarsi sempre mai in compagnia di Dio. Ma per essere compagna del creatore ne la creazione e produzione di tutte le cose, e sua consorte ne la loro generazione (poi che quello è stato immediate prodotto da Dio, e l'altre cose tutte sono state prodotte da Dio e da quel Caos, o sia materia), esso Caos con ragione si può chiamare compagna di Dio; ma per questo non manca che essa non sia ab eterno prodotta da

¹⁰⁹⁶ Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere*, cit., voll. 7-8.1 *Genealogie deorum gentilium*, cit., p. 84.

*Dio, sì come Eva, essendo prodotta da Adam, gli fu compagna e consorte,
e tutti gli altri uomini nati di tutti due*¹⁰⁹⁷.

Già Ficino infatti affermava che il Demogorgone, riprendendo la genealogia divina di Boccaccio, è tra i nomi usati dai platonici per indicare il principio primo, un nome che mantiene il senso di oscurità e intangibilità dell'Uno all'interno di una prospettiva, come già sottolineato da Susanna Gambino Longo¹⁰⁹⁸, che mira a riconciliare, secondo quell'ideale che in Pico sarà della *pax philosophica*, sapienza antica e teologia cristiana, cioè in una prospettiva di rifondazione o riforma della *religio*, cioè «per trasformare, con un sottile lavoro d'“intarsio”, la teologia cristiana del suo tempo in un discorso sapienziale, sempre più ispirato dalle tradizioni esoteriche, dalle pratiche teurgiche e dal tema della “deificatio hominis”»¹⁰⁹⁹.

Così infatti leggiamo nel *Commentarium in Phaedrum*:

*Unitas igitur illa caputque divine mentis cognomento primi dei quandoque
forsan poterit appellari, sive bonum, sive Demogorgon, sive aliter
precipue quidem ipsum simpliciter primum*¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹⁷ *Dialoghi*, pp. 104-105.

¹⁰⁹⁸ V. Susanna GAMBINO LONGO, *La fortuna delle Genealogiae deorum gentilium nel '500 italiano*, cit., p. 4.

¹⁰⁹⁹ Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 42-43.

¹¹⁰⁰ Marsilio FICINO, *Marsilio Ficino and the phaedran charioteer*, cit., p. 115.

Risulta quindi evidente che la ripresa di Yehudah delle diverse genealogie di dei di Boccaccio, che qui ho limitato alla sola analisi del mito di Demogorgone e della nascita di Pan dal Caos, nel suo secondo dialogo dei *Dialoghi d'amore*, e l'elaborazione di una terminologia affine fatta di *finzioni* e *scorze* si inseriscono nella precisa prospettiva di costruzione di quella mancata teologia poetica di Pico. Essa ha il compito di svelare a chi possa intendere il senso profondissimo di quelle narrazioni mitologiche pagane, immagini umbratili di idee divine, che esattamente come le Sacre Scritture quindi, e come anche i miti filosofici di Platone – di cui Yehudah spiega diffusamente e in particolare nel terzo dialogo, il significato allegorico teologico, come si è visto –, contengono una dottrina divina che si nasconde sotto i velami poetici, una sapienza misterica ermeticamente celata. Il manifestarsi di profondi significati filosofico-teologici sotto il velame poetico e l'individuazione tramite sollevamento della finzione poetica di quegli stessi misteri diventa in Yehudah, certamente per il tramite del neoplatonismo pichiano, possibilità di sussistenza di quelle medesime alte conoscenze, i *mysteria Dei et naturae*, nella forma più corretta della spiegazione o decrittazione dell'approccio filosofico. L'operazione ermeneutica di Yehudah, pichianamente ispirata, vuole essere cioè una traduzione dei misteri in un linguaggio chiaro che possa essere inteso da ingegni onesti affamati di verità e iniziati a quella vita filosofica che dalle ragioni morali passi, attraverso una purificazione, alle questioni teologiche, nella prospettiva di costruire una conoscenza e un linguaggio, atto a corrispondere a quella sapienza, universale e capace di cogliere, al di là della lettera, al di là del molteplice, al di là del simbolo, il Senso, l'Uno, il Vero. Un approccio, quello del deciframento filosofico del *figmento* allegorico che non può essere compreso se non

come «un appel à la cohésion intuitive de l'humanité dans la Vérité»¹¹⁰¹ all'interno di una prospettiva che riconosca le diverse tradizioni, poetiche, filosofiche o religiose come partecipi di un unico Vero, in virtù della concettualizzazione ficiniana di una *prisca theologia*, parte di un'unica *philosophia universalis*, cioè di un percorso sapienziale capace di promuovere l'emulazione della *deificatio hominis*:

FILONE. Né i poeti hanno detto in questo cose vane né bugiarde, come tu credi.

SOFIA. Come no! Tu crederesti mai simili cose de li dèi celesti?

FILONE. Io le credo, perché l'intendo; e tu ancora, se l'intenderai, le crederai.

*SOFIA. Fammele adunque intendere, perché io le creda*¹¹⁰².

La questione dunque della ripresa delle genealogie divine di Boccaccio nella prospettiva della costituzione di una teologia poetica e della legittimazione del sapere antico pagano, in virtù della finzione allegorica, pone il problema della *renovatio antiquorum* nei *Dialoghi d'amore*, già attuata in Ficino, Pico e Cattani nelle rispettive opere. Nello specifico, il problema che si pone è dato dal fatto che ciò che è recuperato, accettato e integrato da Yehudah come sapere teologicamente valido non è tanto la filosofia di Platone in questo caso, ma la cosmogonia e la teogonia dell'antichità classica, come già avevano fatto in realtà Ficino, Pico e ancora Cattani per tramite del dispositivo della *prisca theologia*. Nel caso di Yehudah questo recupero risulta problematica in una determinata prospettiva di

¹¹⁰¹ Stéphane TOUSSAINT, *Les formes de l'invisible. Essais sur l'ineffabilité au Quattrocento*, cit. p. 42.

¹¹⁰² *Dialoghi*, p.

studi¹¹⁰³ per l'appartenenza dell'autore dei *Dialoghi* alla fede ebraica e in particolare per il rifiuto della componente mitologica della *hokhmah zarah* (*sapienza straniera*) in seno alla tradizione di pensiero ebraica, cioè il rifiuto dell'idolatria politeista, della *'avodah zarah* (*culto straniero*) perché inevitabilmente contraria alla Legge mosaica. Un rifiuto che accomuna generalmente la storia del pensiero rabbinico, filosofico e – dopo il sedicesimo secolo – cabalistico ebraico¹¹⁰⁴. In questo filone di studi, l'utilizzo del mito da parte di Yehudah può essere spiegato soltanto in una *reductio ad Moysen* del racconto mitico stesso: «perhaps he wished to reassure his coreligionists that opening the treasures of classical mythology to believers in the Law of Moses was no invitation to heresy»¹¹⁰⁵. Ritengo però che non si possa spiegare la ripresa delle mitologie antiche dalla fonte boccacciana e soprattutto la legittimazione di quegli antichi

¹¹⁰³ In particolare, v. Arthur LESLEY, *Proverbs, Figures and Riddles: The Dialogues of Love as a Hebrew Humanist Composition*, in Michael FISHBANE (ed.), *Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 204–225. In generale per una prospettiva di studio che sostiene come principale fine dell'opera di Yehudah quello di dimostrare la compatibilità tra cultura greca e platonismo con la Legge mosaica, intesa come una riconduzione degli insegnamenti della prima a quelli della seconda, in base alla superiorità e primarietà della sapienza ebraica su quella greca, v. Arthur LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, cit.; ID., *Il richiamo agli "antichi" nella cultura ebraica fra Quattro e Cinquecento*, cit., pp. 392-393; Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit.; ID., *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique*, cit.; ID., *Chokhmà e filosofia*, cit. e Abraham Melamed, *The myth of the Jewish origins of philosophy in the Renaissance: from Aristotle to Plato*, in «Jewish History» 26 (2012), n. 1-2 *Essays in honor of Kenneth Stow*, pp. 41-59. Secondo Aaron W. Hughes, Yehudah intende dimostrare ai contemporanei cristiani la primarietà della Legge mosaica in una prospettiva chiaramente apologetica tanto nella *Telunah al ha-Zeman*, quanto nei *Dialoghi d'amore*: per l'elegia, v. Aaron W. HUGHES, *The Art of Dialogue in Jewish Philosophy*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008, pp. 132-137, per i *Dialoghi* v. ID., *Transaltion and Invention of Jewish Culture: The Case of Judah Messer Leon and Judah Abravanel*, in Jonhatan DECTER and Arturo PRATS, *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain. Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 245-266. Sulla mia diversa interpretazione e spiegazione della poesia di Yehudah, cfr. *supra*, capitolo I.

¹¹⁰⁴ Imprescindibile, per comprendere il rapporto tra cultura greca e cultura ebraica dall'antichità alla prima modernità, è la lettura di Mauro ZONTA, *"Sapienza straniera": la cultura greca nella tradizione ebraica*, in Salvatore SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 3 *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 673-704. ID., *Quali scuole filosofiche greche influenzarono il pensiero filosofico ebraico medievale?*, in Raúl GONZÁLEZ SALINERO e Maria Teresa ORTEGA MONASTERIO (coord.), *Fuentes clásicas en el judaísmo: de Sophía a Hokmah*, Signifer Libros, Madrid, Signifer Libros, 2009, pp. 107-116.

¹¹⁰⁵ Shoshanna GERSHENZON, *Myth and Scripture: The Dialoghi d'amore of Leone Ebreo*, cit., p.130.

racconti poetici che si rivelano essere per Yehudah, e per coloro che vorranno intendere come ricorda Filone a Sofia, una teologia poetica, altrettanto valida quanto la teologia mosaica, senza definire l'operazione di Yehudah come una *renovatio antiquorum*. Si tratta cioè, come ho cercato di mostrare in queste pagine e nei precedenti paragrafi, di un rinnovamento dei detti antichi, siano essi, come in questo caso, la cosmogonia pagana, siano, come nel caso del terzo dialogo, i miti platonici, in una prospettiva di *pax philosophica*, che ammetta la convergenza delle diverse esperienze sapienziali in un'unica sapienza teologale universale che, in base a una contrazione linguistica che rifugge l'iperdenominazione¹¹⁰⁶ in favore di un linguaggio filosofico che aderisce alla conoscenza delle midolle dell'essere delle cose, rifletta quella Verità unica nella sua realtà spirituale più profonda, al di là dei pluralismi in cui si è scomposta nei secoli e nelle diverse tradizioni:

In comparing Ficino's and Leone's respective approaches to myth, it should be apparent that their agreements are considerable and their theological approaches go well beyond Boccaccio in stressing the apologetic implications of classical mythology for the monotheist. [...] both philosophers agree that a single cosmological model emerges from the proper understanding of myth, philosophy and Scripture, however varied its metaphoric and linguistic garb. The use of theological modes of interpretation for classical literature identifies them both as believers in a new Renaissance synthesis¹¹⁰⁷.

Certamente, nella tradizione esegetica ebraica contemporanea o della generazione precedente a Yehudah, in osmosi con l'ambiente neoplatonico di Ficino e Pico,

¹¹⁰⁶ Per il concetto, ripreso da Walter Benjamin, di iperdenominazione in relazione alla tensione pichiana *verba/res*, v. Mario Andrea RIGONI, *Scrittura mosaica e conoscenza universale in Giovanni Pico della Mirandola*, in «Lettere Italiane» 32 (1980), n. 1, pp. 21-42.

¹¹⁰⁷ Shoshanna GERSHENZON, *Myth and Scripture: The Dialoghi d'amore of Leone Ebreo*, cit., p. 133.

vediamo che, come nel caso di Yoḥanan Alemanno, si riflette similmente il problema dell'opposizione dialettica tra interno ed esterno, esoterico ed essoterico, occultamento e disvelamento di un sapere tradizionalmente celato sotto una finzione allegorica. È evidente infatti che nel commento che Alemanno dedica al *Cantico dei Cantici*, l'*Hesheq Shelomoh (Il desiderio di Salomone)*, l'opera probabilmente più celebre del qabbalista italiano, del quale fanno parte il vero e proprio commento al testo biblico e un'introduzione intitolata *Shir ha-ma'alot le-Shelomoh (Cantico delle ascensioni di Salomone)*¹¹⁰⁸, Alemanno spiega come Salomone abbia mancato di introdurre o spiegare il *Cantico dei Cantici*, testo tradizionalmente letto allegoricamente, per nascondere agli animi malvagi il vero senso del racconto, onde evitare ne facciano un uso cattivo. Lo *Shir ha-shiryim (Cantico dei Cantici)*, una delle cinque *melligot* dei *Ketuvim* (gli *Scritti*), la terza sezione della *Tanakh*, presentava infatti, di fronte alla sola esegesi letterale, delle reali difficoltà, visto il suo contenuto passionale e carnale, problematicità che si riscontrano anche nelle soluzioni esegetiche cristiane. Definito così un poema allegorico, comunemente interpretato nell'ebraismo come una sacra allegoria del rapporto d'amore di Dio con il suo popolo prediletto, il testo conosce numerose interpretazioni nella mistica e nella filosofia ebraica e, tramandatosi anche nella tradizione cristiana, da Origene in poi, conosce anche numerose letture in cui teologia e filosofia si incontrano. Nel Rinascimento diventa un testo di particolare interesse, inserendosi proprio in quell'ampio programma di formulazione di una

¹¹⁰⁸ Il commento fu iniziato nel periodo padovano attorno al 1469 e ripreso, su sollecitazione di Pico, a cui dedicò l'opera tutta, nel suo secondo periodo fiorentino, quando tornò a Firenze nel 1488. Sulle diverse date di completamento dell'*Hesheq Shelomoh* e del *Shir ha-ma'alot le-Shelomoh*, v. Fabrizio LELLI, *Introduzione*, in Yoḥanan ALEMANNO, *Hay ha-'olamim (L'immortale)*, cit., pp. 6-8. Per un'analisi del *Shir ha-ma'alot le-Shelomoh*, v. Arthur LESLEY, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno*, cit.

teologia poetica e nella maturazione della teoria umanistica dei *figmenti* allegorici, in cui tradizione esegetica ebraica, qabbalistica e cristiana si incontrano.

In particolare, Giovanni Pico fece tradurre, prima di chiedere a Yoḥanan Alemanno di riprendere il suo commento al *Cantico dei Cantici*, da Flavio Mitridate (ca. 1455-1491 ca.) il *Commento al Cantico dei Cantici* del filosofo della Francia meridionale Levi ben Gershon (1288-1344)¹¹⁰⁹, uno dei maggiori pensatori – esegeta, talmudista, filosofo, matematico e astrologo – del medioevo, noto con il nome Gersonide, nella tradizione latina medievale. Cioè che è interessante nell'interpretazione del testo biblico è che, nella prospettiva adottata da Alemanno, il senso allegorico deve concordare con il senso letterale del testo, come puntualmente messo in luce da Arthur Lesley¹¹¹⁰, e non diversamente da come operava nell'esegesi biblica il padre di Yehudah, Yitṣḥaq, che fece «the quest for *peshat* the first criterion in assessing the place of midrash in his biblical commentaries»¹¹¹¹ e che similmente si è visto adottare in Yehudah, quando ha rifiutato quelle interpretazioni' del mito della nascita di Venere troppo lontane dal suo senso letterale. Ma soprattutto, in Alemanno si ripresenta la stessa dicotomica tensione tra occultamento degli antichi, in questo caso di Salomone, e un disvelamento, che un commentario quale quello il suo propone. Come dimostrato da Lesley¹¹¹², l'operazione di Alemanno è quella di dimostrare al contempo la validità dell'occultamento di Salomone e quella del suo disvelamento del significato profondo dello *Shir*: se infatti il sapiente re, secondo Alemanno, sapeva

¹¹⁰⁹ V. GERSONIDE, *Il Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraica-latina di Flavio Mitridate*, cit.

¹¹¹⁰ V. ARTHUR LESLEY, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno*, cit., pp. 37-50.

¹¹¹¹ ERIC LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, cit., p. 88.

¹¹¹² V. ARTHUR LESLEY, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno*, cit., pp. 37-50.

che esistevano tre diversi lettori del testo, l'uomo virtuoso, quello infido e infine colui che non è ancora né l'uno né l'altro, e che perciò che, se per l'uomo virtuoso la mancanza di una introduzione al testo non presentava impedimento alcuno alla comprensione profonda del medesimo, per l'uomo malvagio invece era quella stessa assenza di spiegazione a tutelare l'antica sapienza riposta nell'opera, mentre per l'uomo né malvagio né virtuoso, la comprensione o meno dello *Shir* e dei suoi insegnamenti dipendeva soltanto dal suo diventare un uomo corretto o ingiusto. Dall'altra parte, in questa opposizione tra antichi e moderni, il biasimo è rivolto a quest'ultimi ormai incapaci di approcciarsi al testo biblico, da cui quindi nasce la necessità di un commento, quale quello composto da Alemanno. In questo modo il qabbalista si giustifica nel disvelare non solo ciò che Salomone non aveva esplicitamente detto, ma anche nell'accordare gli *arcana Dei* con il senso letterale del testo.

In realtà, Alemanno compone un commentario sul problema dell'amore, offrendo un'immagine, come già fecero Pico e Ficino, di una forza erotica cosmica e una rappresentazione circolare della creazione e del ritorno a Dio, come già definita nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*¹¹¹³, testo che può essere annoverata presumibilmente tra le fonti di Alemanno sull'argomento, oltre a quella suggerita da Moshe Idel, il *Kitāb al-Ḥadāi'q* (*Libro dei cerchi*) di al-Baṭalyūsī¹¹¹⁴. Alemanno dunque si giustifica non molto diversamente da come più tardi avrebbe

¹¹¹³ V. Marsile FICIN [Marsilio FICINO], *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore, Oratio II, II-III*, cit., pp. 23-31.

¹¹¹⁴ Moshe IDEL, *Meqorot dimmui ha-ma'egal be-Sefer ha-Vikuaḥ 'al ha-'ahava*, cit. Sull'immagine della circolarità in Ficino Marsilio e Yizḥaq Abarbanel, v. Brian OGREN, *Circularity, the Soul-Vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration*, cit. e in parte in ID., *La questione dei cicli cosmici nella produzione pugliese di Yiṣḥaq Abravanel*cit.

fatto Francesco Cattani nel suo proemio ai *Tre libri d'amore*¹¹¹⁵, come si è visto, e quella stessa tensione tra necessità di tutelare il vero dagli empi e necessità di rivelarlo ai giusti già era in Pico, così come sarà in Yehudah, che rimprovera anch'egli i moderni e il «troppo manifestare le cose scientifiche»¹¹¹⁶, usanza diventata «per il largo parlare de' moderni, tanto contagiosa, che appena si trova vino intellettuale che si possa bere e che non sia guasto»¹¹¹⁷. D'altra parte è evidente che, come ancora sottolinea Lesley, l'opera di Alemanno e più nello specifico l'*Hesheq Shelomoh* sono l'immagine di una particolare osmosi tra tradizione qabbalistica ebraica e tradizione neoplatonica pichiana, considerato che, nel recupero di una sapienza antica, quella salomonica, sui misteri d'amore, Alemanno ricorre a una sintesi di elementi neoplatonici, qabbalistici e peripatetici, in una tensione tra occultamento e disvelamento dei medesimi misteri. Dall'altra, l'operazione esegetica di Alemanno, al fine del disvelamento essoterico del senso occulto del discorso, è attuata soltanto nei confronti del testo sacro, delle Sacre Scritture, e soprattutto in lingua ebraica. Risulta dunque evidente una chiara divergenza tra la produzione di Alemanno e quella di Yehudah, non solo perché Yehudah scrisse presumibilmente i suoi *Dialoghi* in lingua volgare e, se diamo fede alla notizia di Amato Lusitano sul *De harmonia coeli*¹¹¹⁸, compose un altro testo sempre in una lingua diversa dall'ebraico, il latino, ma anche e soprattutto perché Yehudah legittima come immagini sapienziali i racconti poetici della mitologia

¹¹¹⁵ «Io non dubito dover essere molti, e quali dannino me havere in lingua volgare trattato de' profondi misteri dell'amore, opponendo i decreti de gli antichi Pitagorici, secondo il quale non era lecito comunicare al vulgo, come inetto, le cose divine, non sentendo d'esse rettamente» ([Francesco CATTANI DA DIACCETO], *I tre libri d'amore di M. Francesco Cattani da Diacceto*, cit., p. 3).

¹¹¹⁶ *Dialoghi*, p. 96.

¹¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹¹⁸ Cfr. *supra*, capitolo I.

pagana, che puntualmente il pensiero di fede ebraica, rabbinico, filosofico o qabbalistico, anche quello di Alemanno, aveva rifiutato in quanto politeistico, idolatrico ed eterodosso.

III.11. Relazioni tra ebraismo e cristianesimo nella prospettiva di una renovatio antiquorum

La difficoltà di fondo infatti che si presenta nell'analisi del pensiero di Yehudah e della filosofia dei suoi *Dialoghi d'amore* non è tanto l'introduzione di Platone o dei miti filosofici platonici o delle dottrine neoplatoniche e neppure la dimostrazione dell'accordo di queste con la Legge mosaica. Per queste si potrebbe affermare, come osservano Arthur Lesley¹¹¹⁹ o Angela Guidi¹¹²⁰, che Yehudah operi in realtà, per legittimare il platonismo, una *reductio ad Moysen* della filosofia platonica stessa, come già fece con l'aristotelismo Mosè Maimonide, per rivendicare la primarietà e la superiorità della fede dei Padri sulla *ratio* filosofica degli antichi in aperta polemica con gli intellettuali cristiani a lui contemporanei, cioè con gli stessi Ficino e Pico¹¹²¹. Il problema è sollevato piuttosto, in relazione alla fede ebraica di Yehudah, dalla costruzione di una teologia poetica da parte dell'autore dei *Dialoghi*, dall'affermazione cioè della dignità filosofica e quindi teologica della mitologia pagana che, come spero di aver dimostrato, si pone nel solco della

¹¹¹⁹ V. Arthur LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, cit. e ID., *Il richiamo agli "antichi" nella cultura ebraica fra Quattro e Cinquecento*, cit.

¹¹²⁰ V. Angela GUIDI, *Amour et Sagesse*, cit.; ID., *Chokhmà e filosofia: i Dialoghi d'amore di Yehudà Abravanel nella cultura del rinascimento*, cit.; ID., *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique*, cit.; ID., *"Une sagesse est à toi en héritage"*, cit. e ID., *Sofia e i suoi dubbi: l'immagine della filosofia nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, cit.

¹¹²¹ Di questa opinione sono anche Abraham MELAMED, *The myth of the Jewish origins of philosophy in the Renaissance: from Aristotle to Plato*, cit.; Aaron W. HUGHES, *The Art of Dialogue in Jewish Philosophy*, cit., pp. 132-137 e ID., *Transaltion and Invention of Jewish Culture: The Case of Judah Messer Leon and Judah Abravanel*, cit.

tradizione della dialettica tra disvelamento e occultamento e della opposizione tra *res* e *verba* pichiana, in una prospettiva che include come valide e legittime all'interno di un discorso sapienziale concordistico e universalistico diverse antiche tradizioni, esperienze e fonti non soltanto filosofiche ma anche teologico-religiose. Ritengo infatti che non si possa comprendere la ripresa delle mitologie antiche dalla fonte boccacciana, così come della mitologia platonica, e soprattutto la loro legittimazione in quanto teologia poetica e teologia filosofica, altrettanto valide quanto la teologia mosaica, se non si definisce l'operazione di Yehudah come una *renovatio antiquorum*, un rinnovamento cioè dei detti antichi, siano essi, la cosmogonia pagana o i miti platonici, che avviene nella prospettiva di *pax philosophica*. Questo significa che, perché si possa parlar di una coincidenza tra teologia poetica, platonica e mosaica, siano necessario anche ammettere la convergenza delle diverse esperienze sapienziali in un'unica sapienza teologale universale che, attraverso l'istituirsi di un linguaggio filosofico che aderisca alla conoscenza dell'essenza delle cose, riflette quella Verità unica nella sua realtà spirituale più profonda al di là dei pluralismi in cui si è scomposta nei secoli e nelle diverse tradizioni. Per comprendere in che senso sia possibile affermare che Yehudah sostenga una *renovatio antiquorum* di stampo ficiniano e pichiano, che fornisca cioè i presupposti filosofici e teologici per una *deificatio hominis* universale, senza essere in conflitto con la sua identità ebraica, ritengo sia prima necessario interrogarsi sulle zone d'ombra che caratterizzarono il rapporto sia di Ficino che di Pico con la cultura ebraica in seno all'ideologia dell'esistenza di una *prisca theologia*, l'idea di una sapienza eterna comune a cui si riducono le

innumerevoli esperienze religiose e filosofiche, dall'ebraismo al platonismo, nella loro essenza più vera.

In questa prospettiva, si consideri quanto affermata da Hava Tirosh-Rothschild, quando prende in considerazione il contesto umanistico rinascimentale nel quale in parte operò un contemporaneo di Yehudah, David ben Yehudah Messer Leon, aristotelico qabbalista, anch'egli rappresentante della cultura ebraica nel Rinascimento italiano di fine Quattrocento e inizio Cinquecento¹¹²². La studiosa sottolinea che dai tempi della Diaspora gli esuli ebrei hanno sempre dovuto confrontarsi con la cultura dominante che li circondava, assimilandone tendenze e caratteri, ivi compresa anche la lingua. Questo fu il caso ad esempio della cultura araba, per cui molti scritti del Medioevo ebraico furono scritti in lingua araba o giudeo-araba, primo fra tutti il *Moreh Nevukhim* di Mosè Maimonide, composto dallo stesso filosofo in lingua giudeo-araba con il titolo originale di *Dalālat al-ḥā'irīn*. L'umanesimo e il Rinascimento italiano divennero perciò quella componente culturale maggioritaria rispetto a cui gli intellettuali ebrei in Italia come Yehudah si confrontarono tra il quindicesimo e il sedicesimo secolo, pur appartenendo a una minoranza a cui erano preclusi, come si è visto, dignità pubbliche, cittadinanza, e l'esercizio libero di molte professioni, una minoranza censita e controllata su base etnica e religiosa, nonché talvolta localmente espulsa o limitata nel risiedere liberamente e, in particolare dal 1516 in poi, separata fisicamente dalla popolazione cristiana nelle città tramite l'istituzione dei ghetti. Gli intellettuali ebrei risposero quindi a quegli stessi stimoli e sollecitazioni che muovevano le élite intellettuali cristiane del tempo, adottandone i modelli nelle

¹¹²² Cfr. *supra*, capitolo I.

lettere e nelle arti e ancora nella filosofia, senza negare la propria identità religiosa e culturale. Uno scambio culturale, quello tra cultura ebraica e cristiana in seno alla cultura umanistica e rinascimentale, che non fu certamente esente da conflittualità e tensioni, segnata da posizioni e toni antiebraici in funzione di un'apologetica cristiana da parte di quegli stessi intellettuali cristiani, che, ciò nonostante, alimentarono la propria proposta filosofica o teologica con la scoperta di nuovi elementi propri della cultura ebraica, prima fra tutti la tradizione qabbalistica, che entrò a Firenze nella cerchia di intellettuali *complatonic* della corte di Lorenzo il Magnifico, quali Pier Leone da Spoleto, Marsilio Ficino e Giovanni Pico¹¹²³. Questi infatti, pur accordando «an unprecedented respect to Judaism and collaborated with a few Jewish scholars»¹¹²⁴, se si accoglie la prospettiva di Hava Tirosh-Rothschild, «continued to assert the spiritual superiority of Christianity over Judaism, so that

¹¹²³ Estremamente significativi in questo contesto sono i recentissimi contributi di Flavia Buzzetta, che ridisegnano le origini della cabbala cristiana grazie alla scoperta di alcuni manoscritti di Pier Leone da Spoleto, precedenti sia a Ficino che a Pico, e quelli di Stéphane Toussaint sull'argomento: v. Flavia BUZZETTA, *Traductions en sicilien de traités cabbalistiques: une étude du ms. 8526 de la Bibliothèque de l'Arsenal de Paris*, in ID. (éd.), *Cabbala I*, in «Cahiers Accademia» 11 (2018); ID., *Pierleone da Spoleto: médecin, philosophe et cabbaliste*, in ID. (éd.), *Cabbala I*, in «Cahiers Accademia» 11 (2018); Stéphane TOUSSAINT, *Pierleone da Spoleto lecteur d'Abulafia et de Nicolas de Cuse. Suivi d'une note paléographique*, in Flavia BUZZETTA (éd.), *Cabbala I*, in «Cahiers Accademia» 11 (2018). Sull'argomento, circa la scoperta di un manoscritto del *Sefer Yetsirah* e alcune traduzioni qabbalistiche di Pier Leone da Spoleto, si era in parte espresso anche Franco BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Olschki, 2001. Guido Bartolucci invece aveva già messo in luce la conoscenza di alcune opere qabbalistiche da parte di Marsilio Ficino e delle origini della cabala cristiana – distinta dalla qabbalah ebraica – prima di Pico: v. Guido BARTOLUCCI, *Un dibattito storiografico sulle fonti ebraiche di Marsilio Ficino e le rappresentazioni dell'ebraismo nel De christiana religione*, in «Annali di storia dell'esegesi» (2001), pp. 433-445; ID., *Per una fonte cabalistica del De christiana religione: Marsilio Ficino e il nome di Dio*, in «Accademia» 6 (2004), pp. 35-46; ID., *Il De christiana religione di Marsilio Ficino e le "prime traduzioni" di Flavio Mitridate*, in «Rinascimento» 46 (2006), n. 2, pp. 345-355; ID., *Marsilio Ficino, Yohanan Alemanno e la "scientia divinum nominum"*, in «Rinascimento» 11 (2009), pp. 137-163; ID., *Marsilio Ficino e le origini della cabala cristiana*, in Fabrizio LELLI (a cura di), *Giovanni Pico e la Cabbalà*, Firenze, Olschki, 2014, pp. 47-67.

¹¹²⁴ Hava TIROSH-ROTHSCHILD, *Between Worlds. The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, cit., pp. 3-4.

the relationship between the two religions remained unchanged: hostility and rivalry»¹¹²⁵.

Si pone qui dunque la questione, centrale per comprendere quelle zone d'ombra di una *renovatio antiquorum* ficiniana che si dichiara essere universale, ma che manifesta delle forti ambiguità nel suo rapporto con l'ebraismo, della polemica antiebraica nella seconda parte del *De christiana religione*, il primo testo pubblicato di Ficino, prima in volgare nel 1474 e poi in latino nel 1476, versione riedita con delle aggiunte nel 1484¹¹²⁶. Ovviamente la questione che emerge nel *De christiana religione* è complessa perché ciò che è in gioco è la prospettiva filosofica-teologica universalistica di Ficino, che anima tutta la prima parte del *De christiana religione* e le altre opere di Ficino, e il pericolo è che essa si riduca a una forma di apologetica cristiana, facendo appunto di quella prima parte del testo «una sorta di “praeparatio evangelica”, da risolvere nella suprema rivelazione del Dio incarnato»¹¹²⁷. Questo confermerebbe la prospettiva di Hava Tirosh-Rothschild o ancora di Arthur Lesley, secondo la quale pensatori ebrei, come Yehudah, vicino a quegli ambienti, potrebbero adottare un'ideologia come quella del rinnovamento degli antichi soltanto a loro volta in difesa dell'unicità della propria fede. È quindi necessario domandarsi, alla luce di questa giusta obiezione, in che misura l'antiebraismo di Ficino e di Pico sia dia e se possa costituire un elemento di inconciliabile

¹¹²⁵ *Ivi*, p. 4.

¹¹²⁶ Le aggiunte sono state parzialmente segnalate da Paul O. Kristeller: v. Marsilius FICINUS (Marsilio FICINO), *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis. Accedunt indices codicum, editionum, operum Ficini nec non documenta quaedam et testimonia ad eundem pertinentia*, edidit Paulus O. KRISTELLER, vol. I, Florentiae, Olschki, 1937, pp. 7-10. A mettere in luce invece un'aggiunta non segnalata da Kristeller di un secondo brano nella parte del *De christiana religione* dedicata alla polemica antiebraica è stato: Guido BARTOLUCCI, *Il De christiana religione di Marsilio Ficino e le “prime traduzioni” di Flavio Mitridate*, cit., pp. 346-347.

¹¹²⁷ Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., p. 46.

conflittualità per un filosofo di fede ebraica quale Yehudah adottare una visione universale della *renovatio antiquorum* e della possibilità stessa di una *deificatio hominis* che su questo stesso rinnovamento si fonda.

In merito alla sezione contro gli ebrei del *De Christiana religione*, Cesare Vasoli si è espresso descrivendo questa seconda parte dell'opera in questione quasi come un'altra opera rispetto all'argomentazione originale della prima parte, in cui fondamentalmente Ficino si richiama ai principi di naturalità e razionalità di ogni esperienza religiosa, ricordando le origini ebraiche di ogni sapienza, compresa quella greca, e in cui proclama di fatto una religione filosofica, fondata sulla teoria dell'esistenza di una *prisca theologia* e sul fondamento razionale e universale dell'amore per il divino, principi che Yehudah rielabora identici nella sua noetica e nella sua definizione di un *itinerarium in Deum*, come ho cercato di dimostrare nel corso di tutto questo capitolo. Più nello specifico, Vasoli ha individuato nella seconda sezione del *De christiana religione*, piuttosto che argomentazioni originali, il calco della polemica antiggiudaica della *Quaestiones disputatae contra Hebreos*, pubblicata nel 1477 e poi nel 1478, del francescano Niccolò di Lira (ca. 1270-1349) e dello *Scrutinium Scripturarum contra perfidiam Judaeorum*, pubblicato per la prima volta non più tardi del 1471 a Strasburgo e a Roma nello stesso anno¹¹²⁸, dell'ebreo convertito Paolo di Burgos (1351-1435), diventato vescovo di Burgos nel 1415. Ficino non solo ha ripreso da quelle opere, facilmente reperibili e consultabili, visto la loro vasta diffusione, i temi antiebraici più emblematici della controversistica antiebraica quali la pertinacia, l'attaccamento ai beni terreni e l'odio verso i cristiani come le cause dell'allontanamento dalla *vera religio* da parte

¹¹²⁸ Ulteriori pubblicazioni sono ancora a Strasburgo nel 1474 e nel 1475 a Mantova.

degli ebrei¹¹²⁹, ma «si è limitato a raccogliere, riassumere e compilare, senza aggiungere ai testi, se non raramente, qualche considerazione personale»¹¹³⁰.

Guido Bartolucci, a proposito dei capitoli in questione del *De christiana religione*, dal XXVII al XXXIV e del capitolo XXXVI, in relazione ai quali ha individuato una terza fonte controversistica oltre a quelle indicate da Vasoli, ossia *il Contra Iudeorum perfidiam et Talmuth Tractatus* di Girolamo di Santa Fé degli inizi del XV secolo¹¹³¹, sostiene che in realtà non si debbano considerare conflittuali i capitoli dedicati interamente alla polemica antiebraica con quella parte, la prima, tesa piuttosto al recupero e alla legittimazione della sapienza ebraica, il *vetus Talmud*, da intendersi come quella «tradizione ebraica antica, incorrotta e legittima». L'immagine del *vetus Talmud* è cioè l'idea dell'esistenza di una fonte esoterica precedente al cristianesimo, ma nella quale erano già contenuti oscuramente gli insegnamenti del Cristo stesso, introdotta dal convertito ebreo siciliano Flavio Mitridate¹¹³², collaboratore di Giovanni Pico, nel suo discorso, noto poi come *Sermo de Passione Domini*, tenuto di fronte a papa Sisto IV nel 1481. Per lo studioso infatti, Ficino ricorre a un tema sviluppato da Eusebio di Cesarea nella *Praeparatio evangelica* e nella *Historia ecclesiastica*, un modello che «permette al Ficino di combinare l'antigiudaismo classico, teso a denunciare l'ostinazione degli ebrei nel non riconoscere il vero messia, con fonti ebraiche interpretate come

¹¹²⁹ V. Cesare VASOLI, *Le fonti del De christiana religione di Ficino*, in «Rinascimento» 28 (1988), n. 2, pp. 135-233 e ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 113-219.

¹¹³⁰ V. Cesare VASOLI, *Le fonti del De christiana religione di Ficino*, cit., pp. 135-136.

¹¹³¹ Guido Bartolucci fa solo una breve annotazione in merito a questa scoperta in Guido BARTOLUCCI, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Torino, Paideia, 2017, p. 66, nota 2. Attendiamo ulteriori dettagli nell'edizione critica in preparazione del *De christiana religione* curata da Guido Bartolucci.

¹¹³² Su questo punto, v. Guido BARTOLUCCI, *Il De christiana religione di Marsilio Ficino e le "prime traduzioni" di Flavio Mitridate*, cit. Sulla possibilità che la concettualizzazione del *vetus Talmud* sia ripreso da fonti ebraiche, v. Moshe IDEL, *A note Concerning the Origins of Flavius Mitridates "Vetus Talmus"*, in «Immanuel» 13 (1981), pp. 64-67.

appartenenti ad un'antica sapienza conservatesi presso i primi patriarchi (fino a Mosè)¹¹³³. In altre parole, «il concetto di *vetus Talmud*, le interpretazioni qabbalistiche dei nomi di Dio o della trasmigrazione delle anime diventavano parte, per il Ficino, di quella antica teologia degli ebrei descritta da Eusebio, legittimando la possibilità di far convivere assunti tipici della controversistica anti giudaica e frammenti della tradizione mistica ebraica»¹¹³⁴.

L'analisi di Bartolucci è approfondita, ma possiamo ulteriormente indagare, a mio parere, il contesto nel quale si iscrive la seconda sezione dell'opera di Ficino per comprendere come possano effettivamente convivere istanze antiebraiche e la formulazione di un'ideologia, quale la *prisca theologia*, che si muove in una direzione nuova rispetto alle preoccupazioni teologiche medievali, cioè nella direzione di fondare una nuova religione filosofica o una rinnovata filosofia teologica. La seconda parte, dai capitoli dal XXVII al XXXIV e il capitolo XXXVI, va infatti a mio parere inserita, come riprende Vasoli citando lo studio di Gianfranco Fioravanti¹¹³⁵, in quella particolare fioritura di letteratura anti giudaica che caratterizza la produzione italiana del quindicesimo secolo soprattutto in due particolari regioni, non culturalmente marginali, il Veneto e la Toscana. Gianfranco Fioravanti osserva a tal proposito che a distinguere la polemica antiebraica del quindicesimo e sedicesimo secolo non è solo la proliferazione di scritti, ma soprattutto il tipo di autori che scrissero quelle stesse opere: in gran parte a comporre tale pamphlettistica tra il Quattro e il Cinquecento furono laici, giuristi, filosofi, umanisti o *doctores artium et medicinae*, laddove frati degli ordini

¹¹³³ Guido BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino e le origini della cabala cristiana*, cit., p. 67.

¹¹³⁴ *Ibid.*

¹¹³⁵ Gianfranco FIORAVANTI, *Polemiche anti giudaiche nell'Italia del Quattrocento: un tentativo di interpretazione globale*, in «Quaderni storici» 22 (1987), n. 1, pp. 19-37.

mendicanti o teologi e vescovi risultano invece i maggiori autori della controversistica antiebraica del quattordicesimo secolo. Soprattutto, ciò che cambia è che i testi nascono da un reale confronto con gli intellettuali ebrei del tempo, tanto in un senso positivo, quanto in un senso negativo. Infatti, la polemica, in gran parte ovviamente incentrata sulla negazione messianica del Cristo, si nutre ampiamente, come fa notare Fioravanti, di letteratura rabbinica e talmudica e in generale di letteratura ebraica post-biblica, per poi confutarla, appellandosi non di rado a dotti ebrei per lo studio di quella stessa materia giudaica, come nel caso del senese Paolo de' Rossi, filosofo, con Benjamin ben Joab da Montalcino, talmudista e qabbalista, o intrattenendo vere discussioni con i rabbini del tempo, come nel caso del vicentino Pietro Bruti, vescovo di Cattaro che rimanda, nel suo *Victoria contra Judeos*, tra i testi più duri e violenti nella condanna della fede ebraica, pubblicato nel 1489, a *disputationes* realmente verificatesi con due membri della comunità ebraica di Vicenza. Come scrive Fioravanti, dunque:

Il rapporto con la cultura e le credenze del giudaismo cessa così di essere monopolio dei «corpi speciali» dell'organizzazione ecclesiastica. Già ad un primo sguardo ancora esterno esso sembra articolarsi ed inserirsi in un più vasto orizzonte di vita culturale complessiva. Del resto, sempre mantenendoci entro coordinate di tipo sociologico-geografico, mi sembra significativo che gli autori di scritti controversistici si concentrino per buona parte in Toscana e nel Veneto, i due poli della vita intellettuale italiana del Quattrocento. Un'altra peculiarità di questo tipo di produzione merita di essere sottolineata: nessuno degli scritti del XIV secolo che sono stati menzionati tradisce, per quel che ho visto, un rapporto effettivo con Ebrei reali; i trattati del Quattrocento sono invece collegati in maniera più o meno intensa a contatti, scambi, scontri con

*avversari e partners che non vivono solo nei libri, ma sono anche, per dir così, vicini di casa*¹¹³⁶.

In generale, Fioravanti inserisce le dispute da cui nascono testi di controversistica esegetico-dialettica all'interno di un panorama molto più ampio, quello di gusto quattro e cinquecentesco dei dibattiti e confronti, che dalle aule universitarie si spostano nelle corti e in luoghi pubblici, dove accorre un pubblico non necessariamente ed esclusivamente accademico: «partendo dai pulpiti e dalle aule universitarie, conquistano le corti e spesso debordano nelle vie e nelle piazze»¹¹³⁷. Nello specifico, è proprio questo elemento, il sottrarsi al controllo e al magistero delle classi ecclesiastiche della disputa e in particolare delle dispute teologiche, così come delle polemiche antiebraiche o più in generale del rapporto con la cultura ebraica, a costituire un punto di rottura col passato, fondamentale per comprendere la seconda sezione del *De christiana religione* di Ficino.

Infatti, per tornare al *De christiana religione* di Marsilio Ficino, la sua seconda parte deve essere letta attraverso il filtro di questa produzione letteraria che si svincola dal controllo magisteriale. Come infatti aveva già notato Cesare Vasoli, il *De christiana religione*, proprio nella sua interezza – e lo stesso potremo dire più in generale del programma di riforma teologico-filosofica di Ficino, quella *renovatio antiquorum*, di cui la ripresa delle mitologie pagane di Yehudah rappresenta una continuazione –, si pone nell'ottica di togliere al magistero teologico il controllo su quella sapienza eterna, di cui la stessa religione cristiana, nella sua forma più essenziale e originaria, è espressione, per trasferirla a tutti

¹¹³⁶ *Ivi*, pp. 20-21.

¹¹³⁷ *Ivi*, p. 27.

coloro che sono desiderosi di perseguire le *vera religio*, quella *veritas* universale che permette all'uomo di ristabilirsi nel divino. In realtà, quegli stessi capitoli che rientrano nella classica polemica antiebraica del Quattrocento e che sono per i temi contrastanti rispetto alla prima parte dell'opera ficiniana, rispondono al genere "laico" delle dispute del periodo, esattamente come quella prima parte che ha «uno scopo differente da quello più apparente, e, cioè, stimolare una discussione complessa e più vasta su temi teologici tra i più importanti che appassionano un pubblico ben più largo di uomini di cultura [...]»¹¹³⁸. D'altra parte, è necessario anche osservare, seguendo Vasoli, che in questa prospettiva, cioè nell'intento di Ficino di tracciare quella via che riconduca alla vera religione, che evidenzia cioè l'universalità e la naturalità dell'atto religioso, restituendo alla religione stessa quindi «il suo carattere di "dote universale" di tutti gli uomini unendola ad una filosofia», fondandola cioè su quelle *auctoritas* che esulano da un solo credo religioso, ma che si collocano piuttosto su una lunga catena di sapienti, di filosofi teologi, appartenenti a diverse ere e a diversi luoghi, a diversi credi e a diverse lingue, il *De christiana religione*, persino in quei capitoli dal XXVII in poi, diventa il manifesto programmatico di una concezione delle fedi non istituzionale, ma rinnovata, unitaria e universale per la quale e seguendo la quale, con coscienza nuova, con spirito speculativo, ogni forma rituale, cerimoniale, legalistica, istituzionale o magisteriale deve venir rifiutata. Essa deve attuare piuttosto, in virtù dell'amore conoscitivo o della conoscenza amorosa di ogni singolo verso il divino, quel mondo dello spirito in cui la natura umana si rinnova deificandosi, riappropriandosi del vero sé, tornando cioè alla propria origine divina. Quindi, in

¹¹³⁸ V. Cesare VASOLI, *Le fonti del De christiana religione di Ficino*, cit., p. 136.

questo senso si può affermare che non esiste contraddittorietà di fondo, da questa prospettiva, tra i capitoli della seconda sezione del *De christiana religione*, dal XXVII in poi, un compendio di discussioni apologetiche e controversistiche dai toni inquietantemente militanti che si conclude in una finale ammissione della superiorità del cristianesimo, e quelli della prima parte, in cui è elogiata ed è posta la primarietà dell'antica sapienza mosaica, naturale ed eterna e profetica perciò universale rispetto a quella stessa sapienza greca, filosofica, neoplatonica, e in cui sviluppa il cosiddetto tema dei *furta Graecorum*, che appare così ben lungi dall'essere soltanto un elemento di apologetica ebraica, come spiegherò meglio nel prossimo e ultimo paragrafo. Ancora nel capitolo XIV, distinguendo i precetti di Mosè, Ficino afferma la corrispondenza dei dieci comandamenti e di altri precetti morali, che su essi si fondano, con le leggi di natura:

Principali precepti di Moyse son quegli e' quali nell'ordine di X si contengono. Son dati da Dio senza mezo in tavole di pietra a tutto 'l popolo. Poi come perpetui chiusi nell'archa del testamento in sancta sanctorum. Gli altri son più minuti. Sondati per Moyse dal lui scripti in carte. Posti fuori di sancto sanctorum. Intra questo alcuni semplicemente sono morali. Et perché inmitono le leggi della natura quasi come principali sono sempiterni. Alcuni a giuditii s'appartengono. E' quali posti nello arbitrio del equità variare si possono secondo che l'uso delle cose richiede¹¹³⁹.

Al contempo però, è evidente che «è ancor meno lecito che coloro ai quali è attribuito il nome “cristiani” ignorino la propria libertà spirituale e che non comprendano che quelle premesse evangeliche annunziano quel ritorno alla propria

¹¹³⁹ [Marsilio FICINO], *Libro di Marsilio Ficino Fiorentino Della Christina Religione*, [Firenze], [Niccolò di Lorenzo], [1474], [cc. 105r-v].

origine divina, perseguibile da ciascuno per virtù di conoscenza e di amore»¹¹⁴⁰, desistendo dall'incamminarsi nel percorso di *deificatio* e non riconoscendo quell'essenziale identità originaria tra fede e ragione, tra *pietas* e *sapientia*, che permette di confessare la validità teologica di quella sapienza antica, ebraica e pagana, esoterica e filosofica. Una sorta di finalismo partecipativo al divino diventa dunque il cuore della *religio* rinnovata di Ficino, cioè «l'ascesa conoscitiva che innalza la mente alla contemplazione dell'Uno e l'atto di amore che rende capace di estendersi “ad latitudinem divinae bonitatis immensam”»¹¹⁴¹, al di là del rito e del culto esteriore. In questo contesto dunque, la fede nella parola evangelica, nell'annuncio profetico della venuta del Cristo-Verbo, della sua incarnazione nella natura umana, della sua predicazione evangelica, e del suo ricongiungersi a Dio – l'attualizzazione della possibilità di ogni natura umana di farsi divina –, e la stessa rappresentazione di un cristianesimo puro ed essenziale come avvento del mondo dello spirito diventano immagini significative di quella spiritualizzazione dello stesso credo cristiano in Ficino. Una spiritualizzazione che fa della rivelazione evangelica un credo fondato su un *lumen* razionale e naturale che desidera il ricongiungersi al divino, e che acquisisce caratteri mistici, gnostici e teurgici in virtù della sua convergenza con le altre tradizioni sapienziali, immagini anche esse, esattamente come il cristianesimo rinnovato in chiave neoplatonica di Ficino, di una sapienza eterna e universale in grado di indicare a ogni uomo la strada a Dio. Come ha ben affermato Vasoli più volte:

¹¹⁴⁰ Cesare VASOLI, *Le fonti del De christiana religione di Ficino*, cit., p. 141.

¹¹⁴¹ Cesare VASOLI, *Marsilio Ficino e la sua renovatio*, in Sebastiano GENTILE e Stéphane TOUSSAINT (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, cit., p. 18.

Una “religio”, insomma, che, pur affermando la sua fede nella “rivelazione” evangelica, ne propone una interpretazione “spiritualistica”, ne accentua la convergenza “esoterica” con tutte le massime espressioni dell’“aeterna sapientia”, ne esalta il carattere di unione “amoroso” con la Monade eterna, quando addirittura non sembra accennare al prossimo avvento di una nuova “palingenesi” che riconurrà uomini e cose alla “perfezione della loro origine”¹¹⁴².

In merito alle due redazioni, i proemi delle due versioni, quella volgare e quella latina, pur essendo differenti, presentano dei punti fondamentali del programma di *renovatio* ficiniano, confermando l'intento di realizzare una religione filosofica universale, perfettamente aderente con la prima parte dell'opera. L'edizione volgare è indirizzata sia a Bernardo del Nero, uomo politico fiorentino, lo stesso destinatario del più tardo *De raptu Pauli*, che ad Antonio di Tuccio Manetti, letterato fiorentino non edotto in latino con interessi matematici e astronomici, destinatario della versione volgare manoscritta del *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, cioè *El libro dell'Amore*¹¹⁴³, e della traduzione volgare del *De Monarchia* di Dante. La versione latina è invece indirizzata a Lorenzo il Magnifico. Il proemio volgare è incentrato sull'idea della unicità umana per il suo naturale afflato verso Dio, motivo per cui il culto del divino è detto essere connaturato alla natura umana stessa e quindi, per questo, è universale – *topos* apologetico classico quello della naturalità del sentimento religioso. Il proemio latino invece si concentra

¹¹⁴² Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., p. 47. Similmente Cesare VASOLI, *Marsilio Ficino e la sua renovatio*, pp. 12-13 e Id., *Ficino e la religione*, in Stéphane TOUSSAINT, (a cura di), *Il pensiero di Marsilio Ficino*, cit., p. 90.

¹¹⁴³ Il titolo nell'edizione stampata a Firenze da Neri Dortellata del 1544, la prima edizione a stampa dell'opera volgare, è *Sopra lo Amore o ver' Convito di Platone*. Per lo studio del testo volgare e delle sue edizioni, v. Sandra NICCOLI, *Introduzione*, in Marsilio FICINO, *El libro dell'Amore*, a cura di Sandra NICCOLI, Firenze, Olschki, 1987, pp. VII-LX. Per approfondimenti, v. anche Sebastiano GENTILE, *Commentarium in Convivium e amore / El libro dell'Amore di Marsilio Ficino*, in Alberto ASOR ROSA (a cura di), *Letteratura italiana, Le Opere*, vol. 1 *Dalle origini al Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 743-767.

sull'idea programmatica e riformistica della necessità di ritrovare quell'originaria unione tra *pietas* e *sapientia*, tra religione e filosofia, restituendo ai filosofi, come nel passato presso gli Ebrei e gli Egizi, l'autorità di discutere delle cose divine: «l'appello alle dottrine dei *prisci theologi* intende rivendicare il pieno diritto delle “res divinae” per quei filosofi che [...] erano pure “sacerdoti”, indagatori delle “causae rerum”, ma anche ordinatori del culto attribuito all'unica e assoluta “Causa prima”»¹¹⁴⁴.

D'altra parte, è anche necessario notare che la seconda parte del *De christiana religione* mantiene ad ogni modo una sorta di autonomia rispetto alle pagine precedenti, poggiandosi su autorità scritturali e su una letteratura controversistica e apologetica che, considerata la sua diffusione, era nota al lettore, ben diversamente da quelli fonti, i *prisci theologi*, a cui Ficino rimanda nella prima sezione. Si ricordi anche l'occasione della stesura del testo: si tratta della prima opera stampata di Ficino, scritta – in realtà prima nella sua versione latina – e stampata in occasione della sua ordinazione sacerdotale che avvenne il 18 dicembre 1473.

Non diversamente da quanto finora è stato detto su Ficino, si potrebbe affermare delle opere di Giovanni Pico. Non mancano certo nei testi del conte di Concordia argomentazioni problematiche dai toni fortemente antiebraici. La polemica pichiana è ancora una volta incentrata sulla questione del rifiuto della fede ebraica della figura messianica del Cristo e fa, come in Ficino e nella letteratura controversistica del tempo, di quelle fonti profetiche dell'ebraismo una conferma dell'avvento del mondo dello spirito e della mediazione cosmica del Cristo Logos incarnato. Ciò è valso a Pico la critica di utilizzare le fonti ebraiche, ivi compresa

¹¹⁴⁴ Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., p. 41.

la legittimazione della tradizione qabbalistica, in chiave di apologetica cristiana, anche perché Pico, come, in seguito, altri cabalisti cristiani, dettero interpretazioni in chiave cristologica delle *sefirot* o del Tetragramma divino o dei 32 cammini della Sapienza e delle 50 Porte dell'Intelligenza. Come scrive, ad esempio, Myriam Jacquemier, la quale però intende tracciare piuttosto una linea di continuità tra Ficino, Yehudah e la tradizione cabalistica cristiana, «dans la kabbale chrétienne, le Christ est “au cœur” de la créature, sur l’axe de l’arbre séphirotique, associé à la Séphiroth Tipheret “entre” l’amour et la justice»¹¹⁴⁵.

Inoltre, bisogna ricordare, come sottolinea correttamente Kochu von Stuckrad¹¹⁴⁶, che sarebbe scorretto applicare alla polemica antiebraica di Pico, così come a quella di Ficino, una connotazione antisemita propria delle categorie moderne. Certamente è assolutamente chiaro che, per riprendere Allison Coudert, è impossibile negare che la linea di demarcazione tra l'antiebraismo, che si fonda su una polemica religiosa, razionale e non personale, e l'antisemitismo, che invece si basa sul presupposto concettuale di una definizione di razza, elemento che chiaramente già emerge nella guerra della inquisizione Spagnola contro gli ebrei nel Quattrocento, «is virtually impossible to maintain in the medieval and early modern periods»¹¹⁴⁷ e che anzi proprio «antisemitism is and always has been a potential aspect of

¹¹⁴⁵ Myriam JACQUEMIER, *I Dialoghi d'amore de Léon Hèbreu*, in Frank GREINER et Jean-Claude TERNAUX (éds.), *La politesse amoureuse de Marsile Ficin a Madeleine de Scudery : idées, codes, representations*, Actes du colloque international (17-19 novembre 1999, Reims), in «Franco Italica» 15-16 (1999), p. 41.

¹¹⁴⁶ Kochu VON STUCKRAD, *Christian Kabbalah and Anti-Jewish Polemics: Pico in Context*, in Olav HAMMER and Kochu VON STUCKRAD, *Polemical Encounters Esoteric Discourse and Its Others*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 3-23.

¹¹⁴⁷ Allison P. COUDERT, *Seventeenth-century Christian Hebraists: Philosemites or Antisemites?*, in ID., Sarah HUTTON, Richard H. POPKIN, Gordon M. WEINER, *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century: A Celebration of the Library of Narcissus Marsh*, Dordrecht, Kluwer, 1999, p. 44.

Christianity from its inception»¹¹⁴⁸. Questo risulta particolarmente evidente, a mio parere, proprio nella Spagna del quindicesimo secolo, dove all'elemento religioso, cioè alla questione del credo ebraico e del rifiuto del Cristo-Messia, emerge la componente irrazionale, razziale, quella del mito della *limpieza de sangre*, che anima un odio fondamentalista, incitato dall'Inquisizione spagnola di Tomás de Torquemada, nei confronti delle comunità ebraiche, ma soprattutto contro le comunità di quei nuovi cristiani convertitesisi dall'ebraismo, spregevolmente chiamati *conversos*¹¹⁴⁹. Tuttavia, è necessario a sua volta sottolineare, come afferma von Stuckrad, che sarebbe scorretto applicare le categorie che connotano l'antisemitismo del ventesimo secolo al contesto della produzione intellettuale della prima modernità, a cui appartengono le posizioni antiebraiche di intellettuali laici quali Ficino e Pico, che risultano parte di una polemica e di una contro-polemica intellettuale, «a dynamic network of conflicting ideologies», in cui si scontrano e si incontrano due identità diverse, una minoritaria e l'altra certamente maggioritaria. Naturalmente, quell'incontro-scontro, che è sul piano intellettuale un «ongoing debate, with mutual references and influences», ha gettato le basi ideologiche per una ostilità spesso violenta e brutale non solo sul piano politico-sociale nei confronti delle ebraiche da parte delle comunità cristiane, che, hanno prodotto leggi e norme esclusive, elitiste, pregiudizievoli e discriminatorie – nonché vere e proprie

¹¹⁴⁸ *Ibid.*

¹¹⁴⁹ Cfr. *supra*, capitolo I.

aggressioni e violenze (si ricordi ad esempio quello che avvenne nel regno di Napoli con la discesa di Carlo VIII¹¹⁵⁰)–, ma talvolta anche su quello stesso piano culturale, come nel caso della controversia di Pietro Bruti, vescovo di Cattaro.

III.12. Il fondamento teoretico dei Dialoghi d'amore: la prisca theologia di Marsilio Ficino e la questione dei furta Graecorum

È evidente dunque, a conclusione di questo capitolo, che l'operazione di rinnovamento dei *Dialoghi* investa tanto la teologia poetica degli antichi, quanto la legittimazione della filosofia platonica e dei suoi miti, di cui nei paragrafi precedenti ho cercato di mostrare le diverse interpretazioni che Yehudah fornisce in linea con il circolo neoplatonico fiorentino e con la progettazione di una nuova filosofia teologica o mistica in grado di illustrare ad ogni uomo la coincidenza tra le varie tradizioni di sapere in un'unica sapienza universale, che insegna all'uomo il retto cammino di ritorno verso il divino. Si presenta quindi, in conclusione, il problema di comprendere come venga rinnovato il rapporto tra fede e ragione da parte di Yehudah, considerando questa volta la prospettiva del rapporto con la tradizione greco-latina dalla prospettiva ebraica.

In generale, per quanto riguarda il rapporto tra filosofia e credo ebraico, la questione era ancora problematica nella Spagna di metà del XV da cui il giovane Yehudah proveniva: i maggiori filosofi ebrei della generazione precedente a quella dell'autore dei *Dialoghi*, pur rifiutando di identificare la *ḥokhmah zarah* con la filosofia greca, presero lo studio di questa – di fatto di quell'aristotelismo mediato da Maimonide e da Averroè – dall'interdizione talmudica ai giovani di

¹¹⁵⁰ Cfr. *supra*, capitolo I.

dedicarsi a essa, rifiutando la sua componente mitologica contraria alla Legge e rimuovendo quindi necessariamente Platone. Questo non significa certo che la filosofia platonica o, piuttosto neoplatonica, sia assente nel panorama della tradizione ebraica prima dell'intervento di Yehudah, perché come sottolinea Herbert Davidson, considerato il filtro della filosofia araba nella formazione di quella ebraica, «Medieval Islamic Aristotelianism usually is less, rather than more pure, inasmuch as it usually contains a strong Neoplatonic mixture»¹¹⁵¹. Certamente si assiste a una celebrazione della figura di Aristotele, che diventa la rappresentazione stessa, il simbolo, in seno alla cultura ebraica, della filosofia. In realtà, Mauro Zonta osserva che la «esaltazione della figura di Aristotele, che nel mondo ebraico medievale era visto dai più come il solo rappresentante della grecità, si spinge fino a tentarne un completo assorbimento culturale»¹¹⁵². Nasce così il mito dell'*Aristoteles Hebraicus*, del quale circolava una preghiera apocrifia, con la quale il filosofo greco ritraeva la sua filosofia. Questa leggenda sopravvisse anche nel sedicesimo secolo, quando il talmudista italiano Gedalya ben Yahya ben Joseph, la cui persona è identificata anche con il traduttore della versione spagnola dei *Dialoghi* del 1568¹¹⁵³, riporta la leggenda nel suo *Sefer Shalshet ha-qabbalah (Il libro della catena della tradizione)*. Già prima circolavano notizie e miti della conversione di Aristotele, ad esempio sostenuta da Yosef Ibn Shev Tov († 1480), se non addirittura, storie della prova che il filosofo greco fosse in realtà ebreo, come riporta il filosofo sefardita del XV secolo Abraham Bibago († dopo 1489), figura

¹¹⁵¹ Herbert DAVIDSON, *Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century*, in Bernard D. COOPERMAN (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983, p. 108.

¹¹⁵² Mauro ZONTA, "Sapienza straniera": la cultura greca nella tradizione ebraica, cit., p. 697.

¹¹⁵³ [LEONE EBREO], *Los Dialogos de amor de Mestre Leon Abarbanel Medico y Filosofo excelente. De nuevo traduzidos en lengua castellana, y deregidos a la Maiestad del Rey Filippo*, cit.

di spicco nella Spagna del XV secolo soprattutto per la posizione apologetica e la capacità di confronto con le fonti latine cristiane¹¹⁵⁴.

Come osserva ancora Zonta, il mito dell'ebraicità o della conversione di Aristotele è un corollario del mito dei cosiddetti *furta Graecorum*, a cui ho brevemente già accennato, l'idea cioè che la scienza greca, da intendersi nel suo senso più ampio, fosse in realtà originariamente già stata formulata in alcuni testi dal re Salomone, sottratti da Alessandro Magno durante le sue conquiste e donati al filosofo di Stagira, che se ne sarebbe ampiamente servito per i suoi scritti di metafisica e di fisica distruggendoli per nascondere la propria fonte. Questo stesso racconto a sua volta «circolava nel mondo persiano all'epoca dei Sasanidi»¹¹⁵⁵ circa il furto alessandrino degli antichi scritti di Zoroastro. Questo paradigma in ultima analisi, alla luce anche della sua diffusione presso altre culture oltre quella ebraica, dimostra il tentativo di adattamento a una cultura estranea e *altra* ma maggioritaria, come fu quella greca nel periodo tardoantico, attraverso un dispositivo di assimilazione che prevedeva la riduzione di alcuni aspetti di quella cultura *altra* alla propria identità religiosa e culturale. Il fenomeno portò a una canonizzazione degli scritti aristotelici, prima mediati dalla cultura araba, *altra* cultura rispetto alla quale l'ebraica fu minoritaria in molte zone del bacino mediterraneo per secoli, e in particolare da Averroè e poi, più tardi, verso il Trecento, dai latini, quali Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, fino alla elaborazione, fortemente influenzata anche dalle nuove correnti umanistiche, di vere e proprie traduzioni integrali in ebraico di tutto l'apparato aristotelico.

¹¹⁵⁴ La sua opera più importante, *Derech emunah (Via di fede)*, verrà pubblicata a Costantinopoli nel 1521.

¹¹⁵⁵ Mauro ZONTA, "Sapienza straniera": la cultura greca nella tradizione ebraica, cit., p. 698.

In particolare, in Italia gli ebrei italiani o coloro che vi giunsero, soprattutto a seguito dall'esilio da Sefarad (1492), partecipando della cultura umanistica e scoprendo quella, di conseguenza, della classicità greca e latina, «fecero ulteriormente luce sulla narrazione dell'antichità ebraica pre-esilica. Grazie a queste nuove testimonianze, essi si sentirono giustificati nel riportare le discipline che appartenevano all'antica sapienza traendole dagli insegnamenti degli italiani contemporanei»¹¹⁵⁶. In relazione al rapporto che la cultura ebraica intrattenne con quella cristiana e al problema del prestito vicendevole di contenuti e concetti, Robert Bonfil offre un'approfondita analisi discutendo precipuamente del contesto intellettuale italiano ebraico dei secoli quindicesimo e sedicesimo. Lo studioso parla nello specifico in termini di neutralità e di assolutismo culturale. In altre parole, gli intellettuali ebrei importarono metodologie e temi dalla letteratura, dalla filosofia, dalla storia o dal teatro di tradizione cristiana, quando questo materiale si presentava neutrale rispetto all'impatto che poteva esercitare sulla cultura ebraica e quindi sulla loro stessa identità religiosa, evidenziando come la traslazione di elementi estranei al contesto ebraico venisse necessariamente filtrata o mediata in un processo di selezione mirata «al fine di rafforzare la percezione dell'identità culturale ebraica in rapporto a quella dei vicini. È in questo contesto che si procedeva alla ristrutturazione dell'Alterità religiosa ebraica in seguito alla riflessione sull'Alterità cristiana [...]»¹¹⁵⁷. La cultura *altra* poteva quindi essere percepita, accettata e legittimata nei termini di un “assolutismo culturale”, come

¹¹⁵⁶ Arthur LESLEY, *Il richiamo agli “antichi” nella cultura ebraica fra Quattro e Cinquecento*, cit., p. 393.

¹¹⁵⁷ Robert Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, trad. it. di Massimo ACANFORA TORREFRANCA, Firenze, Sansoni Editore, 1991, p. 140.

scrive di Bonfil¹¹⁵⁸, ponendo cioè al servizio della costruzione e del rafforzamento della propria individualità e identità culturale e religiosa gli elementi dell'*altro* a sé estranei, ma privi di ogni minaccia di destituzione della propria superiorità. Ciò che può dunque essere interpretato come un'emulazione di canoni e paradigmi culturali cristiani è piuttosto da interpretare come una partecipazione attiva e più o meno polemica e oppositiva nei confronti di un'identità *altra*, attraverso il confronto con la quale soltanto è possibile definirsi come una identità:

Ne conseguiva che per gli ebrei convinti della validità scientifica di taluni contenuti della cultura generale, non v'era nulla di più naturale che porre questi contenuti al servizio di una affermazione di superiorità della propria identità cultural. Lo sforzo dei letterati ebrei del Rinascimento italiano fu dunque teso a 'giudaizzare' tutto ciò che sembrava degno d'essere presentanti all'interno di un contesto ebraico¹¹⁵⁹.

All'interno di questo orizzonte si rende dunque necessario per Bonfil rileggere tutti i prestiti che i letterati ebrei presero dalle fonti cristiani, da Tommaso d'Aquino alla retorica umanistica di Cicerone e Quintiliano, che perfettamente vennero integrati nella cultura ebraica, sostenendo che tali modelli e concetti già erano padroneggiati dagli antichi ebrei, «che padroneggiavano di già tutte le scienze e furono gli altri popoli ad appropriarsene in seguitosi»¹¹⁶⁰, secondo quello schema noto, come si è visto, come il mito dei *furta Graecorum*. Tuttavia, è d'uopo sottolineare che l'adozione di norme e forme dall'esterno non deve essere letto come una assimilazione di questi medesimi elementi in vista della costituzione polemica di un'identità ebraica *separata ed estranea*, pur integrandone alcuni contenuti, rispetto

¹¹⁵⁸ V. *ibid.*

¹¹⁵⁹ *Ibid.*

¹¹⁶⁰ *Ivi*, p. 143.

al “fenomeno” rinascimentale. In questo senso infatti, come già suggerisce con chiarezza Bonfil, ci si limiterebbe a percepire, come invece afferma ancora Tirosh-Rothschild, l’umanesimo rinascimentale come «a thoroughly Christian phenomenon»¹¹⁶¹. Il problema che dunque si solleva nel comprendere le relazioni intellettuali ebraico-cristiane nei secoli quindicesimo e sedicesimo in Italia – e soprattutto le questioni di una *renovatio antiquorum* e di una *deificatio hominis* universale nei *Dialoghi d’amore* – è, a mio parere, quello di continuare a parlare soltanto nei termini o di un contributo esterno al Rinascimento da parte degli intellettuali di fede ebraica o di un Rinascimento ebraico *altro* dal “Rinascimento *tout court*”.

A tal proposito, Alessandro Guetta affronta la questione di quella storiografia ebraica tesa a ridimensionare la portata del Rinascimento nella cultura ebraica del tempo ridelineandone i contorni all’interno di una élite di intellettuali, che «n’impliquant pas de réels changements, encore moins des changements brusques et revendiqués, dans la vision du monde et les comportements de la grande majorité des gens»¹¹⁶², e mettendo in risalto l’imposizione di un termine coniato per un altro gruppo culturale. L’assenza infatti ad oggi di un termine in lingua ebraica per chiamare il Rinascimento e il ricorso piuttosto alla traslitterazione in caratteri ebraici di un «mot importé, transcrit phonétiquement *Renesans*»¹¹⁶³ – diversamente da quello che accadde per l’Illuminismo, fenomeno che si diffuse tra gli intellettuali ebrei dell’Europa dell’Est tra i secoli diciottesimo e diciannovesimo e per il quale la lingua ebraica ha coniato il nome *Haskalah* (*cultura*) – è quindi inteso, osserva

¹¹⁶¹ Hava TIROSH-ROTHSHILD, *Between Worlds. The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, cit., p. 4.

¹¹⁶² Alessandro GUETTA, *Les Juifs d’Italie à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 16.

¹¹⁶³ *Ibid.*

Guetta, a supporto di questa stessa impostazione storiografica. Lo studioso fa tuttavia notare come l'apertura alla cultura dominante da parte degli ebrei ashkenaziti nei secoli successivi all'erompere dell'Illuminismo non differisca in alcun modo in realtà da «ce que la culture juive italienne avaint déjà fai tau moins deux siècles plus tôt»¹¹⁶⁴. Per lo studioso si tratta a tutti gli effetti di un processo di integrazione da parte delle comunità ebraiche del Rinascimento di modelli, metodi e fonti prodotti dalla cultura cristiana, dalla filologia alla filosofia, dal teatro alla retorica, dalla storia all'idea di un recupero degli antichi, al fine di «éviter à la fois le “décrochage” avec les instances les plus avancées du mond non juif et la perte de leurs références identitaires»¹¹⁶⁵.

Ritengo tuttavia che in questa prospettiva si ponga ancora lo spettro del pericolo di impostare il problema nei termini dell'esistenza di un Rinascimento ebraico, così come nel caso di un Illuminismo ebraico, l'*Haskalah*, che si definisca soltanto come una integrazione di elementi esterni nell'identità culturale ebraica o che si spieghi come una partecipazione a una mentalità esterna, la cultura appunto rinascimentale cristiana. Il pericolo è infatti che la cultura cristiana del tempo, se intesa ancora come quella cultura che elaborò essa stessa nuove idee e nuovi concetti, vada a definirsi, rispetto a un'*altra* cultura che la imita, quella ebraica, come la cultura rinascimentale *tout court*. Credo che sia necessario superare l'immagine di un Rinascimento ebraico o di una contribuzione al Rinascimento da parte degli intellettuali ebrei, quali, per prendere ad esempio soltanto pochissimi e noti nomi, Yoḥanan Alemanno, Elia del Medigo, David Messer Leon o lo stesso Yehudah

¹¹⁶⁴ *Ivi*, p. 17.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*

Abarbanel, come se si trattasse un contributo di una cultura esterna rispetto a un'altra. Come infatti scrive Robert Bonfil:

Perché interpretare questo genere di partecipazione alla mentalità [...] dell'epoca come pura e semplice assimilazione? Perché non vedervi invece il modo nel quale gli ebrei furono semplicemente uomini del proprio tempo? Ancora, perché dire che gli ebrei furono influenzati dal Rinascimento mentre Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Cosimo de' Medici ne furono rappresentati tipici? Perché non dire piuttosto che Messer Leon, Elia del Medigo, Jochannàn Alemanno furono uomini del Rinascimento precisamente come i loro contemporanei cristiani¹¹⁶⁶?

Se infatti rimane essenziale considerare le relazioni ebraico-cristiane, soprattutto a un livello storico e politico-sociale, nei termini di un'opposizione tra una cultura dominante e una cultura minoritaria, dall'altro bisogna riconoscere che gli intellettuali ebrei in Italia tra il quindicesimo e il sedicesimo secolo furono *attori attivi* rispetto a un fenomeno culturale generale che investì diversi campi del sapere nel quale si incontrarono e si scontrarono due identità religiose diverse, quella ebraica e quella cristiana appunto.

Particolarmente rilevante in questa prospettiva risulta dunque l'esempio fornitoci da Yehudah, in considerazione propriamente della ripresa della narrazione poetica mitologica degli antichi, tramite la fonte di Boccaccio, e soprattutto della sua legittimazione, attraverso la costruzione di una teologia poetica di ispirazione pichiana, fondata cioè sulla concettualizzazione dell'appartenenza e della convergenza di tradizioni di sapere differenti a un medesimo discorso sapienziale, quello che conduce, in termini intellettivi, alla *deificatio hominis*. In questa

¹¹⁶⁶ *Ivi*, p. 146.

prospettiva dunque, la produzione filosofica di Yehudah, sia nel contenuto che nella forma – la scelta del dialogo e la lingua di composizione –, può, come scrive ancora Robert Bonfil in relazione alla produzione ebraica del tempo, «fungere da cartina al tornasole per identificare tra le componenti di questa mentalità quelle di carattere più universale e quelle invece che, proprio perché specifiche dell'Alterità cristiana, furono rigettate da coloro che procedevano ad una particolare definizione dell'identità culturale ebraica»¹¹⁶⁷.

Interessante a tal proposito, è un'opposta prospettiva, quella di Herbert Davidson, che sostiene che la filosofia proposta da Yehudah sia in perfetta continuità con quel pensiero ebraico medievale che, attraverso gli autori arabi, ben presenti nella narrazione dialogica dei *Dialoghi*, come messo in luce da Shlomo Pines¹¹⁶⁸, presentava un aristotelismo neoplatonizzato. Davidson infatti afferma che di fatto il «Neoplatonic scheme was known to Leone from the medieval Jewish Neoplatonists, but he does add a non-medieval feature when he attaches Platon's name to it»¹¹⁶⁹. Il problema dunque è se si possa ridurre la questione del platonismo di Yehudah a solo un nome che contorna in realtà una sostanza filosofica precipuamente di matrice arabo-ebraica. L'analisi condotta nei paragrafi precedenti su due elementi, cioè il problema dell'intelletto e della sua relazione con la volontà nella noetica e psicologia dei *Dialoghi d'amore* e la definizione di amore e bellezza sulla base di quella stessa gnoseologia, risulta qui rilevante, unitamente al discorso circa la legittimità teologica della mitologia pagana. Pur senza mettere in dubbio il

¹¹⁶⁷ Ivi, p. 146.

¹¹⁶⁸ V. Shlomo PINES, *Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines*, in Bernard D. COOPERMAN (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, cit., pp. 365-398

¹¹⁶⁹ Herbert DAVIDSON, *Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century*, cit., p.108.

retrotterra culturale ebraico, messo in risalto anche dall'appartenenza alla fede ebraica di entrambi i due personaggi dei *Dialoghi*, Yehudah manipola quegli stessi contenuti – esattamente come Ficino, Pico e Cattani rielaboravano il contenuto dell'aristotelismo scolastico latino – alla luce di una nuova prospettiva, in cui il raggiungimento del divino diventa il fondamento teoretica di una cosmologia discensionale dal sapore averroistico dei *Dialoghi d'amore*, fonte citata esplicitamente dallo stesso Yehudah, e di una noetica ascensionale.

La stessa legittimazione in particolare teologica del racconto mitologico degli antichi poeti, che è elevato a teologia poetica, nonostante sia un'operazione estranea al mondo ebraico, può essere compresa attraverso questa stessa lente, piuttosto che venire ignorata come è avvenuto nella maggior parte degli studi sui *Dialoghi d'amore* che hanno cercato di giustificare soltanto la reintroduzione della filosofia di Platone da parte di Yehudah in una tradizione di pensiero ebraico. La componente mitologica dunque, non essendo rifiutata da Yehudah, assume nei *Dialoghi* quel carattere universale che non può minare la religione ebraica, quanto piuttosto rafforzarla e rinnovarla. Infatti, laddove interviene una spiegazione del mito, essa rimanda all'idea di una stratificazione di sensi del mito stesso e all'affermazione dell'esistenza di una sapienza prima e universale che lo stesso racconto mitologico, a parità di quello biblico, anch'esso racchiuso sotto scorze o velami, trasmette allegoricamente, velatamente. Ciò dimostra la coincidenza non solo tra mitologie pagane e teologia biblica, ma anche e soprattutto tra queste e un sapere universale ed eterno. In questo Yehudah segue le orme di Marsilio Ficino, Francesco Cattani e di Giovanni Pico. Emerge dunque la volontà di Yehudah di confrontarsi con questi stessi intellettuali, definendo la propria identità filosofica,

ma soprattutto plasmando, a pari loro, quel rinascimento neoplatonico di inizio sedicesimo secolo che si connota per due principali elementi, un progetto di *renovatio antiquorum* e la concettualizzazione di un rinnovato uomo metafisico che ritorni al divino tramite un percorso erotico-conoscitivo, che trova la sua legittimazione proprio nel rinnovamento degli antichi.

Se infatti valutiamo le dinamiche di trasformazione che si attuarono nell'incontro tra gruppi culturali diversi, possiamo osservare, come suggerisce acutamente Roberti Bonfil, che «la cultura degli ebrei e dei cristiani si rivelano indipendenti e affini e in tale prospettiva dobbiamo valutare l'immedesimazione degli ebrei nella mentalità dell'Italia del Rinascimento [...]»¹¹⁷⁰. In questo contesto lo storico propone un raffronto per capire le dinamiche d'interazione che ci impongono di interrogarci non sul *se* di tale interazione, ma sul *come* piuttosto di essa. Bonfil paragona così il fenomeno rinascimentale che si dette nell'interazione tra ebrei e cristiani e quello dell'incontro tra la cultura araba e quella ebraica qualche secolo prima, al tempo di Maimonide. Lo studioso mette in luce come «la procedura intellettuale [...], la questione a formulare, le soluzioni da proporre e perfino quella parte del contenuto della cultura che era importato dalla produzione greca»¹¹⁷¹ corrispondevano perfettamente nel pensiero di un filosofo ebreo come Maimonide e in quello di un intellettuale arabo del tempo o di poco precedente. Con questo Bonfil vuole significare che ciò a cui dobbiamo guardare sono da un lato i testi della tradizione religiosa, che necessariamente differiscono tra ebrei e cristiani, così come differivano tra arabi ed ebrei, e dall'altro il *milieu* culturale in cui questi si

¹¹⁷⁰ Robert BONFIL, *Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed Età barocca*, in Corrado VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. XI *Gli ebrei in Italia*, vol. II *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, cit., pp. 416-417.

¹¹⁷¹ *Ivi*, p. 416.

inseriscono, cioè la produzione filosofica-letteraria con cui si confrontano, che, se ai tempi di Maimonide, era Aristotele, a tempi di Yehudah, fu Platone. In altre parole, seguendo la lettura di Bonfil, «il Medioevo porgeva all'età nascente un complesso di sapere al quale tutti potevano riferirsi, indipendentemente dall'affiliazione religiosa, come a un'“opera aperta” da interpretare e integrare»¹¹⁷². Dunque, il platonismo o piuttosto lo studio dei testi di Platone e quello dei commentatori di Platone coevi a Yehudah permettono allo stesso autore dei *Dialoghi* di rinnovare l'apparato filosofico-teologico di provenienza nella formulazione di un nuovo sapere universale non solo per la materia trattata, che spazia dalla filosofia naturale alla gnoseologia, ma anche perché vuole essere universalmente valido. Infatti, esattamente come al mito attribuisce valenza teologica, così lo attribuisce anche a Platone, attraverso l'adesione all'ideologia della *prisca theologia* ficiniana.

Come scrive Vasoli il mito della *prisca theologia* non fu limitato alla sfera filosofica, ma investì la riflessione religiosa e teologica fino al campo artistico e scientifico di quegli ambienti intellettuali che, a cavallo tra il quattrocento e il cinquecento, videro «la fine del Grande Scisma, l'aspro scontro tra “papalisti” e “conciliaristi”, le speranze ecumeniche, subito smentite, sollevate dal Concilio di Ferrara – Firenze, il nuovo scisma, [...] la riaffermazione della “monarchia” papale, [...] la ripresa di aspri conflitti tra le più alte gerarchie ecclesiastiche, culminate nel cosiddetto “Conciliabulum pisanum”»¹¹⁷³. In merito al mito ficiniano, lo studioso sottolinea la preesistenza del «mito [...] dell'antichissima e misteriosa sapienza degli Egiziani e dei popoli dell'Oriente, astrologi, alchimisti e maghi e delle loro

¹¹⁷² *Ivi*, p. 456.

¹¹⁷³ Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit. pp. 15-16.

divinità»¹¹⁷⁴ nell'identificazione di una catena sapienziale che dall'Egitto toccava la Persia e la Caldea, «sedi privilegiate di una prima e originaria “illuminazione” divina»¹¹⁷⁵ e che includeva una lunga catena di sapienti, le cui conoscenze avevano anticipato la filosofia greca e che ai greci stessi l'avevano trasmessa. In particolare, l'ideologia ficiniana si trova all'incrocio tra due tradizioni. Da un lato, abbiamo quella tradizione che, a partire da Eusebio di Cesarea, affermava l'esistenza di un duplice aspetto dell'ebraismo, di cui uno, il più antico, permetteva di porre a fondamento della filosofia greca, soprattutto platonica, quella stessa antica sapienza ebraica, il cosiddetto *vetus Talmud*, di cui ho parlato nel paragrafo precedente. Dall'altra parte abbiamo invece quella tradizione, estranea alla latinità fino al Quattrocento, elaborata nel contesto della cultura filosofica della tarda Bisanzio di Michele Psello (1017/18-1096 ca.) e del patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario (1000-1059), che fondava la filosofia greca sugli *Oracula Chaldaica*, riscoperti proprio da Psello e ritenuti una vera e propria teologia rivelata già da Porfirio. Il testo e questa linea teologica fu ereditata da Giorgio Gemisto Platone (ca. 1355-1452), che pubblicherà una versione degli *Oracula* nel 1460¹¹⁷⁶. Nell'ambito della prima ideologia propriamente latina, a Eusebio, tra le cui fonti si

¹¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 17-18.

¹¹⁷⁵ *Ivi*, p. 19.

¹¹⁷⁶ L'edizione di Pletone può essere letta in Bohdan KIESZKOWSKI, *Studi sul platonismo rinascimentale*, Firenze, Sansoni, 1936, pp. 119-127. Sull'influenza di Pletone e dei bizantini su Ficino, v. Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit. pp. 15-16; ID., *Umanesimo e filosofia nella cultura italiana del tardo Quattrocento: Marsilio Ficino e Giovanni Pico. La rinascita platonica e i maestri bizantini*, in Mario DAL PRÀ (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. VII *La filosofia moderna: dal Quattrocento al Seicento*, Milano, Vallardi, 1975, pp. 95-105; ID., *Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della “Prisca theologia”*, in Giorgio CERBONI BAIARDI (a cura di), *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 2001, pp. 787-800; Sebastiano GENTILE, *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, in Paolo VITI (a cura di), *Firenze e il Concilio del 1439*, Convegno di Studi (29 novembre-2 dicembre 1989, Firenze) Firenze, Olschki, 1994, pp. 813-832; Brigitte TAMBRUN, *Marsile Ficino et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles Chaldaïques*, «Accademia» 1 (1999), pp. 10-26; ID., *Ficino, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre*, in Sebastiano GENTILE e Stéphane TOUSSAINT (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, cit., p. 121-143.

annovera Giuseppe Flavio, seguono le teorizzazioni di Clemente Alessandrino, Origene, Lattanzio e Agostino, il quale rielaborò l'immagine del maestro Ambrogio del viaggio in Egitto di Platone e a cui Petrarca si ispirerà nei suoi *Rerum memorandarum libri* (I, 25), composti e scritti attorno al 1340-1345, e nel *De suis ipsius et multorum ignorantia* (IV), completato nel 1371. In particolare, si deve tener conto che da Eusebio fino ad Agostino – già in Petrarca cambia la prospettiva di discorso – viene attribuita una primarietà temporale e una superiorità morale e teologica alla sapienza ebraica su quella pagana, identificando nella prima «l'unica vera rivelazione precristiana, che aveva raggiunto i gentili attraverso la mediazione degli egiziani, i quali, a loro volta erano stati istruiti da Mosè»¹¹⁷⁷, in chiave ovviamente di un'apologetica cristiana e in aperta polemica con il paganesimo, oltre che quello stesso ebraismo che rifiutava la sua fonte più antica, che già aveva annunciato l'avvento del Cristo-Messia. In questo contesto, i testi di riferimento sono la *Praeparatio evangelica* (IX, 27, 6) di Eusebio, gli *Stromata* (I, 1 e VI, 4, 35-38) di Clemente Alessandrino, il *Contra Celsum* (I e VIII, 58-59) di Origene, il *De civitate Dei* (VIII, 13-26, 29 e XVIII, 29) e il *De doctrina Christiana* (II, 2) di Agostino, e, di Lattanzio, le *Divinae institutiones* (I, 6; II, 15; IV, 6, 11; VIII, 18)¹¹⁷⁸. Cesare Vasoli e analogamente Guido Bartolucci insistono anche sul rilievo del contributo dato nella concettualizzazione della *prisca theologia* ficiniana dalla mediazione del monaco camaldolese Ambrogio Traversari¹¹⁷⁹ e dalla sua

¹¹⁷⁷ Guido BARTOLUCCI, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, cit., p. 15.

¹¹⁷⁸ Per approfondimenti sulle fonti citate, v. Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit. pp. 15-20.

¹¹⁷⁹ Sulla importanza della mediazione di Ambrogio Traversari, v. Dennis F. LACKNER, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, cit. e Gian Carlo GARFAGNINI (a cura di), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, cit. e in particolare Cesare VASOLI, *La cultura fiorentina al tempo di Traversari*, in Gian Carlo GARFAGNINI (a cura di), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, cit., pp. 69-93.

traduzione, in particolare, delle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio, nel cui proemio il monaco tracciava una linea di sapienti, veri padri della sapienza greca, tra i quali enumerava Zoroastro, i Caldei, i Gimnosofisti indiani, i Druidi e i Semnotei, Oco tra i fenici, Zalmossi tra i traci, Atlante e gli Egizi¹¹⁸⁰. A queste fonti, si aggiunge nella rielaborazione del mito della *prisca theologia*, Plutarco, che scrisse dell'origine egizia della filosofia pitagorica e poi platonica, andando nella direzione di un rafforzamento dell'ideale della *prisca theologia*¹¹⁸¹: «È poi noto che [...] Plutarco, aveva interpretato la religione egiziana di Iside e Osiride in stretta relazione con le dottrine pitagoriche e con il platonismo, con l'evidente proposito di conciliare quelle fedi religiose e misteriche con la tradizione filosofica ellenica e, ancora, con i segreti sapienziali degli oracoli delfici e con i *Carmina* del tracio Orfeo»¹¹⁸². L'intento di quella linea sapienziale accolta già dalle autorità ecclesiastiche passò in eredità, filtrata già dall'umanesimo di Petrarca e di Ambrogio Traversari, a Ficino, che la integrò con lo zoroastrismo di Pletone e con l'ispirazione procliana, in particolare influenzata dalla *Teologia platonica* del neoplatonico, della riforma religiosa del bizantino Pletone. La cultura tardo bizantina mediata da Gemisto Pletone permette a Ficino e prima ancora a Basilio Bessarione di introdurre nell'occidente latino quella vasta genealogia di sapienti della tradizione neoplatonica, da Plotino e Porfirio a Giamblico e Proclo, fino a Simplicio, che accordavano, creando una teologia unitaria, valore filosofico e teologico alla tradizione degli *Oracula Chaldaica*, attribuiti infine da Pletone a

¹¹⁸⁰ Per approfondimenti v. Ivi e Guido BARTOLUCCI, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, cit., pp. 11-14.

¹¹⁸¹ V. Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit. pp. 15-20 e Eugenio GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

¹¹⁸² Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit. p. 20.

Zoroastro, in una prospettiva di rinnovamento delle stesse fonti antiche e nello sviluppo di una polemica all'autorità aristotelica, già *in nuce*, come ho accennato precedentemente, in Petrarca e nella sua discussione contro gli averroisti¹¹⁸³. Infatti Pletone scriverà l'opera nota come il *De differentiis*, dando vita alla polemica su Aristotele e Platone, che vedrà la replica di Giorgio di Trebisonda e poi la risposta dal cardinale romano Bessarione, allievo dello stesso Pletone, con il suo *In calumniatorem Platonis*, in cui il cardinale difenderà il platonismo, dimostrandone la conciliabilità con il cristianesimo¹¹⁸⁴.

La breve introduzione ai temi che sopravvissero nella formulazione ficiniana della ideologia della *prisca theologia* non ha ovviamente come fine, in questo contesto, un'isolata ricostruzione della genesi del concetto della *prisca theologia* nel maestro di Figline o uno specifico confronto tra la sua rappresentazione di *prisca theologia* e quella delle sue fonti. Piuttosto, l'intento è quello di mostrare, sulla base di quanto detto finora della preesistenza di una genealogia sapienziale, la differenza della proposta teologica ficiniana o della sua prospettiva con le precedenti, cercando di mettere in luce come questo spirito sia assimilato dallo stesso Yehudah. Infatti, Ficino, rispetto allo stesso Gemisto Pletone, non imposta una teologia filosofica volta in chiave anticristiana, come lo era quella di Pletone contro le forme della Chiesa d'Oriente, sebbene in Ficino, come si è visto nel paragrafo precedente, sia vivo il senso di rifiuto della sola autorità ministeriale come fonte di verità teologico-

¹¹⁸³ Cfr. supra

¹¹⁸⁴ Una breve introduzione al dibattito che vide scontrarsi Bessarione e Trebisonda è nell'introduzione alla recente edizione critica e traduzione italiana del *In calumniatorem Platonis* di Eva del Soldato. V. Eva DEL SOLDATO, *Introduzione*, in Basilio BESSARIONE, *Contro il calunniatore di Platone*, a cura di Eva DEL SOLDATO, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2014, pp. IX-XXV. Sull'argomento rimane essenziale anche il contributo di John MONFASANI, *George of Trebizond. A biography and a study of his rhetoric and logic*, Leiden, Brill, 1976.

religiosa. A ciò si aggiunge che la riforma del bizantino fu rivolta a pochi eletti e si volgeva al recupero delle tradizioni antichissime della religione ellenica contro la Chiesa di Bisanzio. Della *prisca theologia* di Pletone, Ficino però non riprende soltanto lo zoroastrismo degli *Oracula Chaldaica*, ma anche la ricostruzione “storica” della coincidenza tra quell’antica sapienza e la sapienza greca attraverso la catena dei *prisci theologi* e soprattutto l’immagine della naturalità dell’idea del divino, *topos* apologetico già del cristianesimo, inserita però in un orizzonte che mira a un radicale rinnovamento della vita religiosa e civile. La Firenze conciliare infatti diventa specchio di un «crescente disagio e dissenso religioso che già si manifestavano a vari livelli della società quattrocentesca»¹¹⁸⁵, che spinge Ficino «a proporre una profonda riforma della vita e del magistero ecclesiastici da ricondurre alla “semplicità e alla “purezza” dell’età apostolica e dei Padri greci e latini, spesso mediati dagli umanisti e così lontani dal gergo e dalle argomentazioni “sofistiche” della teologia “moderna”»¹¹⁸⁶. La riforma ficiniana è una proposta «religiosa ispirata a concezioni platoniche»¹¹⁸⁷, cioè *more platonico*, che «avrebbe potuto implicare pure una notevole limitazione dei poteri ecclesiastici [...] e una trasformazione della “gerarchia” sacerdotale e della sua autorità “mondana”»¹¹⁸⁸. Questa spinta di rinnovamento distanzia la proposta di Ficino anche da quella del cardinale Bessarione, che si inseriva piuttosto in seno all’ortodossia della Chiesa Romana.

¹¹⁸⁵ Cesare VASOLI, *Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della “Prisca theologia”*, cit., p. 795.

¹¹⁸⁶ *Ibid.*

¹¹⁸⁷ *Ibid.*

¹¹⁸⁸ *Ibid.*

Quindi, attraverso l'ideologia della *prisca theologia* Ficino in primo luogo fonda l'autorità di Platone, risolvendo la questione platonica, cioè la problematicità del sistema filosofico platonico – una problematicità rispetto alla morale cristiana dettata non soltanto dal politeismo pagano dei miti a cui il greco ricorreva, quanto piuttosto da una serie di questioni, quali la trasmigrazione delle anime, l'idea di un'ascesa intellettuale autonoma al Bene e il fenomeno della pederastia greca – in virtù di quella lunga catena sapienziale di *prisci theologi*, che trova la sua origine nella scienza sapienziale egizia-ebraica, attraverso cui Ficino – si potrebbe dire, riprendendo Eugenio Garin – fa di Platone «il Platone teologo, il “divino” Platone, il pensatore religioso, il Mosè atticizzante»¹¹⁸⁹. Tuttavia, bisogna considerare quanto detto nei paragrafi precedenti in relazione a una posizione intellettualistica di fondo di Ficino, al riconoscimento cioè dell'uomo in quanto uomo di quella *cogitatio* originaria in cui è impressa l'immagine di Dio, verso cui, ripiegandosi su sé stessa, attraverso un moto riflessivo, l'anima può dirigersi, riconoscendovi la sua origine e il suo fine. In base a ciò, un intellettualismo che ritroviamo in Yehudah, come ampiamente mostrato, non si può dunque dire che il fine dell'operazione ficiniana sia soltanto di spiritualizzare la filosofia o di fondare la filosofia sulla religione in una *reductio Platonis ad Moysem*. Piuttosto, si pongono le basi per intellettualizzare la religione e rafforzare la *religio* attraverso la *philosophia* stessa. La *renovatio antiquorum* ficiniana supera in questo senso la proposta bessarionea, che dimostra la vicinanza di Platone alla dottrina cristiana, per «indicare la via del ritorno alla “vera religio”, una garanzia di quella felicità intellettuale che deve essere comune “non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus” e,

¹¹⁸⁹ Eugenio GARIN, 1969, p. 275.

dunque, fondata sulla necessaria convergenza della “sapientia” e della “pietas”»¹¹⁹⁰ attraverso la predicazione di quella stessa Verità o sapienza, “antiquaria”, custodita dalla lunga genealogia dei *prisca theologi* attraverso un linguaggio allegorico, di cui ha parlato ampiamente lo stesso Yehudah. In questo modo, si ha l’immagine di una teologia ficiniana coerente e compatta, filosofica e mistica al contempo, in cui il piano gnoseologico e psicologico, quello cosmologica e quello storico-filologico si intrecciano al fine di rendere quella *renovatio* delle *antiquorum sententias* una riscoperta, in virtù di quella stessa naturalità e universalità dell’idea del divino, di un sapere unitario che predica, tramite la purgazione dell’anima dal corporeo e la pratica della filosofia, che si fa misterica in quanto erede di quella antichissima sapienza comunicata *allegorice*, il *reditus ad Deum* nei termini di una *deificatio* per ogni uomo e per ogni gerarchia del cosmo. Quindi, inserendosi in quella tradizione preesistente del mito di un’antica e misteriosa sapienza, che da Bessarione va a Pletone – sia pur con le dovute e marcate differenze – e risale fino a Agostino, Eusebio di Cesarea, Lattanzio, Origene, Taziano e Clemente Alessandrino, Ficino la rinnova completamente: intende quindi ristabilire il pieno diritto dei filosofi, i veri eredi della *prisca theologia*, di occuparsi delle *res divinae*, strappandole alle mani di un clero ignorante e fondando una *docta pietas* che da quella *pia philosophia* antica tragga fondamento, in quanto coincidenti. Viene superata così l’idea di un rapporto ancillare della *philosophia* rispetto alla *religio*. affinché la religione possa diventare pane per lo spirito di quegli intelletti acuti che ricercano il Vero. Platone diventa dunque colui che ha unito le due vie, *philosophica* e *sacertotia*, e la sua *philosophia*, facendosi *pia*, diventa una nuova teologia per i

¹¹⁹⁰ Cesare VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit. p. 41.

nuovi tempi, come scriverà Ficino a Martino Uranio nel 1484: «Indice Deo et Deo duce consequeris eandem. Praesertim quia Plato noster una cum rationibus Pythagoricis atque Socraticis legem sectatur Mosaycam auguraturque Christianam»¹¹⁹¹. Così è da interpretare anche la lettera di Ficino a Braccio Martelli, sulla *Concordia Mosis et Platonis*, in cui si ribadisce la dignità teologica della filosofia e si delinea un *cursus studiorum* filosofico come via per il divino:

*Numenius Pythagoricus quem Origenes non solum Pythagoricis, verum etiam Philosophis pene omnibus anteponit, cum et Mosaicos et Platonicos legisset libros, ait se in Platone Mosem agnovisse, nihilque aliud esse Platonem, quam alterum Mosem Attica lingua eloquentem. Quamobrem, qui te, optime Bracci academiam vocant, non tam ad Platoniam disciplinam, quam ad legem Mosaicam exhortatur. Nam cum primum ingressus academiam fueris, occurret tibi Parmenides, qui unicum demonstrabit Deum esse rerum omnium ideas, id est, exemplaria rationesque eminentissime continentem vel producentem. Occurret Melissus et Zeno, qui solum Deum revera esse demonstrant, caetera vero videri. [...] Deum fecisse hominem adeo sibi similem, ut unicum Dei in terris cultorem terrenorumque dominum collocaverit. Offerent ibidem se tibi Politicus, Prothagoras et Menexenus et Critias differentes ex terra homines ab initio rerum Dei virtute creatos atque sub spirituum divinatorum perpetua custodia positos, legem a solo quodam Dei nuncio accepisse, ac demum post mundi cursum ex terra, (Deo iubente) resurrecturos. Ibi Philebus, Thaeetaetus, Phedon, Phedrus, Socrates in sola Dei ipsius similitudine atque fruitione nostram beatitudinem esse docent [...]*¹¹⁹².

¹¹⁹¹ [Marsilio FICINO], *Marsilius Ficinus Florentinus Martino Uranio Praenyngero*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 899.

¹¹⁹² [Marsilio FICINO], *Marsilius Ficinus Florentinus Braccio Martello literis et moribus ornatissimo*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 866.

Significativa in questo contesto è come sempre l'apertura del proemio ai *Commentaria Platonis* di Marsilio Ficino:

Divina providentia, fortiter attingens omnia, suaviterque disponens magnanime Laurenti, statuit religionem sanctam non solum prophetis et Sibyllis, sacrisque armare doctoribus, verum etiam via quadam, elegantique Philosophia singulariter exornare: ut ipsa pietas omnium origo bonorum, tam secuta tandem inter omnes sapientiae, et eloquentiae professores incederet, quam tuta penes domesticos conquiescit. Oportebat enim religionem (quae unica est ad felicitatem via) non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus communem fore. Qua quidem duce omnes ad beatitudinem, cuius gratia nati sumus, et ad quem consequendam communi studio laboramus facilius tutiusque pervenire possimus. Itaque Deus omnipotens, statutis temporibus divinum Platonis animum ab alto dimisit, vita, ingenio eloquioque mirabili, religionem sacram apud omnes gentes illustraturum¹¹⁹³.

La vera religio diventa dunque un fatto naturale – *topos* apologetico in realtà di molti autori cristiani prima di lui – e l'idea di divino, quella *cogitatio* della beltà divina impressa nel *caput mentis*, diventa connaturata all'uomo e perciò universale, trascendendo ogni forma rituale con cui le genti, nelle diverse epoche, l'ha rivestita. Tuttavia, la potenza della riforma ficiniana, che sembra colta da Yehudah, non consiste tanto nel riconoscere l'essenza razionale della religione, quanto piuttosto, su questa base, di universalizzare il processo di ricongiunzione con Dio. Il mito della *prisca theologia* fonda quindi l'idea di una sapienza eterna a cui si riducono le innumerevoli esperienze religiose, disponendo un percorso universale di ritorno al divino, in cui si rinnovano le preoccupazioni della teologia medievale come la

¹¹⁹³ [Marsilio FICINO], *Marsilii Ficini Florentini in Commentaria Platonis: Ad Laurentium Medicem [...] Proemium*, in [ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere*, cit., p. 1128.

profezia e l'unione mistica in una prospettiva intellettualistica ed erotico-estetica. L'uomo infatti diventa essere perfettissimo per sé stesso, in virtù cioè della propria facoltà intellettuale, che gli permette di innalzarsi, in un itinerario che illumina la mente e infiamma la volontà, sino a Dio, per trasferirsi, convertirsi infine nel divino stesso. Il *Commentarium in Convivium Platonis de amore* diventa l'attualizzazione dell'itinerario dell'anima inteso come *deificatio hominis*: cammino che trova il suo centro nella formulazione di una *religio* rinnovata della prima parte del *De Christiana religione*. Infatti, «Non a caso la stesura del *De amore* [...] cade [...] agli inizi di quel periodo cruciale, durante il quale fu elaborata la prima composizione della *Theologia platonica* e fu edita (1474 e 1476), in volgare e in latino, il *De Christiana religione*»¹¹⁹⁴.

Considerato quanto finora esposto, mi sembra possibile rintracciare per prima cosa nei *Dialoghi d'amore* la dinamica ficiniana che fa della filosofia una *pia philosophia*: in più punti Yehudah, come si è visto nei paragrafi precedenti, dichiara la corrispondenza tra i miti platonici e, più in generale, pagani con gli insegnamenti della sacra Legge mosaica, rintracciando in questa – attraverso una lunga catena sapienziale, che riporta alle origini dell'ebraismo – il fondamento stesso della filosofia. Come in Ficino, sua fonte, e in larga parte della tradizione apologetica cristiana, da cui il primo sviluppa l'ideologia della *prisca theologia*, Yehudah sfrutta la leggenda del viaggio di Platone in Egitto, terra in cui i limiti geografici si espandono verso la Fenicia, la Siria e la Caldea, luoghi di rivelazione divina:

*Ma Platone havendo da li vecchi in Egitto imparato, potè più oltre sentire
se ben' non valse a vedere l'ascoso principio de la somma sapientia, o*

¹¹⁹⁴ Cesare VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, cit., p. 78.

*prima bellezza, et fece quella secondo principio de l'universo dependente dal sommo Dio primo principio di tutte le cose [...]*¹¹⁹⁵.

Dichiarazione questa che è stata spesso usata come linea di demarcazione tra la *prisca theologia* ficiniana e l'attuazione di questa su un sostrato ebraico da parte di Yehudah, a dimostrazione che l'ideologia di rinnovamento degli antichi possa essere adottato in maniera soltanto polemica nei confronti di quegli stessi intellettuali cristiani che se ne servirono a loro volta in chiave apologetica. La lettura di molti studiosi, dei quali abbiamo già parlato all'inizio di questo capitolo, quali in particolare Angela Guidi, Moshe Idel, Giuseppe Veltri, Aaron Hughes e Arthur Lesley, si muove in questa direzione, per sottolineare l'intento polemico nei confronti della *prisca theologia* ficiniana, ristabilendo piuttosto l'origine della filosofia e di ogni altra arte negli antichi profeti attraverso il mito dell'origine ebraica di tutti i saperi, il cosiddetto mito dei *furta Grecorum*. Ma come si è visto all'inizio di questo paragrafo, si tratta in realtà di un dispositivo largamente impiegato nell'ambito culturale ebraico già per assimilare la filosofia aristotelica durante i secoli del medioevo. Come ha bene messo in luce Abraham Melamed¹¹⁹⁶, il mito dell'origine ebraica del sapere è ben presente in altri autori di fede ebraica coevi a Yehudah o della generazione immediatamente precedente, quali Yeḥiel da Pisa, che ricordo vicino intellettualmente al padre di Yehudah, lo stesso Yoḥanan Alemanno nel già citato *Ḥesheq Shelomoh* e ancora nello stesso Yitsḥaq Abarbanel, che nel suo *Mif'alot Elohim*, scritto all'inizio del sedicesimo secolo, e più tardi nel *Commento a Geremia*, sosteneva che Platone fosse stato discepolo del profeta

¹¹⁹⁵ *Dialoghi*, p. 330.

¹¹⁹⁶ Abraham MELAMED, *The myth of the Jewish origins of philosophy in the Renaissance: from Aristotle to Plato*, cit.

Geremia. Ugualmente riporta David Messer Leon nel suo *Magen David (Lo scudo di David)*. Come scrive dunque Melamed, «This was the ultimate justification and legitimation for the study of the so-called “Greek Wisdom” by the Jews»¹¹⁹⁷. Tuttavia, abbiamo visto che anche la tradizione cristiana aveva assimilato, in una chiara chiave apologetica, la filosofia greca, legittimando la possibilità e la validità di utilizzare gli strumenti della filosofia dimostrandone proprio l’origine nella tradizione ebraico-cristiana, attraverso il mito del viaggio di Platone in Egitto, come in Eusebio, o proprio del suo apprendimento della sapienza da Geremia, come in Ambrogio e in Agostino. Un dispositivo dunque, quello dei *furta Graecorum*, che interseca e accomuna più tradizioni (come già si trovava, come si è visto sopra, nella leggenda persiana del furto alessandrino dei libri di Zoroastro). Ficino riprende questa immagine sulla base di questa stessa tradizione e infatti, nel tracciare nel suo *De christiana religione* la lunga catena sapienziale dei *prisci theologi*, non solo trova nei maestri ebrei quell’unione di culto e filosofia a cui aspira, come nei maestri egizi e persiani, ma fonda l’intera catena sapienziale sull’antica erudizione giudaica e sull’immagine dei *furta Graecorum*. Il punto è che Ficino se ne serve per quella *renovatio antiquorum*, che stabilisce l’unità delle dottrine e dei percorsi sapienziali e la convergenza di questi nella teologia platonica:

Dionisio Ariopagita scrive al sapiente Policarpo che persiani, babilonesi, egizii raccontarono nelle loro storie come miracoli e honorarono et ancora honoravano ne’ loro sacrificii come cose divine quegli segni mirabili e’ quali gli ebrei narrano essere facti mediante loro antichi da Dio [...]. S’aduchano a questo proposito molti gentili [...]. Ciascuno di costoro quasi ciascuna cose et tutti certamente le quali appartengono

¹¹⁹⁷ *Ivi*, p. 55.

*alla somma antichità dei giudei sopra tutti et mirabili facti et doctrina somma degli ebrei et miracoli della bibbia confermorono. Per le quali cose appariscie qualche pruova Clemens Alexandrino et Actico Platonico et Eusebio et Aristobolo che e' gentili se hebbono alcuno egregio statuto et misterio et opinione da' giudei usurporono*¹¹⁹⁸.

Credo, sulla base dei passi dei *Dialoghi* che citerò qui di seguito, che Yehudah sia perfettamente in linea con la lezione di rinnovamento ficiniano di questa stessa tradizione della *prisca theologia*. Infatti, come si è visto negli precedenti paragrafi Yehudah propone il rinnovamento della *religio* attraverso una posizione intellettualistica, che riconosce all'uomo una connaturata idea del divino che gli permette di risalire, ritrovando in sé questa originaria cogitazione, a Dio in un processo di deificazione, e attraverso la legittimazione di una teologia poetica. La *religio* diventa in Yehudah sapienza teologale, filosofia teologica, che si è conservata al di là della finitezza delle sue espressioni nei secoli trovando la massima sua espressione, prima dei nuovi tempi, in Platone. Infatti, alla domanda di Sofia, «quale di queste teologali vie [la platonica o la mosaica, *nota mia*] è quella che più t'acqueti l'animo»¹¹⁹⁹ (III, 125v), Filone risponde che egli è un platonico e che quindi segue la via della filosofia, che gli permette di ritrovare la più alta parte intellettuale della sua anima, in quanto la filosofia non è altro non è che *docta religio*, una religione che si rinnova sulla base del riconoscimento dei suoi principi naturali indagabili attraverso la ragione e l'intelletto. Ristabilire infatti l'identità tra religione e filosofia, tra Mosè e Platone, significa in questa prospettiva fondare la prima su principi costitutivi dell'anima umana e perciò universali, ma significa

¹¹⁹⁸ [Marsilio FICINO], *Libro di Marsilio Ficino Fiorentino Della Christina Religione*, cit., [cc. 49r-v].

¹¹⁹⁹ *Dialoghi*, p. 329.

anche al contempo che essere filosofi della teologale sapienza platonica significa essere uomini di fede, aprendo «un nouvel horizon spirituel dans une unité primordiale plus proche du divin, moins sujette aux litiges incessants des hommes»¹²⁰⁰. Infatti leggiamo nei *Dialoghi*:

*Come ch'io sia mosaico ne la teologale sapienza m'abbraccio, con questa seconda via, che però è veramente theologia mosaica, e Platone come quel che maggior' notizia haveva di questa antica sapientia e Platone, come quel che maggior notizia aveva di questa antica sapienza che Aristotile, la seguito*¹²⁰¹.

Riconosciuta l'unione di filosofia e religione, che si autodeterminano vicendevolmente, il singolo stesso può attuare in sé questa unione attraverso quel ripiegarsi dell'anima in sé stessa, che riconosce il proprio principio e il proprio fine in Dio. Questa strada di una rinnovata sapienza è disvelata da Filone, *fidele* e filosofo, all'allieva Sofia che non può più contentarsi né dalla sola fede né della sola ragione, come si è visto, tanto che finirà per chiedere non più come Platone sia mosaico, ma come Mosè sia platonico:

*Io farò pure inseguire la tua dottrina a la Platonica, intenderò quello che potrò, e il resto ti crederò, come a chi è meglio, e oltre di me vede; Ma vorria che mi mostrasse, donde Moyse, e' gli altri santi profeti significarono questa verità Platonica*¹²⁰².

¹²⁰⁰ Stéphane TOUSSAINT, *Alexandrie à Florence: la Renaissance et sa prisca theologia*, in ID. (éd.), *Monde Chrétienne*, in Charles MÉLA et Frédéric MÖRI (éds), *Alexandrie la divine*, Vol. II, V *Héritages*, Neuchâtel, La Baconnière, 2014, p. 973.

¹²⁰¹ *Dialoghi*, p. 330.

¹²⁰² *Ivi*, p. 331.

Un'ultima conferma dell'adesione all'ideologia della *prisca theologia* e della *renovatio antiquorum*, intese come la determinazione di una convergenza in un'unica veritativa sapienza che si è data in forme e in tempi diversi, troviamo tutto l'apparato della teologia poetica di Yehudah, di cui ho in parte parlato nel paragrafo decimo di questo capitolo. Si consideri che Moshe Idel¹²⁰³ definisce due tipi diversi di linearità nello sviluppo della genealogia sapienziale, uno in seno alla tradizione cristiana, l'altro in seno alla cultura ebraica. Secondo Idel, i pensatori cristiani, a partire da Ficino, svilupparono un percorso multilineare che effettivamente può essere definito come una convergenza di tradizioni, tutte ugualmente veritative, laddove invece i pensatori ebrei hanno sviluppato un percorso unilineare in cui vi è una sola tradizione fondante, quella ebraica. Sebbene effettivamente bisogna anche ricordare, elemento che però qui non rientra nella nostra analisi, che Ficino non sia sempre chiaro circa la primarietà di una tradizione sull'altra, oscillando tra una contemporaneità tra Mosè e la sapienza ebraica da un lato ed Ermete Trismegisto e la sapienza ermetica dall'altra e una precedenza della sapienza caldaica di Zoroastro, l'essenziale è il riconoscimento della loro convergenza in quanto custodi della medesima vera sapienza, che, come erede dei *prisci theologi*, Ficino disvela. Se effettivamente, queste varie linee sapienziali, al di là del loro ordinamento cronologico, sembrano assenti nei *Dialoghi d'amore*, quella teologia poetica greco-pagana di cui parla Yehudah nel suo secondo dialogo sembra però svilupparsi indipendentemente dalla sapienza filosofica greca, perché ad esempio Sofia dichiara: «Ho inteso li progenitori, che li poeti fingono d'Amore; vorria sapere quelli

¹²⁰³ Moshe IDEL, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, in Michael J. B. ALLEN, Valery REES e Martin DAVIES (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, cit., pp. 137-159.

de' filosofi»¹²⁰⁴. Platone a tutti gli effetti apprese la sapienza dalle fonti ebraiche in Egitto, come si è visto, e nel suo parlare *allegorice* risiede la superiorità rispetto allo stesso Aristotele. Quei mitologici *figmenti de li poeti antichi*, certamente meno antichi della sapienza ebraica di Mosè «autore più antico delli Greci »¹²⁰⁵, che sembrerebbero quasi separati rispetto alla linea sapienziale, da cui attinse Platone. Ad ogni modo, ciò che conta effettivamente è la condivisione della medesima verità e della medesima sapienza veritativa nella teologia mosaica, nella teologia poetica e nella teologia platonica – tanto che Yehudah rintraccia le corrispondenze tra i racconti pagani, quelli platonici e quelli mosaici. Tutte annunciano all'uomo la possibilità di un suo ritorno al divino. Il punto sostanziale quindi, su cui è necessario insistere, è che bisogna spostare l'attenzione dalla questione della primarietà e originarietà della fonte antica ebraica – fonte su cui anche Ficino fonda la *prisca theologia* almeno nel suo *De christiana religione* – sul fatto che la *religio* stessa venga filosoficamente rinnovata in una filosofia teologica e mistica, che si fa universale perché si fonda su un principio comune a ogni uomo, la sua originaria *cogitatio* della beltà divina, e che fa dei suoi sapienti, come Filone e Sofia, assetati di maggiore verità rispetto ai contenuti della credulità della fede, i nuovi uomini di fede o, piuttosto, gli uomini di una nuova fede neoplatonicamente rifondata, una «teologale sapienza [...] che però è veramente theologia mosaica»¹²⁰⁶, una *vera religio*.

Alla luce di quanto detto, possiamo dunque concludere con il giudizio puntuale di Robert Bonfil circa Yehudah e i suoi *Dialoghi d'amore*:

¹²⁰⁴ *Dialoghi*, p. 273.

¹²⁰⁵ *Ivi*, p. 275.

¹²⁰⁶ *Ivi*, p. 330.

I Dialoghi si possono dunque leggere anche come un documento straordinario di apertura intellettuale fra ebrei e cristiani, essenzialmente diverso dalle affermazioni di trita apologia intese a mettere in evidenza la superiorità ebraica su tutte le civiltà del mondo, che circolavano all'interno dello spazio ebraico ed eccezionalmente anche all'esterno [...] ¹²⁰⁷.

¹²⁰⁷ Robert BONFIL, *Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed Età barocca*, cit., p. 456.

Conclusioni

Scopo di questa tesi è stato cercare di delineare un profilo storico e filosofico di Yehudah Abarbanel e dei suoi *Dialoghi d'amore*, che mostrasse l'inclusione del filosofo nella cultura del suo tempo. Yehudah infatti è risultato a buon diritto essere uno dei principali attori del dibattito sull'amore e sul bello in età rinascimentale.

Il punto centrale di questa tesi è stato dunque la dimostrazione della radicata presenza di Yehudah negli ambienti culturali del suo tempo, tanto ebraici quanto cristiani. Dall'analisi infatti dei *Dialoghi d'amore* nel terzo capitolo, sono emersi sempre più chiaramente i motivi e le preoccupazioni propri di quella cultura rinascimentale, quali la questione del raggiungimento al divino, il problema del rapporto tra volontà e intelletto, il tema della partecipazione della parte intellettuale dell'anima al divino, la questione del recupero degli antichi e la necessità di un rinnovamento radicale di quelle stesse *antiquas philosophorum sententias*.

È proprio quest'ultimo punto, cioè la legittimazione di un sapere *altro* da quello mosaico, sia quello platonico che quello poetico, come valido per la ricerca e il raggiungimento del Vero, a essere centrale, a mio parere, nei *Dialoghi d'amore*. A conclusione infatti del terzo capitolo, ho cercato di mostrare come in realtà Yehudah, come Marsilio Ficino e Giovanni Pico, teologizzi il sapere poetico e quello platonico, tale da fare del primo e soprattutto del secondo quella via regia, seguendo la quale gli ingegni acuti, cioè coloro che non possono più accontentarsi della sola condizione del *fidele*, possono unirsi con e in Dio, diventando uomini di una nuova *vera religio*. In altre parole, l'insegnamento *more platonico*, aperto *non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus*, viene eletto a strada

maestra, universale, in virtù delle sue antiche origini, per raggiungere la felicità, cioè l'unione con Dio, finalità di tutti gli uomini.

Con l'analisi storica invece, ho cercato di mostrare la relazione di Yehudah con gli ambienti del Napoletano e in particolare con lo Studio, avanzando l'ipotesi dell'acquisizione del titolo di *magister* presso il *Collegium artium et medicinae doctorum*. Importanti sono risultate anche l'elegia *Telunah 'al-ha-zeman* e le *She'elot le-ha-hakham Shaul ha-Cohen*. Queste hanno confermato i complessi fili di quella intricata maglia che furono le relazioni tra intellettuali ebrei e cristiani a cavallo del quindicesimo e sedicesimo secolo.

Il secondo capitolo, dedicato all'analisi della genesi redazionale dei *Dialoghi d'amore*, ha cercato di far luce, rispetto agli studi più recenti, sul profilo intellettuale dell'editore della versione parziale di *Dialoghi d'amore*, Leonardo Marso d'Avezzano, e soprattutto di Mariano Lenzi, l'editore dell'*editio princeps*. Inoltre è stato possibile, mostrando l'influenza di un'opera di Francesco Cattani da Diacceto, quale il *Panegirico all'Amore*, sull'elaborazione del primo dialogo dei *Dialoghi d'amore*, avanzare l'ipotesi di un'inversione dell'ordine dei dialoghi nella genesi compositiva dell'opera da parte di Yehudah rispetto all'ordine narrativo dei *Dialoghi* stessi.

Mi sembra di aver ben mostrato, in chiusura, e grazie a tutta la documentazione presa in esame, come Yehudah dunque elabori una sua originale filosofia d'amore interloquendo con i maggiori esponenti del neoplatonismo rinascimentale, quali Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Francesco Cattani da Diacceto, che gli permette di tracciare al pari di loro un *itinerarium in Deum* universale e platonico.

Appendici

Appendice I

I tre libri d'amore di Messer Francesco Cattani da Diacceto, filosofo e gentil'huomo fiorentino, a Piero Rucella

Appendice II

Panegirico all'Amore di Messer Francesco Cattani da Diacceto, filosofo e gentil'huomo fiorentino, a Giovanni Corsi e Palla Rucellai

Introduzione

Quello che qui di seguito propongo è un'ipotesi iniziale di lavoro nata dall'esigenza, durante il lavoro di tesi, di confrontarsi con dei testi di cui manca ancora ad oggi un'edizione critica e uno studio specifico e approfondito. Vista l'importanza delle due opere di Francesco Cattani da Diacceto nella genesi filosofica dei *Dialoghi d'amore* di Yehudah Abarbanel e considerato quindi lo studio dedicato al pensiero di Cattani nel corso della ricerca dottorale, ho scelto di riportare in appendice, pur non essendo lo scopo della tesi, una prima versione dei *Tre libri d'amore* e del *Panegirico all'Amore* su cui ho lavorato, sperando di fornire uno strumento utile e di più facile consultazione rispetto alle stesse opere a stampa e alle versioni manoscritte dell'opera, riproponendomi di tornarci a lavorare con maggiore precisione in seguito.

Un primo inquadramento di manoscritti e stampe dei Tre libri d'amore e del Panegirico all'Amore di Francesco Cattani da Diacceto

MANOSCRITTI

I TRE LIBRI D'AMORE

R Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 2070

È un manoscritto cartaceo del XVI secolo. Il testo che ci interessa è contenuto in cc. 1r-66r, *Libro dello amore di Francesco de' Cattani da Diacceto*, con una prefazione a Pietro Rucellai. Segue *Panegirico allo Amore di Francesco de' Cattani da Diacceto a Giovanni Corsi e Palla Rucellai*.

Riferimenti

Eva DEL SOLDATO, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 16 (2013), n. 1-2, p. 346.

Inventario e Stima della Libreria Riccardi. Manoscritti del secolo XV, Firenze, 1810, p. 44.

Paul Oskar KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, p. 308.

ID., *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, London, The Warburg Institute; Leiden: E. J. Brill, vol. 1, 1963, p. 215.

M Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. VIII. 1444

È un manoscritto cartaceo, una miscellanea in 4 volumi, del secolo XVI. Il testo che ci interessa è contenuto in cc. 178r-257v, *Dello amore in tre libri con un proemio a Pietro Rucellai*. Segue Benedetto Varchi, *Regole di grammatica provenzale*; Luca Buccaferrea, *Consilium de puero quinque mensium*. Precede Aloysius Alamannus, *Eclogae latinae*.

Riferimenti

Eva DEL SOLDATO, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 16 (2013), n. 1-2, p. 346.

Paul Oskar KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, p. 308.

ID., *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, vol. I *Agrigento to Novara*, 1963, London-Leiden, The Warburg Institute-Brill, p. 136.

P Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Med. Palat. 108

È un manoscritto cartaceo del XV-XVI secolo.

Riferimenti

Eva DEL SOLDATO, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 16 (2013), n. 1-2, p. 346.

Paul Oskar KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, p. 308.

ID., *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, vol. I Agrigento to Novara, 1963, London-Leiden, The Warburg Institute-Brill.

B Milano, Biblioteca Braidense, A.D. XXI. 1

È un manoscritto cartaceo, con guardie cartacee, del secolo XV secolo. Presenta la scrittura umanistica di una sola mano.

Riferimenti

Eva DEL SOLDATO, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 16 (2013), n. 1-2, p. 346.

Paul Oskar KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, p. 308.

ID., *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, vol. 1 Agrigento to Novara, London-Leiden, The Warburg Institute-Brill, 1963, p. 356.

S London, British Library, Sloane 3270

Manoscritto cartaceo, in 53 carte, del XV-XVI secolo. Provenienza: Bibliotheca Patrum Montis Asinarii Patres in Agro Florentino.

Riferimenti

Eva DEL SOLDATO, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 16 (2013), n. 1-2, p. 346.

Paul Oskar KRISTELLER, *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, vol.

IV *Alia Itinera II. Great Britain to Spain*, London-Leiden, The Warburg Institute-Brill,
1989, p. 64.

MANOSCRITTI

PANEGIRICO ALL'AMORE

R Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 2070

È un manoscritto cartaceo del XVI secolo. Il testo che ci interessa è contenuto in cc. 67r-84r, *Panegirico allo Amore di Francesco de' Cattani da Diacceto a Giovanni Corsi e Palla Rucellai*. Precede *Libro dello amore di Francesco de' Cattani da Diacceto*, con una prefazione a Pietro Rucellai.

Riferimenti

Eva DEL SOLDATO, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 16 (2013), n. 1-2, p. 346.

Paul Oskar KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, p. 310.

ID., *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, vol. I *Agrigento to Novara*, 1963, London-Leiden, The Warburg Institute-Brill, p. 136.

M2 Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. VI 178

Riferimenti

Eva DEL SOLDATO, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 16 (2013), n. 1-2, p. 346.

Paul Oskar KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, p. 310.

CM Padova, Museo Civico, CM 328

Riferimenti

Eva DEL SOLDATO, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 16 (2013), n. 1-2, p. 346.

STAMPE

I TRE LIBRI D'AMORE E PANEGIRICO ALL'AMORE

Francesco Cattani da Diacceto, *Panegirico di Francesco da Diacceto*, Stampato in Roma, per Ludovico Vicentini, *MDXXVI* (1526).

Francesco Cattani da Diacceto, *I tre libri d'amore di M. Francesco Cattani da Diacceto, filosofo et gentil'huomo Fiorentino, con Panegirico all'Amore; et con la vita del detto Autore, fatta da M. Benedetto Varchi. Con privilegio*, In Vinegia, appresso Gabriele Giolito de' Ferrari, *MDLXI* (1561).

Verso un'edizione critica dei testi

Si tratta di una proposta di lavoro per una edizione critica del testo dei *Tre libri d'amore* e del *Panegirico all'Amore*. Fino ad oggi infatti ho potuto prendere in considerazione l'edizione a stampa del 1561, dove compaiono entrambi accompagnati da una vita di Cattani composta da Benedetto Varchi, e il manoscritto *M e MI*. Ho preso visione soltanto iniziale e parziale della stampa del 1526. Rimangono ancora da visionare i manoscritti *R, P, B, S e RI e CM*.

Poiché *I tre libri d'amore* sono il risultato del volgarizzamento, da parte dello stesso autore, di un testo originariamente composto in latino, ho scelto di mantenere le particolarità grafiche, che tuttavia non hanno alcun rilievo fonetico, proprio della veste originaria latina. Per questo è stata mantenuta l'*h* in termini come *havere, huomo, honesto*, riproducendo tuttavia anche le eventuali oscillazioni. Ancora ho scelto di preservare la *-ti-* seguita da vocale, come in *cognitione, proportione*, in alternanza alle forme con *-z-* dove presenti.

Tuttavia il testo può essere considerato scritto in un fiorentino "vivo" del tardo XV secolo, di cui presenta infatti numerosi elementi, tra cui la desinenza in *-orono* per la terza persona plurale del passato remoto, ad esempio *affermorono*, accanto alle antiche desinenze in *-orno*, ad esempio *imparorno*, le cui alternanze sono state mantenute. Simile criterio è stato adottato per gli articoli determinativi, di cui si mantengono le alternanze *el, il* e *e, i*. È stato invece distinto l'uso della *u* da quello della *v*, ad esempio *vero* e non *uero*; le abbreviazioni tipiche della scrittura cinquecentesca sono state tutte sciolte, comprese la *&* e la *et*, rese con *e*,

le *æ*, le *œ*, le *ę* rese con *ae*, *oe*, *ae*. Laddove è stata usata la *-β-*, è stata sciolta in *-ss-*. L'uscita quali *Dj̄* è stato reso con la grafia moderna *dii*.

Sono intervenuta, adeguando i vocaboli alla trascrizione grafica moderna, su termini come *laquale*, *loquale*, *sestesso*, prediligendo la grafia staccata, *la quale*, *lo quale*, *se stesso*, e sui termini come *piu tosto*, prediligendo la forma unita, *piuttosto*. Ho invece mantenuto invece l'alternanza tra la grafia unita e staccata delle preposizioni articolati, ad esempio sia *ne le* che *nelle*, *de gli* che *degli*.

Ho adeguato all'uso moderno l'accentazione dei termini, ad esempio non *perche* ma *perché*, non *se* ma *sé*, segnalando inoltre l'accento nel corpo della parola nei casi ambigui, come *princìpi* e *prìncipi*, e gli apostrofi inserendoli nei casi di apocope della *i* postvocalica, ad esempio non *de*, nel senso di *dei*, ma *de'*.

La punteggiatura è stata rispettata, ma disciplinata il più possibile all'uso moderno. Ad esempio ho sostituito dove ritenuto necessario una virgola con un punto, seguito da maiuscola; ho eliminato maiuscole per noi inutili e introdotte altre; laddove necessario, ho sostituito i due punti con una virgola senza alcuna segnalazione.

L'uso delle maiuscole è stato limitato e uniformato il più possibile all'uso moderno, lasciandola ai nomi propri, ai nomi di pianeti, a *Sole*, *Luna*, *Terra* e *Cielo*, o a termini di cui l'autore voleva sottolineare l'importanza, come in *Theologi*, *Filosofia* e *Sapientia*, e optando per la minuscola per *dii* e per le forme aggettivali.

Ho optato per segnalare opere citate dall'autore attraverso il corsivo, lasciando il corsivo nei casi dove appare nella stampa del 1566.

Con le parentesi uncinate (< >) sono indicate integrazioni di lettere o di parole, mentre le parentesi quadre ([]) segnalano le soppressioni, laddove è stato necessario intervenire.

Appendice I

I Tre libri d'amore

Di Messer Francesco Cattani da Diacceto, filosofo e gentil'huomo fiorentino

A Piero Rucellai

Proemio

Io non dubito dover essere molti, e quali dannino me havere in lingua volgare trattato de' profondi misteri dell'amore, opponendo i decreti de gli antichi Pitagorici, secondo il quale non era lecito comunicare al vulgo, come inetto, le cose divine, non sentendo d'esse rettamente; il quale per non havere servato Hippaso Pitagorico fu morto. Noi rispondiamo esser di due nature <i> nomi: altri formati nell'animo da esse cose, e interiori; altri fabricati dall'artificio umano, e esteriori. Questi essere a placito e però diversi appresso diverse nazioni. Quelli per natura <sono> e appresso ciascuno e medesimi. De nomi interiori comporsi lo eloquio interiore. Delli esteriori formarsi lo esteriore. E questa crediamo essere la sententia del divin Platone consentientissima ad Aristotele, come altrove dichiararemo. Sendo adunque il sermone esteriore imagine e nota del sermone interiore, non veggo perché si debba sott'entrare a maggiore calunnia parlando e scrivendo delle cose divine in lingua toscana che in qualunque altra lingua. Crediamo piuttosto che sia da riguardare al modo del trattare. E però gli Egitii sotto forme di diversi animali nelle colonne di Mercurio, da chi e Pittagora e Platone imparorno la Filosofia, e i Pittagorici sotto velami matematici, e li antichi

Theologi sotto mostruosi figmenti occultarono le cose divine e la natura. Noi, benché habbiamo trattato delle medesime fuori di velami e di figmenti, non di manco ci confidiamo non dovere essere giustamente dannati del peccato di profanatione. Tu adunque leggerai quanto c'è occorso al presente dire de' misteri dello amore; e penserai le cose divine tanto superare le menti nostre, che spesso ci sia necessario altrimenti parlare d'esse, altrimenti intendere¹.

¹ Il proemio della versione latina dei *Tre libri d'amore*, il *De Amore*, scritto nel 1508 in base alle date «14 martii 1508» e «x kal. Aprilis MDVIII» riportate rispettivamente al f. 5 e f. 35v, ossia all'inizio del primo libro e alla fine del trattato, nel ms. Laur. Ashb. 925 (v. Kristeller, Paul O., «Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century», in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, vol. I, p. 308), differisce da quello volgarizzato dallo stesso Cattani. Qui di seguito propongo la traduzione prima e, a seguire, il testo latino, al quale mi sono limitata di apportare ben poche modifiche regolamentando l'utilizzo della *v* e della *u* e sciogliendo la *&* in *et*: «Recentemente abbiamo composto il Panegirico all'Amore, che abbiamo dedicato a Giovanni Corsi e Palla Rucellai. Ma ora tre libri sull'Amore si offrono sotto i tuoi auspici in seno al volgo, un'opera su cui non ci si inganni almeno in volgare, sebbene già da tempo noi abbiamo completato gli altri tre libri sul Bello, dove sono state divulgate dette molte cose sull'Amore. Infatti non può accadere che si possa separare la Bellezza dall'Amore o l'Amore dalla Bellezza. Né offenderà qualcuno che noi più volte ci occupiamo delle medesime cose. L'Amore infatti infiammandoci, purificandoci, sollevandoci da ciò che è infimo al divino stesso, dal quale noi veniamo, ci chiama a sé da solo o senza dubbio soprattutto. È cosa strana quanto infelice sia la condizione dei nostri tempi e quanto la nostra Città, un tempo così fiorente, adesso sia malata e viziata. Poiché in questa Città non solo qualunque cosa eccellente, ma soprattutto la nobiltà, corrotta in particolare nei suoi buoni membri, non è in alcun modo salva dal rischio di invidia: nella maggior parte dei casi infatti è esposta a offesa e ingiuria. Infatti Bernardo Rucellai, uomo di antica erudizione e valore, fuggì – come se avesse respinto una qualche empia matrigna – dietro consiglio certamente ottimo e per la grande nobiltà d'animo, attestando con questa stessa azione, che un uomo probò dovesse vivere laddove è permesso filosofare senza rischi e in maniera onesta, come dice il divino Platone. L'amore tuttavia ci può insegnare quali cose siano aliene, quali siano nostre, che noi stessi dobbiamo temere o sopportare quanto chiunque altro, che in realtà gli uomini probi governano e dominano, che gli improbi sono in realtà schiavi, persino quando sembra che alcuni abbiano infestato per il proprio piacere con la cupidigia e la tirannide. Gli antichi Teologi escogitarono la Necessità per tutti di apparire sotto il potere dell'Amore, di avere le chiavi anche per ogni cosa, come se fossero queste le cose superiori, quelle le inferiori; per la qual cosa si intende che ad Amore condottiero le anime dei copri dopo essere state detenute sotto il comando dei corpi, quindi sono sollevate alla contemplazione, quindi superata la difficoltà della natura ad essere unite in copulazione con il divino. Omero afferma anche che i mortali chiamano Amore volatile, gli immortali l'Alato, per dire che questo stesso, che ama la bellezza con desiderio di sapienza, prontamente recupera le ali, con le quali è innalzato sino al divino. Perciò chiunque sia desideroso di sapienza in nessun modo due o tre volte, ma in ogni tempo e in ogni vita deve venerare Amore ed essere venerato. Noi dunque seguendo l'esempio di Socrate all'esatta età amatoria professiamo apertamente, implorando con Socrate e pregando gli dei, che siamo completati nella bellezza stessa: qualunque cosa abbiamo da fuori, sia incline alle nostre profondità. Riteniamo il sapiente massimamente prezioso: tanto per noi sia pari all'oro, quanto un uomo indusse ad essere abbastanza temperante. Facilmente capirai che Amore è tra gli dei stimato massimamente, in quanto è per loro la causa di tutte le cose buone qualunque esse siano e ovunque vivano. Ad Amore non sfuggi come tutte le cose non solo procedano dal Primo Principio, dal quale traggono l'essere, ma anche in realtà ogni

Il primo libro d'amore

Capitolo primo

La NATURA corporale nulla contiene in sé di vero, ma al tutto essere immaginaria e vana. Chiaramente dimostra la perpetua varietà e mutazione, la quale in essa appare. Imperoché la verità delle cose si determina una fermezza e

cosa prodotta guarda ad esso medesimo e con esso infine desidera unirsi in copolazione. Per questo quando agiamo per origine e virtù secondo i segreti d'Amore, l'azione è d'ispirazione divina, e alle cose Divine inutilmente secondo il decreto Pitagorico si avvicina chiunque sia privo di ragione. Noi brevemente dichiariamo che il Principio Primo medesimo non è né il corpo, né l'anima, né la mente angelica, che molti chiamano mondo intellegibile, ma che piuttosto la mente angelica, l'anima e il corpo da esso provengono all'essere. In questo svolgimento delle cose incontriamo non solo la nascita e la crescita di Amore, ma anche tutte le specie di esso e a queste e al Bello l'Amore è sempre soggetto. Questo infatti è il proposito di questa opera».

«Nuper Panegyricum edidimus in Amorem, quem Ioanni Corsio, ac pallanti Oricellario dicavimus. Nunc vero tres de amore libri tuis auspiciis in vulgus prodeunt, opus ni fallimur minime plebeium. Tametsi iandiu tres alii de Pulchro, in quibus multa de Amore differuntur, a nobis sint absoluti. Fieri enim nequit, ut vel Pulchru ab Amore, vel Amor a Pulchro fecernatur. Nec quenquam perturbet, de eisdem nos toties verba facere. Amor enim excitando, expurgando, sublevando ab infimis quibusque in ipsum divinum, ex quo sumus, aut solus aut certe potissimus nos revocat. Mirum est, quam horum temporum calmitosa conditio, quam nostra Civitas alias florentissima, nunc aegra affectaque sit: quippe in qua cum optimus quisque, tum vel maxime nobilitas, praesertim bonis artibus imbuta, nunquam sit extra aleam invidiae: plerunque autem contumeliae iniuriaeque exposita. Quam Bernardus Oricillarius, vir priscae eruditionis ac gravitatis, veluti quandam impiam novercam abominatus, effugit, optimo quidem consilio, summaque animi magnitudine, cum re ipsa comprobaverit, illic esse degendum probo viro, ubi tuto ac sincere liceat philosophari, ut divinus inquit Plato. Amor autem nos docere potest, quae aliena sunt, quae nostra, qui nos denique ipsi, quatum cuique timendum aut ferendum sit: probos quidem viros imperitare ac dominari: improbos autem re vera mancipia esse; etsi quandoque videntur per libidinem caeteros avaritia ac tyrannide infestare. Veteres Theologi comminiscuntur Necessitatem omnibus insultantem Amoris ditioni parere, habere quoque omnium claves, sine superna haec sint, sine inferna: quo significetur, Amore duce hominum animas tum corporum ministerio detineri, tum erigi in contemplationem, tum etiam superata naturae difficultate cum divino copulari. Homerus quoque ait, quem mortales vocant Amorem volatilem, eundem immortales Alationem appellare: significans, qui pulchritudinem amat cum sapientiae studio, hunc ipsum alas, quibus in divinum attollitur, cito recuperare. Quapropter quicumque est sapientiae studiosus, non utique bis, aut ter, sed omni tempore, et per omnem vitam, Amore colere debet, et venerari. Nos autem exemplo Socratis ad exactam usque aetatem amotoriam profiteamur, una cum Socrate precantes, orantesque deos, ut intus pulchri ipsi efficiamur: quaecunque autem extrinsecus habemus, intimis sint amica: sapientem duntaxat putemus divitem: tantum nobis sit auri, quantum temperans satis esse duxerit. Amorem esse maximum inter deos, quandoquidem iis, quaecunque sunt, et vivunt, bonorum omnium causa est, facile intelligetis, quem non latuerit, quo pacto cuncta non solum prodeant ex primo, a quo sunt, verum etiam producta in id ipsum aspiciant, et cum eodem tandem copulentur. Quapropter de secreta Amoris origine virtuteque agentibus nobis, opus est afflatu divino, iuxta Pythagoricum illud Divina quemvis sine limine nequicquam aggredi. Nos breviter ostendemus, Primum ipsum necque corpus esse, neque anima, neque mentem, quem plerique mundum intelligibilem appeant: sed mentem, animamque, et corpus, esse ex primo. In quo rerum processu non solum Amoris ortum et incrementum, verum etiam species eius omnes, adhaec et Pulchrum cui semper obnoxius est Amor, inveniemus. Quod quidem huius operis propositum est».

una permanenza. Per la quale essa sempre stando ferma in un uno, quelle <rimangono> medesime e nel medesimo modo in nulla variate s'offeriscono a chi le contempla e la natura corporale per un solo momento di tempo non conserva l'essere suo facendosi in essa continua generazione e corruzione. Il che Heraclito non solo attribuisce a tutti i corpi che sono sotto la Luna, ma ancora al Cielo e alle stelle, le quali sono tanto più perfette che gli altri corpi quanto più si appropinquano alla natura dell'anima. Onde come vicini alla divinità, hanno meritato d'essere chiamati corpi divini. E però riguardando alcuni sottilmente affermarono tale opinione essere approvata dal divino Platone nel *Timeo*. Quasi esso voglia non si potere attribuire al corpo l'essere, ma piuttosto il flusso e la generazione. La cagione di tal flusso è la materia, della quale sono composti tutti e corpi così celesti come terreni. La quale qualche volta ci s'appresenta come partecipe dello stato e permanentia, in quanto dalla forma, che si riceve in essa in un certo modo, è contenuta qualche volta come del moto in quanto per sua natura fugge l'essere e la cognitione, havendo sempre seco la contrarietà, l'instabilità, la varietà. Il che forse significorno li antichi Theologi per la favola di Proteo: quasi come Proteo si mutava in diverse forme, hora in fiamma, hora in acqua, hora in leone, hora in forma di qualche altro animale, così la materia sia atta e pronta al ricevere tutte le forme, non si partendo mai dalla sua natura. E però gli antichi Pitagorici, considerato tal proportione haver la materia a corpi, quale ha la dualità a numeri, non dubitarono chiamare la materia dualità. La quale sendo la prima divisione e principio d'essa, ancora chiamarono Iside e Diana. Perché come Diana è sterile, secondo dice Platone nel *Theetheto*, così ancora la prima dualità, sendo principio della diversità, della inequalità, della dissimilitudine, è privata d'ogni

attione, ove consiste la fecondità di tutte le cose. Se adunque la natura corporale è partecipe di tanta imperfettione, chi non vede esser necessario sopra essa essere un altro principio, il quale la regga, e la contenga: pendendo sempre l'imperfetto da quello, che è perfetto? E però Democrito, et gl'altri, che l'hanno seguitato, cioè Leucippo, e l'Epicuro, secondo il mio parere, meritano non esser uditi. E quali ponendo principi corporali indivisibili, ma di diverse figure chiamati da loro atomi, vogliono tutte le cose esser composte d'uno fortuito concorso d'essi. Dicono adunque di quegli, che hanno figura circolare, esser composta l'anima, de gl'altri triangolari, quadrangolari e simili essere composta la varietà delle altre cose, riservando ciascuna cosa la Natura e la potentia simile a quegli atomi di che essa fussi composta. Dicono ancora le cose per tanto spatio di tempo conservarsi in essere, per quanto in luogo di quelli atomi, che continuamente si partono, succedono altri della medesima natura. Noi al presente pretermetteremo dichiarare esser impossibile il Cielo, gli Elementi, gl'animali, le piante e tutta la Natura, o vuoi secondo l'essere, o vuoi secondo la conservatione, pendere da alcuno fortuito concorso, sempre apparendo manifestamente per tutto ordine e ragione. Solo diremo noi vedere di tanto maggiore potentia e di tanto maggiore efficacia esser le cose, quanto sono più unite e quelle essere di massima potentia e di massima efficacia, che sono massimamente unite: onde per questo essa unità havere infinita potentia e inifinita efficacia come autore e principio d'ogni unione. Sendo adunque la moltitudine infinita al tutto opposita alla semplicissima unità e però privata d'ogni modo d'attione, come potrà dire rettamente Democrito l'infinita moltitudine delli atomi essere principio delle cose, determinandosi infinita debilità della quale nulla è più opposito alla Natura del principio?

Capitolo secondo

Nel numero de' corpi alcuni si muovono per natura, come il fuoco, l'aria, l'acqua, e la terra e quegli che son composti d'essi, de quali i' fuoco e l'aria, come leggeri, si muovono in su discostandosi sempre dal centro, l'acqua e la terra si muovono in giù cercando sempre il centro. Alcuni altri non solo si muovono come quelli, ma ancora vivono e questo per virtù d'un principio, il quale essi hanno dentro chiamato meritatamente anima. Fra i corpi che hanno la vita, alcuni son contenti della virtù nutritiva, come sono le piante, le quali non hanno bisogno della potentia del sentire come necessaria alla loro salute, ma fitte in terra colle radici, quali hanno in luogo di bocca, tirano il suo nutrimento; alcuni sono dotati della potentia del sentire, per la quale conoscono quello che a sè è delectabile o tristifico, e della facultà, perché essi da un luogo a un altro si tramutano. Imperoché, avendo a cercare l'alimento, è necessario essi havere una virtù per la quale possino o fuggire o seguire quello che giudicano essere un suo danno o salute. Sono ancora altri posti in mezo delle piante e di quelli che hanno il senso e la facultà del tramutarsi come ricchi e simili, chiamati Zoofiti, quali sieno partecipi della natura de gli animali e delle piante. I quali, contenti solo del senso del tatto, sendo loro somministrato competente nutrimento, stanno sempre come immobili in un medesimo luogo. Oltre a tutti questi è l'huomo grandissimo miracolo, come dice Mercurio, animale veramente degno d'essere honorato e adorato, il quale aggiunge alle predette potentie la facultà dell'intendere per la quale, ripieno di divinità, spesso diventa simili agli dii. Ma, se considereremo rettamente, diremo, insieme col divin Platone, il Cielo e le stelle esser donate della

vita e dell'intelletto. Questo dimostra un perpetuo tenore di fare sempre le medesime cose e nel medesimo modo, già incominciato per grandissimo spatio di tempo e per durare per l'avenire senza errore, senza impedimento, quale è nel Cielo e nelle stelle, le quali col suo divino moto, quasi un ballo magnificentissimo di tutti e' balli, a tutti gli altri animali donano la generatione, l'essentia e la vita. Oltre a questo lo dimostra la maravigliosa bellezza e perfettione, la quale in essi veggiamo affermare l'huomo, il quale ha il corpo caduco e sottoposto a infinite offese, havere la vita e lo intelletto. E 'l Cielo e le stelle, onde pendono gli altri corpi, esserne privo e d'huomo al tutto stolido e insensato. Ma chi considera la grandezza loro, chiaramente conosce essere impossibile essi potere essere mossi per tanto tempo o dal caso o da impeto alcuno corporale o da cagione estrinseca e violenta. Anzi, movendosi tanto esquisitamente, è necessario tal moto procedere dall'anima divinissima. Onde sicuramente si può affermare il Cielo e le stelle esser composte di corpo e d'anima, né da altri che dall'anima il corpo loro esser prodotto e governato. E però giudicheremo essi doversi chiamare no solo cose divine, ma ancora dii. Ma se noi pigliamo solamente il corpo loro, separandolo dall'anima, affermeremo essere statue degli dii, fabricate da loro e di materia prestantissima e con mariviglioso artificio. Le quali, per esser poste in luoghi nobilissimi sendo bellissime e ripiene di vita, debbono essere in maggiore generatione che qualunque altra statua come esquisite imagini della divinità. Se adunque il corpo animato è più perfetto che quello che non ha l'anima, perché questo non vive, quello vive e fra gli animali quello che la facultà di intendere è più prestante che gli altri e quello che intende massimamente è prestantissimo? Vivendo e intendo il Cielo, le stelle e l'huomo, saremo costretti confessare essi

esser più prestanti che chi non vive e intende. Onde, se l'universo è privato della vita e dello intelletto, gli animali saranno ad esser più nobili che l'universo: di che nulla può essere più assordo. Per la qual cosa, come l'universo è prestantissimo, di tutti i corpi non lasciando fuori di sé corpo alcuno, ma come suoi membri contenendoli tutti. Così necessario esso avere nobilissima anima, capo e guida di tutte le anime, per beneficio della quale sia partecipe di prestantissima vita e di prestantissima intelligentia. E però li antichi Teologi di Fenicia (come dice Iamblico e Iuliano Imperadore) affermarono essere infusa per tutto una natura lucida, pura, calda, vehiculo dell'anima divinissima, per la quale dall'anima sia concesso allo universo il pretioso dono della vita, onde esso meritamente sia appellato uno animale. La qual cosa (benché oscuramente) significa Timeo Pittagorico e Platone nel *Timeo* e nel decimo della *Repubblica*. Ma di questo nella concordia fra Platone e Aristotile diffusissimamete parleremo, ove dimostreremo chiaramente secondo la mente d'Aristotile il primo motore non essere Dio, ma l'anima divinissima dalla quale penda il Cielo e tutta la natura. Adunque insieme col divin Platone diremo essere il corpo, essere ancora e l'anima certamente molto differenti fra loro. L'anima haver l'intelletto, il corpo nollo avere. L'anima, come madonna, avere imperio sopra il corpo, questo, come servo, esser suddito e retto. L'anima esser fontana della vita e del senso e di tutte l'altre affettioni, quali noi veggiamo nel corpo, questo per sua natura esser atto a ricevere e patire, di che possiamo conchiudere l'anima, come di gran lunga più perfetta, avere grado migliore nell'universo.

Capitolo terzo

Se l'ANIMA non solamente dona la vita, ma ancora contiene e regge la natura corporale (come disopra è dimostrato), è necessario essa avere una affinità naturale col corpo, per la quale naturalmente l'anima possa dare la vita e 'l corpo la possa ricevere. L'anima possa reggere e contenere. Questa non è altro che una naturale inclinatione per la quale noi possiamo dire l'anima essere anima e veramente difinita da qualunque altra cosa. Di che appare manifestamente nell'anima esser due proprietà per natura, una per a quale essa inclini a produrre e reggere i corpi (altrimenti non sarebbe chiamata meritamente anima), l'altra per la quale essa non solo comprenda la Natura che debba esser retta, ma ancora sé medesima e le cose superiori. Questa intelligentia, se noi rettamente considereremo, vedremo esser nell'anima non per sua natura e in quanto anima, ma piuttosto per beneficio d'altri. Imperoché, se l'anima in quanto anima e secondo la natura sua havesse l'intelligentia, ogni anima intenderebbe, come ogni fuoco sempre è caldo, sendo la calidità nel fuoco per sua natura: e noi veggiamo manifestamente non ogni anima havere facultà d'intendere. Imperoché, chi direbbe gl'animali bruti havere intelletto, e' quali non per altro sono chiamati bruti se non per essere privati della intelligentia? Molto meno è da dire delle piante, le quali sono animate da anima molto più imperfetta che i bruti. E però, come il lume è molto più perfettamente nel Sole che nelle stelle, sendo nel Sole per sua natura, nelle stelle per dono e beneficio del Sole, così noi diciamo la intelligentia esser molto più perfettamente in cui essa sia per propria natura che nella anima, ove è per participatione. Di che noi concludiamo ancora quella sustantia esser più prestante che l'anima, sendo in essa la fontana dello intedere, principio e Idea d'ogni cognitione. Imperoché, la nobilissima substantia e la

intelligentia supera tanto l'altre operationi, almanco quanto il lume l'altre qualità sensibili. Questa sustantia non è altro che la Natura Angelica, la quale meritamente è denominata Intelletto, havendo per propria operatione l'intendere. E per questo noi concludiamo l'anima essere ordinata e retta dalla Natura Angelica come il corpo è ordinato e retto dall'anima. Onde apparisce l'Angelo tanto più esser prestante dell'anima, quanto l'anima è più nobile che il corpo. E però l'anima non tenere il primo grado dell'universo. Adunque diremo essere due nature nell'anima, una per la quale rappresenta la Natura Angelica, l'altra per la quale inclina al corpo. Onde è detta dal divin Platone nel *Timeo* sustantia meza, come quella che posta in mezo fra l'Angelo e il corpo partecipa dell'una e dell'altra natura. Questa anima meritamente chiamorono i Magi in parte lucida, in parte oscura, come posta in mezo di quello che è al tutto lucido e di quello che è al tutto oscuro. L'Angelo è al tutto lucido, perché, sendo la prima essentia e la prima essentia sendo essa firmità, sempre simile a sé medesima è accompagnata da essa verità, la quale p essa luce intellegibile: e però l'Angelo è tutto lucido. Il corpo, sendo opposto secondo la sua natura allo Angelo, è tutto oscuro. L'anima, posta in mezzo fra la natura corporale e l'Angelo, in quanto partecipa dello Angelo è veramente lucida, in quanto inclina al corpo si può dire oscura. Chi adunque dubiterà sopra l'anima non esser l'Angelo, fontana di ogni luce intellegibile?

Capitolo quarto

Saliti allo splendore della verità intellegibile, quale noi chiamiamo al presente Angelo, forse potremo credere haver trovato il padre dell'universo. Imperoché quivi ogni cosa è vera, essenza, ogni cosa è vita, ogni cosa è intelletto, verità e

sententia, sendo principio dell'essere e della vita, a qualunque altro si dice essere e vivere per questo nella Natura. Contiene l'università di tutte le cose, sendo il loro essere perfettissimo. Imperoché, benché le cose in esso sieno distinte e non confuse, come dimostra la intellegentia, operatione sua principale, la quale definitamente comprende tutte le cose, nondimeno hanno essere unitissimo. Imperoché, nulla può essere più unito che quello in chi ciascuna parte in un certo modo sia quel medesimo, che il tutto, come è nell'Angelo, dove la vita, benché in quanto unita è deffinita, nondimeno per participatione è tutto l'Angelo. L'Intelletto ha il suo proprio modo d'essere, perché è detto Intelletto. La verità è il suo modo d'essere particolare per la quale è essa verità <e> parimenti adiviene in qualunque altra parte. Nondimanco questo non fa che lo Intelletto la verità per sé <e> non sia tutto l'Angelo per participatione, in modo che nell'Angelo non si può trovar parte la quale non conservi in sé la natura del tutto. Questo credo havere inteso Parmenide e Melisso, antichi Pittagorici, quando affermorono tutto tutte le cose essere un'Ente, cioè essere una cosa, una sustantia, quale noi al presente chiamiamo Angelo, nella quale tutte le cose habbino il suo primo essere, cioè perfettissimo essere. Come adunque nelle cose artificiate sono due esseri, l'uno nella mente dell'artefice inanzi che habbia prodotto furi la cosa artificciata, l'altro in essa cosa aritificciata? Verbigratia la statua di Minerva ha il primo essere nella mente di Fidìa, l'altra in esso marmo, de quali quello che è nella mente dello artefice è primo essere e però molto più nobile che quello che è nel marmo. Così tutte le cose hanno duoi esseri, uno nella essentia dell'Angelo, il quale è primo e perfettissimo essere, l'altro in esse cose, il quale è participatione del vero essere. Dico adunque secondo il loro esser primo perfettissimo non solo costituire una

sustantia, ma ancora ciascuno d'esse esser tutta quella università. E però meritamente si può dire una sussistentia e questa è la sententia di Parmenide e di Melisso della unità dell'Ente come io stimo. Questo Ente, o vuoi Angelo, è chiamato da Plotino mondo intelligibile: mondo perché è pieno di eleganzia, havendo tutte le cose in esso il suo essere vero, imperoché mondo significa ornamento; intelligibile perché è compreso solamente dall'Intelletto, il quale riguardo essa verità. Dal divin Platone è chiamato nel sesto della Repubblica figliuolo di Dio. Ma di questo più diffusamente in quello che segue parleremo. Nondimanco, se noi considereremo che il primo principio è semplicissimo e potentissimo, altrimenti non sarebbe sopra ogni altra cosa, chiaramente conosceremo questo mondo intelligibile, o vuoi Angelo, non potere esser primo. Imperoché nell'Angelo, sendo moltitudine, ancora v'è compositione e per questo imperfetione, imperoché ogni cosa composta ha in sé una parte come potentia, una parte come atto, la potentia ha seco imperfetione, l'atto la perfetione. E però ogni cosa composta ha mescolato in sé l'imperfetto col perfetto. La potentia non è altro che quello pel quale la cosa può essere, non sendo ancora. L'atto aggiunge l'esser al potere e però la potentia è imperfetta, la quale gli antichi Pittagorici chiamarono infinita come per sua natura indeterminata. In quanto adunque l'Angelo ha compositione, non è semplicissimo. In quanto ha imperfetione, non è potentissimo. Imperoché qualunque imperfetto viene alla perfetione coll'aiuto d'altri, [e] però quello è più potente per beneficio di chi conseguita la sua perfetione. Per la qual cosa, sendo l'Angelo né semplicissimo né potentissimo, non può esser ancora primo. E però Parmenide Pittagorico affermò il primo Ente, qual noi al presente chiamiamo Angelo, esser simile a una sfera e per questo haver

parte, havendo la sfera mezo e estremi. Di che ne seguita esso non potere esser la semplicissima Verità come divinamente dice Melisso, la quale tutto esclude ogni parte e ogni moltitudine e ogni imperfettione. E però, come veramente capo di tutte le cose, è autore della perfettione dell'Angelo, il quale meritamente è chiamato universo intelligibile.

Capitolo quinto

Esso Iddio, sendo principio e autore d'ogni perfettione nelle cose che sono, non è capace d'imperfettione alcuna, di qualunque natura essa sia. E però noi possiamo dire simile proportione havere alle cose create, quale ha la semplicissima unità a numeri. Tutti i numeri hanno moltitudine <e> hanno ancora unità. Moltitudine secondo che noi diciamo il numero ternario havere tre unità, il quaternario haver quattro unità e così gli altri numeri nel medesimo modo. Unità perché il numero ternario è uno ternario, una trinità, il quaternario è uno quaternario, una quatrinità. Adunque tutti i numeri hanno moltitudine <e> hanno ancora unità. La moltitudine dice imperfettione e divisione. L'unità dice congiunzione e perfettione. E però tutti i numeri partecipano della perfettione e della imperfettione: della perfettione in quanto ogni numero è numero, dell'imperfettione in quanto ogni numero ha moltitudine. L'unità ancora de numeri non è assolutamente perfetta, cioè quella unità per la quale il numero ternario è un ternario e il numero quaternario è un quaternario. Imprima, perché tale unità ha convenientia e affinità colla sua moltitudine, come l'unità del ternario ha affinità con le parti del ternario. Altrimenti di essa vita e delle parti sue non si farebbe un tutto e questa è una specie d'imperfettione. Dipoi, perché l'unità d'ogni numero è difinita in modo che

l'unità del numero ternario è diversa dall'unità del quaternario e ciascuna di loro ha la sua potentia determinata, per la quale esso produce il suo numero. Questa non è propriamente imperfetione, se non perché l'unità del ternario, benché secondo che è unità del ternario, sia perfetta. Nondimanco non contiene la perfetione e virtù in sé dell'altre unità, come la perfettissima Iustitia, benché in quanto Iustitia non ha difetto alcuno, nodimanco non contiene in sé la perfetione della Sapientia e così la perfetione diterminata ha seco in un certo modo la imperfetione. Adunque la semplicissima unità in prima non ha moltitudine alcuna, sendo al tutto indivisibile. Oltre a questo non ha affinità con alcuna moltitudine numerale, non potendo haver suo coniugio. Non è ancora diffinita e particolare unità, ma semplicissima unità, eminente unità. E però Pittagora affermò essa contenere in sé la potentia e i semi di tutti i numeri. Riduciamo il numero al processo delle cose dal primo principio, secondo il costume Pittagorico. Nelle cose create si truova potentia, trovasi ancora atto. La potentia, in quanto potentia, è imperfetta; l'atto, in quanto atto, è perfetione. Adunque la prima imperfetione delle cose nasce dalla potentia, della quali sono partecipi; nasce ancora imperfetione in esse per cagione dell'atto, imperoché l'atto si chiama atto, in quanto è perfetione di potentia, e in questo modo viene a partecipare della imperfetione congiungendosi seco. La forma è atto della materia e però facendosi della forma e della materia un composto, la forma partecipa delle condizioni della materia. L'operatione è atto della potentia attiva, come la calefatione è atto e perfetione della potentia calefattiva. Nondimanco ha conformità colla potentia dipendendo da essa. Oltre a questo, l'atto dice perfetione definita e terminata. La forma del fuoco dice una perfetione terminata, cioè essa natura del fuoco; la terra

dice perfetione definita, cioè essa natura della terra e così è proprio d'ogni altro atto. e però l'uno atto non include la perfetione dell'altro. Adunque escludendo esso Iddio ogni imperfetione, escludo l'imperfetione che si trova per cagione della potentia. Imperoché Iddio non ha potentia alcuna, sendo semplicissimo. Esclude ancora l'imperfetione che è per cagion dell'atto. perché Iddio non ha conformità e proportione con alcuna potentia, non sendo perfetione di potentia attiva né si potendo d'esso e della potentia costituire un composto. Non è ancora di perfetione definita e particolare, come ciascuno atto, procedendo da lui ogni atto e ogni potentia. Adunque in Dio è ogni perfetione, esclusa ogni imperfetione. E però in lui ogni cosa è per modo di Unità semplicissima. Non è in lui distinta la Sapientia dalla Iustitia, non è in lui distinta la bontà dall'essentia e dalla vita, ma è unicamente l'essentia, la vita, la Sapientia. E però il divin Platone disse nel Parmenide non esser di Dio nome, non diffinitione, non scientia, non senso, non opinione, come quelli che dicendo perfetione determinata attribuirebbono a Dio imperfetione dalla quale al tutto abborisce. E però Plotino e gl'altri Platonici niegono Iddio esser essentia o Intelletto, ma, come molto più prestante, esser contento delle sue ricchezze: ricco della sua semplicissima Unità. Solamente noto a sé medesimo, solo ammiratore e culture dell'abisso della sua divinità. Questa è quella divina caligine, la quale tanto celebra Dionisio Aeropagita splendore della Christiana Theologia, alla non aggiunge virtù alcuna rationale o intellettuale. Imperoché, come il rationabile non può esser penetrato dal senso né lo intelligibile dalla potentia rationale né le cose incorporee e semplici da i corpi e dalle cose composte, così quello, che eccede ogni modo d'essere, esclude al tutto la intelligentia o qualunque altra cognitione, quasi un profano delle cose sacre. Ma

è nelle cose create un carattere e una similitudine di Dio, fiore e capo d'esse, per benefitio della quale si congiungono a Dio quasi non sia lecito aggiungere al suo creatore con parte alcuna di sé, ma piuttosto con tutto sé. Onde il Profeta ratto dal divin furore esclama "o Signore, la tua laude è il silentio" significando ogni potentia, o vuoi rationale o vuoi intellettuale, dover cessare dalla sua operatione, quando si fa l'ultima unione della cose craate con esso Dio. Adunque molto più appropinqueremo a Dio procedendo per le negazioni che per l'affermationi, purché sempre intendiamo esser meglio che quello che noi neghiamo di lui. Nondimanco possiamo usare ancora l'affermatione non derogando alla sua divinità, purché intendiamo esse avere rispetto e comparatione alle cose create. Come quando noi diciamo Dio esser principio, mezo e fine. Imperoché per il principio intendiamo le cose da lui procedere, per il mezo a lui convertirsi, per il fine essere da lui donate della ultima sua perfetione, la quale consiste nella vera unione seco. Questo significorono gli antichi Pittagorici quando dissono la Trinità esser misura di tutte le cose. Questo significò ancora Orfeo quando Giove esser principio, mezo e fine. E però (come dice Dionisio Ariopagita) in modo Iddio è splendore a gli illuminati, perfetione a perfetti, a deificati divinità, a semplici semplicità, unità a quelli che partecipano dell'uno, vita de viventi, essentia di quelle cose che sono, di tutta l'essentia, di tutta la vita principio e causa. E però ogni cosa creata o vuoi eterna, o vuoi mortale, o vuoi rationale, o vuoi angelica, può esclamare insieme col Profeta: "Signore, lo splendore della faccia tua è segnato sopra noi".

Capitolo sesto

Gli antichi Pittagotici chiamarono esso Iddio per sé uno e per sé bene, come autore della semplicità alle cose create, quanto di essa possono esser capaci. Aggiungono Siriano e Proclo per questo nome esser significato non esso Iddio, ma quanto noi di Dio partecipiamo, quasi noi crediamo havere espresso esso Dio quando noi esprimiamo carattere della divinità col quale siamo segnati. Per sé bene, perché non solo esso non nega a ciascuno il suo grado di perfetione, ma ancora perché come fine è desiderato da tutte le cose, il quale poi che hanno conseguito, secondo il modo della sua natura, si quietano. Adunque ciò che precede da lui si fa partecipe della sua semplicità e della sua perfetione. Ma perché qualunque cosa procede da altri, per necessità degenera dalla perfetione di colui da chi procede. Altrimenti l'effetto non sarebbe di minore perfetione che la cagione, sendo esso (come dicono e' Pittagorici e Plotino) veramente uno: quello che procede da lui è non uno e però ha seco moltitudine. Onde abbiamo a dire havere ancora imperfetione. questa imperfetione è per la digressione e partita da esso Dio, incontrandosi sempre nell'imperfetto quello che parte e si allontana dal perfetto. Nondimanco, ritornando a quello donde procedeva, acquista la perfetione. Per la qual cosa rettamente si dice ogni cosa composta esser composta di imperfetto e di perfetto. Questo intendono e' Pittagorici quando dissonano per il processo dall'uno prodursi il dua, il quale, ritornando all'uno donde d'era partito, costituisce il tre prima figura, l'essentia di cui contempliamo nel triangolo, come dice Teone. Imperoché, quello che procede da Dio, partendosi dalla infinita sua perfetione, cade nello imperfetto, quale è la natura del dua. Ritornando a Dio per la sua interiore attione partecipa del perfetto, quale è la natura del tre. Imperoché, come il tre è composto della progressione dell'uno e della rigressione a l'uno, così

quello che procede da Dio è composto dell'imperfetto, in quanto da lui procede, e del perfetto, in quanto a lui ritorna. Insomma da Dio procede l'Angelo, il quale nella prima misura di suo processo è imperfetto. Ma come imperfetto? Certamente imperfetto perché, sendo l'Angelo il primo vivente e il primo intelligente e ogni vivente e intelligente essendo composto della potentia vitale e della sua operatione, cioè del vivere, e della potentia intellettuale e della sua operatione, cioè dello intendere, la potentia come antecedente alla operatione fu prima prodotta, la quale ha imperfetione secondo che noi intendiamo essa ancora non operare. L'Angelo adunque, nella prima misura del suo essere, sendo una essentia con facultà di vivere e di intendere e non vivendo e non intendo, ancora si può dire imperfetto. E perché la potentia attiva riguarda la sua operatione, altrimenti sarebbe vana se non operasse, e operando conseguita il suo fine e la sua perfetione, la quale per natura intensamente desider, è necessario nello Angelo esser naturalmente un'intentissimo desiderio di vivere e di intendere. Questo desiderio nondimanco antecede una certa fermezza e una certa constantia, per virtù della quale mai l'Angelo parte da sé e dalla sua natura, ma sempre sta quel medesimo. Quella fermezza dal divin Platone nel *Sofista* è chiamata stato. L'operatione, che seguita quel desiderio, è chiamata moto. Di qui possiamo vedere quello che significa il divin Platone nel *Simposio*, nell'oratione di Fedro, quando dice l'amore esser del numero degli Iddii antichissim, affermando secondo l'opinione delli antichi Teologi dopo il Chaos esser la terra e l'amore. Imperoché il Chaos non è altro che è considerata, nella prima misura del suo essere, come imperfetta e come potentia, moltitudine e infinito, a chi meritamente si conviene questo nome Chaos, significando indigestione e confusione. L'amore

non è altro che quello ingenito desiderio, principio del vivace e dello intendere. La terra significa la fermezza e la stabilità, per virtù della quale l'Angelo non mai parte dalla sua natura. Rettamente adunque è detto l'amore essere antichissimo, imperché esso antecede ogni operatione sendo principio d'esse, per virtù delle quali le cose divine meritano d'essere chiamate Iddii.

Capitolo settimo

Ogni appetito e ogni desiderio si può chiamare amore in un certo modo, benché pigliando propriamente l'amore sia solamente desiderio di bellezza, come dichiareremo in quello che segue. Onde non immeritamente il desiderio, il quale muove tutte le cose al suo fine e al suo bene, è amore e Platone nel *Simposio*, nell'oratione di Fedro, per l'amore non intende altro che l'appetito che è nell'Angelo, per il quale si muove a conseguire la sua perfetione. Si che pigliando in questo modo amore, diciamo essere in ogni cosa creato insino all'ultima materia, nella quale è ancora l'appetito alla forma, la quale è cosa divina e buona e appetibile, come dichiara Aristotele. Adunque l'amore è cagione che l'Angelo, il quale è prodotto imperfetto, conseguiti la sua perfetione. Ma come diciamo l'amore esser cagione di tale perfetione? Certamente perché quello ingenito appetito, quale al presente chiamiamo amore, quasi uno stimolo, spinge l'angelo a l'operatione. Imperoché qualunque cosa subito che ha l'essere è inclinata all'operare e quanto ha più perfetto essere, tanto ha maggiore inclinatione all'operare. Onde, perché l'Angelo ha perfettissimo essere, anzi è esso essere, senso lo essere la prima cosa creata, per questo ha grandissima inclinatione all'operare. Questa operatione si chiama vita, sendo la vita il primo moto interiore

e primo atto e perfetione dell'essentia, come dice Plotino e quelli che l'hanno seguito, cioè Porfirio e Amelio, benché Siriano e Proclo credino altrimenti, i quali al presente dimetteremo. Sendo adunque la vita la prima operatione dell'Angelo, è manifesto essere il primo suo atto e la prima perfetione. L'Angelo adunque nella prima misura del suo processo è detto essentia, la quale è non uno, procedendo da Dio, che perfettissimamente uno, e però ha moltitudine. Anzi, in essa (come dice il divin Platone nel Parmendie) è esplicata tutta la natura de' numeri, medianti i quali, procedendo nella vita, distingue sé medesima ne' modi particolari e dell'essere e come in più essente, dando secondo il suo numero a ciascuna essentia le sue proprietà. Come se tu pensasti la Geometria per una azione interiore distinguere sé medesima ne' theoremi particolari, la quale è una in tutti e' teoremi perché ciascuno è Geometria, nodimanco è ancora moltitudine, sendo l'uno theorema distinto dall'altro. E però Plotino dimostra divinamente dopo l'uno, cioè Dio, essere l'essentia, dopo l'essentia i numeri, dopo i numeri e' modi particolari dell'essere, cioè le essentie. Insomma l'Angelo mediante il numero come esattissima regola, per benefitio della sua atione interiore, quale si chiama prima moto e prima vita, distingue e diffinisce sé medesimo in tutti i modi particolari dell'essere, onde l'essentia dell'Angelo è come un tutto. L'essentie particolari sono le parti, non come il capo o la mano è parte di Socrate, ma come il Leone o il cavallo è parte dell'animale. Di questo più diffusamente habbiamo detto nel libro del *Pulcro* e diremo nella concordia fra Platone e Aristotile. Di qui chiaro apparisce quello che vuole il divin Platone quando dice le cose divine produrre sé medesime. Imperoché non significa altro che le cose divine esser composte dell'atto primo e del secondo, cioè della potentia attiva e della sua

operatione, la quale pende dalla potentia attiva, come l'Angelo, il quale è composto della potentia vitale e della sua operatione e della potentia intellettuale e della sua operatione, per beneficio della quale l'Angelo è attualmente vivente e intelligente. Onde è chiamato il primo animale e il primo Intelletto e chi intende altro atto e altra potentia nelle cose divine, non intende la sententia di Platone né forse la natura di esse nel modo del processo loro dal primo principio. Quelle essentie e quelli modi particolari dell'essere diffiniti nell'Angelo dalla vita sono chiamati spetie e Idee, le quali sono in tanto intelligibili in quanto hanno lo essere vivo e la vita. Onde il divin Platone dice nel *Timeo* che l'opefice del mondo fece tante forme nel mondo quante l'Intelletto vide nel vivente, significando l'Idee esser nel primo animale. E però io mi maraviglio assai come qualcuno habbia detto che la forma che esso Dio dà alla materia angelica sono esse Idee, come se l'Angelo, in quanto procede da Dio, fussi potentia passiva la quale diventi ricettacolo delle Idee. Né forse maggiore errore si può commettere nelle cose divine che pensare in esse esser potentia passiva simile alla materia de' corpi sensibili, perché ciò che procede da esso Dio immediate procede più simile a lui e più perfetto che è passibile. Onde sendo molto più perfetta la potentia attiva che la passiva, è conveniente immediate procedere da lui la potentia attiva e non passiva. Adunque noi diremo da Dio procedere immediate un atto primo, il quale si può chiamare essentia prima, sendo la prima cosa che ha l'essere, la quale in quanto essentia è perfettissima. Ma bene nel suo primo processo ha seco congiunta potentia d'operare non operando ancora e secondo, che ancora non opera ha seco l'imperfetto. E questo è quello che dice il divin Platone nel *Filebo*: da Dio essere dua elementi, cioè l'infinito e il termino della mistione, de quali si costituisca

una terza natura, cioè l'essentia. Imperoché quello che procede, in quanto è atto e difinito, si può dire haver termino, in quanto ha seco congiunta la potentia e l'imperfetione, si può dire infinito e l'uno e l'altro insieme sono la natura della prima essentia: la perfetione e atto, dalla quale è la sua operatione interiore e non Idee. Come dal termino proceda lo stato e la identità, da l'infinito il moto e la diversità e come tutte le cose sotto il primo sieno composte d'essentia, di stato, di moto, di identità, di diversità altrove habbiamo detto e diremo diffusamente nella concordia fra Platone e Aristotile. Ove dimessa l'opinione di Siriano e di Proclo dichiareremo come ciascuno d'essi è elemento e come è genere dell'Ente. Al presente si conviene più tosto accennare che esplicare simili materie.

Capitolo ottavo

E modo particolari dell'essere nell'Angelo distinti per beneficio della vita al presente chiameremo Idee, benché secondo diverse considerationi si possono chiamare per diversi nomi, come è dichiarato brevemente nel primo libro del nostro Pulcro e altrove più diffusamente si dichiarerà. Onde si solvono facilmente tutte le obietioni contro a l'Idee fatte da Aristotile in diversi luoghi, ma principalmente nel primo libro dell'*Etica* e nel sesto delle cose divine, il quale comunemente si reputa il settimo. Questa distributione sendo con ordine, misura, proportionione, se già quello che dà l'ordine all'altre cose non è d'esse privato, come le cose divine le quali producono e reggono le inferiori e per necessità accompagnate da una certa gratia, da un certo splendore, da un florido colore, il quale si può chiamare rettamente essa bellezza. Imperoché (come divinamente dice Plotino), benché la prima bellezza non sia un'altra cosa dalla serie d'esse

Idee come adventitia e estranea, nondimanco quella gratia, quello splendore, quel fine che in su la prima giunta apparisce all'aspetto di coloro che raguardano tutta la serie dell'Idee, quasi come il colore nella superficie, è chiamata essa bellezza. La quale non seguita la natura di parte alcuna, ma piuttosto del tutto. Onde è manifesto la prima bellezza procedere dalla perfetione interiore dell'Angelo quale dicemo essere suo atto. E però chi dice che 'l bello è difinito dal bene come l'estrinseco dall'intrinseco, secondo il mio parere dice rettamente e chi lo riprende per questo, merita esso piuttosto esser ripreso, perché se noi compariamo il bello al bene, assolutamente confesseremo il bello essere come spetie, il bene come genere. Ovvero forse più rettamente, il bene essere per sé e imparticipato e 'l bello essere una certa participatione del bene. Ma se noi non compariamo il bello al bene assolutamente, ma quello che è proprio bene a ciascuno, diciamo esser il bello differente dal bene, come l'estrinseco dall'intrinseco. Imperoché la sustantia e diffinitione è il proprio e primo bene di ciascuno e nessuno dubita la sustantia essere intrinseca. Il bello, sendo per modo d'accidente, come estrinseco seguita la sustantia e la diffinitione. Rettamente adunque è detto il bene esser separato dal bello come l'intrinseco dall'estrinseco. Ma (per tornare onde noi partimmo), sendo la prima bellezza una gratia, uno splendore, un fiore della perfetione interiore, la quale meritamente chiamiamo bontà, che meraviglia è se nella potentia intellettuale dell'Angelo eccita un intenso appetito e desiderio non solo di fruirla, ma d'esprimerla per modo di semi e di natura? Onde l'Angelo si fa tutto bello. Questo è l'amore e la Venere celeste, celebrata nel *Simposio*, nell'oratore di Pausania. Perciò io non posso non mi meravigliare di certi per altro huomini, e gravi e grandi, i quali dicono che l'amore è cagione della perfetione della

bellezza. Imperoché, se l'amore è appetito e desiderio, la bellezza è appetita e desiderata, è necessario che la bellezza anteceda all'amore, antecedendo l'appetibile all'appetito. Come adunque dona l'amore la perfezione alla bellezza, dicono ancora costoro che la bellezza è cagione materiale dell'amore, la qual cosa è più meravigliosa, imperoché la bellezza muove, come cosa amata e desiderata, come ancora muove l'appetibile e l'intelligibile e sono cagione come fine, non come materia. Il che apertamente afferma Aristotile nel undicesimo libro *Delle cose divine* e il divin Platone nel sesto della *Repubblica*. Né però si può dire ancora intermente perfetto l'Angelo. Imperoché l'ultima perfezione di ciascuno è la possessione di esso Dio, secondo che a sé è possibile. Il quale da nessuno è posseduto con parte di sé, ma con tutto sé. Onde Iddio non può esser compreso né per l'intelletto né per la volontà, sendo l'uno, come l'altra, parte dell'Angelo e non tutto l'Angelo. Adunque l'ultima sua perfezione è la coniunzione di tutto sé con esso Dio, alla quale procede per necessità uno intensissimo appetito. Questo è l'amore tanto esaltato nel *Simposio*, nell'oratione di Agatone, il quale è beatissimo, sendo la cagione della felicità e ottimo, congiungendo la creatura con Dio, che è essa bontà, e giovanissimo di tutto gli altri dèi, perché è l'ultima cosa che nasca nell'Angelo. Per la qual cosa, Dionisio Aeropagita dice che l'amore è un circolo sempiterno dal bene nel bene al bene, significando tre specie d'appetiti nell'Angelo da noi dichiarati di sopra: uno subito, che l'essenzia dell'Angelo procede da Dio, pel quale l'Angelo produce la prima operatione, cioè la vita; un altro, che segue nell'Angelo subito, che è distinto nelle Idee, ove risplende la prima bellezza. E questo è proprio Amore, cioè desiderio della bellezza. E 'l terzo

è quello appetito che condice l'Angelo alla coniunzione d'esso Dio, dalla cui possessione acquista la sua felicità.

Il secondo libro d'amore

Capitolo primo

Come l'Angelo procede da esso Dio, così l'Anima procede dall'Angelo secondo Plotino e quegli che l'hanno seguito principalmente, cioè Porfirio e Amelio. Questa incomincia a ricever moltitudine imperoché, sendo principio del moto, come pruova il divin Platone nel decimo libro delle leggi, e il moto seguitando l'infinito, è necessario in essa cominci a regnare l'infinito. A questo seguita la moltitudine, come per sua natura indeterminata. E però la prima moltiplicatione di sustantia, quasi sotto un medesimo genere, incomincia a esser nell'Anima. Sono adunque le anime che procedono dall'Angelo molte. Conciò sia che l'Angelo non sia se non uno, nondimeno sono tutte comprese sotto questa commune Anima, le quali sono differenti l'una dall'altra secondo che più si appropinquano o più sono lontane da quello chi procedono. Il corpo e guida si tutte è l'Anima mondana, da chi procede tutto questo corpo visibile, che noi chiamiamo mondo o vuoi universo. Sotto la prima Anima sono dodici anime principali, le quali sono preposte a dodici parti principali dell'universo, cioè a otto sfere celesti e quattro elementi e perché ciascuna anima a due parti, come dimostra Platone nel *Timeo*, una, per la quale è simile all'Angelo da chi procede, l'altra, perché è simile al corpo, il quale produce. Per questo ha sortito due nomi, per l'uni de' quali è significata la inclinatione al produrre e reggere il corpo, per l'altro, l'inclinatione

alle cose divine. Orfeo adunque e i suoi seguaci chiamano l'anima ella terra Plutone e Proserpina, l'anima dell'acqua Oceano e Theti, dell'aria Giove fulminatore e Giunone, del fuoco Faneta e Aurora, della sfera lunare Bacco Lichinto e Thalia, del Sole Bacco Sileno e Euterpe, di Mercurio Bacco Lisio e Erato, di Venere Bacco Trietarico e Melpomene, di Marte Bacco Bassareo e Clio, di Giove Bacco Sabasio e Thersicore, di Saturno Bacco Anfiareo e Polinnia, de l'ultima sfera Bacco Pericionio e Uranio, Bacco Eribromo e Calliope di tutto l'universo. Ove è da notare che a ciascuna Musa è proposto un Bacco per significare che la parte dell'anima che inclina al corpo è retta da quella che partecipa dell'intelligentia, in quanto per tale partecipazione è fatta ebria del divino Nettare. Alle nove Muse li antiqui Theologi preposono un Apollo, significano le otto anime d'otto sfere celesti e l'anima dell'universo, chiamata Calliope, essere ministra della divina Intelligentia, la quale essi chiamorono Apollo. Noi al presente chiamiamo Angelo. Non sarà forse fuori di proposito riferire una maravigliosa opinione circa il numero e l'ordine dell'anime intellettuali, la quale si può attribuire a gli antichi Theologi. Noi veggiamo il numero duodenario haver grande autorità nell'universo, di chi facciamo coniettura per essere dodici parti principali in esso, cioè dodici sfere. Oltre a questo veggiamo la nobilissima sfera esser distinta in dodici segni, onde ragionevolmente habbiamo a concludere ogni altra sfera esser ordinata e distribuita nel medesimo modo, massime essendo in ogni sfera la natura del tutto come accenna Platone nel Timeo. Ma di questo altrove può diffusamente parleremo, ove dimostreremo che, essendo l'universo composto e retto dalla ragione harmonica, è necessario che sia ordinato secondo il numero duodenario, radice dell'armonia di diapason.

Sappiamo ancora che ‘1 numero cubico dice plenitudine e firmità e però quando il numero procede nel suo cubo, esplica tutta la sua perfetione. Il cubo è quando un numero moltiplicato in sé medesimo di nuovo si moltiplica per sé. Verbigratia noi chiamiamo il dua numero lineare perché ha similitudine con la linea. S tu moltiplichì il dua in sé medesimo, si fa il quattro, il quale ha similitudine con la superficie. Se tu di nuovo moltiplichì il quattro per due, si fa otto, il quale ha similitudine col corpo. Più la non va la moltiplicatione, come contenta di tre termini, longitudine, latitudine e altitudine, e per questo il cubo è ultimo processo e perfetione del numero. Questa processione e’ Pittagorici divinamente accommodano alle sustantie così separate e eterne come corporali e caduche, come altrovemostreremo. Adunque il duodenario, il quale è primo numero fecondo, composto di dua senarii, il quale è il primo numero perfetto, procedendo nella superficie e nel suo cubo fa il numero 1728, il qual numero contiene tutta la plenitudine e firmità che procede dal duodenario. Qualcuno adunque fondato in su questo, forse potrà credere essere dodici anime nell’universo, quasi dodici principii, come detto. Sotto ciascuna essere dodici altre anime, delle quali ciascuna habbia sotto sé dodici legioni d’anime più particolari. In modo che il numero cresce sino alla somma di 1728 legioni, in ciascuna delle quali sia tanto numero d’anime quante stele sono nell’ultima sfera. Né debba parere strano tanto numero d’anime quando e Daniel profeta dice migliaia delle migliaia erano suoi ministri. Communque e’ sia, tutta la moltitudine delle anime ha per guida e capa la anima del mondo prestantissima e divinissima di tutte le altre.

Capitolo secondo

L'Anima degenerando dall'Angelo, da chi procede, inclina alla natura del corpo, qual produce. Nondimanco non degenera dell'Angelo tanto che essa non riservi delle condizioni divine, né inclina tanto al corpo che essa al tutto partecipi delle sorde materiali. Per la qualcosa, posta in mezzo dell'una e dell'altra natura, non dimette la cura e il ministero del corpo e gode le delitie del mondo intelligibile. Onde meritamente è detta nodo dell'universo. E per questo il divin Platone nel Timeo compose l'anima di sette numeri, in modo che, posta l'unità da ciascuno de' lati, ne seguiti tre numeri, cioè dall'uno de' lati il processo infino al primo cubi de' numeri pari, dall'altro il processo fino al primo cubo de' numeri impari. Si che da ogni lato sono termini quattro e tre intervalli, per significare nella natura dell'anima esser dua proprietà: l'una perché essa si congiunge sempre all'Angelo e questa è denotata per gli numeri impari, l'altra perché essa produce il corpo, denotata per li numeri pari e l'una e l'altra è diffinita pel quattro. E però noi possiamo dire la quatrinità esser veramente l'Idea della perfetione, non solo perché maravigliosamente contiene il dieci, il quale sendo tutto il numero e' Pittagorici chiamorno Cielo e universo (il che ancora significorono li antichi Theologi oscuramene quando a nove muse preposono un Apollo), ma ancora perché quando si procede nel cubo significato pel quattro, si viene all'ultimo termino della processione, né si può procedere più oltre. Onde in ogni natura pel cubo è significata l'ultima perfetione di ciascuno. Non è adunque maraviglia se e' Pittagorici (come dice Teone) giuravano per colui che dona all'anima nostra la quatrinità, fontana della natura che è imperpetuo flusso. Imperoché questo non è altro che giurare per colui, cioè per Pittagora, il quale habbia trovata l'anima essere diffinita per la quatrinità, cioè dalla potentia dell'intendere, dalla ragione,

dal senso, dalla vegetativa. Dalle quali potentie l'anima, che si muove sempre, si fa perfetta. L'anima adunque produce il corpo ma per mezzo d'uno strumento proprio, il qual chiama grande seminario o vuoi natura o vuoi anima seconda, la quale dall'anima prima è fatta gravida de' semi di tutte le cose che hanno a essere prodotte nella materia. Da questo grande seminario pende essa materia, la quale è imperfettissima di tutte le cose, sendo massimamente distante da esso Dio autore d'ogni perfetione. La quale Plotino chiama principio di tutti i mali così nell'universo come nell'anima nostra. Pendono ancora dal medesimo seminario processioni de' semi, quasi razzi dal lume, le quali non mai sono separate dalla materia, anzi sono sempre congiunte seco. Noi le chiameremo semi delle cose, la presentia de' quali nella materia assolve la generatione. Quando accompagnati dallo affetto dell'anima seconda, mosso dalla prima anima, fanno termine nel composto naturale. Imperoché il composto non è altro che il seme, che pende dall'anima seconda, e la materia in modo intra sé uniti che d'essi si faccia uno. Questo forse è il Chaos d'Anassagora, distinto dall'affetto dell'anima seconda, il quale pende dall'anima prima e rationale, vera padrona della generatione. Di qui si può vedere il fondamento di coloro che affermano tutte le cose qualche volta tornare quelle medesime. La quale opinione, benché paia molto aliena da Aristotile, massime nel fine del secondo libro della Generatione e corrutione, nondimanco noi speriamo dimostrare esserli consentientissima. Ma per tornare alla cosa nostra, sendo nell'anima seconda e' semi delle cose, vere espressioni delle Idee e per questo sendo accompagnati da una bellezza, che è tale a' semi, quale è la prima bellezza alle Idee, è necessario s'accenda in essa uno appetito e uno desiderio di quella bellezza. Il quale, incominciando dalla cognitione e non

potendo fare la similitudine di quella bellezza di dentro a sé, trasferisce nella materia la partecipazione delle Idee, alle quali seguita questa gratia, questa elegantia, quale noi veggiamo nel corpo mondano veramente figliuola dell'Amore. E però Plotino dice che tutte le cose sono teoremi, quasi procedino dalla contemplatione, havendo principio dalla cognitione di quella anima. Quella bellezza che è nell'anima seconda e quello appetito che si accende in essa è lo Amore e la Venere vulgare nel *Simposio* riferita da Pausania, la quale è detta figlia di Giove e di Dione perché pende dall'anima prima e rationale, la quale è detta Giove, e dalla seconda e rationale, la quale ha commercio con la materia.

Capitolo terzo

Il Cielo o vuoi l'universo è uno procedendo da una anima e sendo fatto a similitudine d'un mondo intelligibile, il quale noi di sopra abbiamo chiamato Angelo. E però Democrito e Leucippo non meritano d'essere uditi, i quali posono mondi infiniti. Aristotile pruova che 'l mondo è uno perché egli è fatto di tutta la sua materia e Platone provache 'l mondo è uno sendo fatto a similitudine d'uno esemplare. Noi abbiamo nella Parafraasi nostra sopra il Cielo brevemente dichiarato e altrove diffusamente dichiareremo in che modo della unità del mondo sia la medesima opinione dell'uno e dell'altro filosofo e il mondo non solo uno, ma ancora ingenito e incorruttibile se noi crediamo ad Aristotile. Al divin Platone piace il mondo sempre essere stato e sempre dovere essere, nondimanco havere cagione dea cui penda, cioè dall'anima divinissima, principio della natura corporale. E però abbiamo da dire esser tre principali sustantie, le quali veramente hanno natura di principio, cioè Iddio, l'Angelo, l'anima divinissima.

Iddio è autore dell'unità in tutte le cose, l'Angelo della permanentia, l'anima del moto e questa è la sentetia di Plotino e di Porfirio, benché Siriano e Procolo altrimenti procedino. Sono stati alcuni come Plutarco e Severo, i quali hanno affermato secondo Platone il mondo essere incominciato qualche volta e per questo hanno detto solo esser dua principii di tutte le cose, cioè la materia e Dio, non pendendo la materia da Dio né Dio dalla materia. In modo che Iddio sia al tutto senza materia e semplice, la materia sia al tutto eterna e senza participatione di Dio. Ma questa oppinione (come è conveniente) non è ammessa dalli altri Platonici. Le parti principali del mondo sono otto sfere celesti e quattro elementi, delle quali le sfere celesti sono nobilissime. Il che dimostra la magnitudine loro e 'l sito, l'ordine e 'l moto, il lume. Plotino vuole che il Cielo sia fuoco e Platone nel *Timeo* vuole che il mondo sia composto da quattro copri, Fuoco, Terra, Aere e Acqua, in modo che da questo nome fuoco sono compresi i corpi celesti. Aristotile s'ingegna dimostrare che il Cielo non è fuoco. Imperoché il fuoco, come esso dice, si muove naturalmente inverso la circumferentia, partendosi dal centro. E 'l corpo celeste non si muove di moto retto partendosi dal centro, ma di moto circolare. Il quale moto si fa intornto al centro e però il Cielo non è fuoco, altrimenti bisognerebbe dire che il Cielo haversi dua moti naturali, uno per il quale si muove intorno al centro, che è circolare, l'altro per il quale si parte dal centro e va alla circumferentia, che è moto retto. La quale cosa pare habbia per impossibile. Questa ragione facilmente solvono Plotino e Proclo. Il che brevemente nella nostra *Parafrasi* sopra il Cielo habbiamo tocco e altrove più diffusamente dichiareremo, mostrando che altro è muoversi sul proprio luogo e secondo la sua natura, altro è sendo fuori del proprio luogo, ritornare ad esso e

nella sua natura. Sono alcuni che dubitano se le stelle hanno moto proprio. Platone dice nello *Epinomide* che le stelle sono animali ignei e nel *Timeo* che le stelle si muovono intorno al proprio centro. E più de' Peripatetici oppongono Aristotile quasi voglia che le stelle sieno continue col Cielo, ma più dense e però non havere altro moto che quello della sua sfera. Noi diciamo Aristotile non aver mai questo affermato. Ma quando dice le stelle essere della medesima sostanza di che è il Cielo, intendere esse essere della medesima natura, cioè ignee, e quando dice le stelle essere infisse nella sfera, non significare però essere continue, ma che non mutano luogo secondo il tutto e però apparire essere infisse, perché si muovono circa il proprio centro. Insomma le sfere celesti e le stelle essere di natura ignea e havere propri moti è manifestissimo appresso Platone. Nelle sfere celesti son due moti, uno da oriente in occidente, il quale Platone chiama moto della Sapienza e della identità, l'altro da occidente in oriente chiamato moto della diversità. Questo è delle sfere erratiche, quello del fermamento, il quale invita la intelligentia dell'anima divinissima, di chi è immagine. Questo è chiamato destro e quello sinistro. L'uno e l'altro fanno la generatione la corrutione: quello del fermamento fa che sempre sia essa generatione e corrutione, come dichiara Aristotile. E però i Pittagorici affermarono e il destro e il sinistro esser nel numero de' principii, pendendo dal moto del fermamento e delle sfere erratiche tutta la generatione.

Capitolo quarto

Il moto da occidente in oriente, chiamato da Platone moto di diversità proprio delle sfere erratiche, autore della generatione, come è detto, è diviso in sette. Imperoché ogni sfera ha il suo moto. Di tutte è velocissimo il moto della sfera di

Saturno, di tutti è tardissimo il moto della Luna. Sono alcuni i quali affermono Aristotile sentire il contrario, quale voglia il moto di Saturno essere tradissimo determinandosi longhissimo tempo per la sua speditione. Per contrario, il moto della Luna esser velocissimo determinandosi brevissimo tempo. Noi crediamo essere sententia d'Aristotile le sfere superiri moversi più velocemente che le inferiori. Imperoché la magnitudine che debba esser trapassata dalla sfera di Saturno supera molto più la magnitudine che debba essere trapassata dalla sfera della Luna, che il tempo, che si determina Saturno per il suo moto, non supera quello che si determina la Luna. Questo è uno de gli errori che Platone imputa a' greci (come è detto) nel settimo delle Leggi, cioè credere il moto di Saturno esser tardissimo fra i pianeti, sendo velocissimo. Puossi ancora racorre de' comentarii di Porfirio sopra il Temo e' Pittagorici affermare il moto di Saturno esser velocissimo. E Aristotile ancora dice nelle questioni meteorologiche il moto della Luna non fare accensione nell'aere, sendo tardo e pigro. Il che fa il moto del Sole per la velocità e vicinità. Credono i Pittigorici e Platone il Cielo, sendo imagine dell'anima, essere digesto secondo la ragione armonica. L'Anima, secondo che piace a Timeo Pittagotico, pigliando le duple e le triple con le sesquialtere e super tertie, super otteve e semitomi, è digesta in trentasei termini. Il primo di tutti p il numero trecento ottantaquattro. La somma di tutto il numero è centoquattordici migliaia e secento novantacinque unità, nel qual numero è contenuta tutta la ragione armonica. Sendo adunque le sfere celesti in modo coerenti fra sé che facilmente paiono piuttosto continue che contigue tanto sono pulite e coequate, movendo velocissimamente, non dubitano affermare da loro mandarsi fuori di tanta gratia quale sia conveniente a sì nobil corpo come è il Cielo. Imperoché il

suono si genera del moto di dua corpi che volacemente muovendosi si tocchino. Il moto più veloce genera il suono più acuto e ‘l moto più tardo genera il suono più grave. E però il moto del fermamento genera il suono acutissimo e ‘l moto della Luna gravissimo e perché i moti delle sfere sono digesti, secondo la medesima ragione harmonica, come sono ancora i loro intervalli, secondo la quale è digesta l’Anima. È necessario che tali suoni, procedendo da moti armonici, in modo consentino fra sé che di tutti si costituisca una armonia, una melodia di gran lunga più suave che quella che noi possiamo comprendere con le orecchie elementari. E però il divin Platone del decimo libro della *Repubblica* dice che ciascuna sfera celesta ha seco congiunta la sua sirena, la quale canta il suo tuono, de quali si fa una armonia. E’ Pittagorici affermano il Cielo essere la lira di Dio, a’ quali acconsentiscono Alessandro Milesio e Eratostene.

Capitolo quinto

Mirabile bellezza nasce nel corpo mondano dalla unione per la quale cose tanto diverse e sì contrarie, come sono nel mondo, fatte fra sé amiche, costituiscono un grande animale. E se gli è lecito comparare le cose grandi alle piccole, il mondo è simile a l’uomo: il fuoco, la terra, l’aria, l’acqua hanno similitudine con la collera, con la malinconia, col sangue, con la flemma, della retta mistione de’ quali si fa il temperamento radice della sanità, così a l’uomo, come al mondo. Il fermamento si può chiamare il capo di questo grande animale, al quale un numero quasi innumerabile di stelle come occhi fulgentissimi sono grandissimo ornamento. E’ Pittagorici affermano le stelle penetrare col suo lume nel centro del mondo, dove pel concorso di tanta moltitudine di raggi vogliono accendersi un

fuoco eterno quasi celestiale. Al fermamento, come capo, obbediscono i pianeti, in fra quali il Sole ha similitudine del cuore e fontana della vita. Maravigliosamente eccede il sole tutte l'altre stelle, non solo di magnitudine, ma ancora di potentia e di virtù, la qual cosa dimostra la copia del lume. Gli antichi Theologi affermano la Giustitia, la quale come regina ordina, drizza, regge l'universo, per tutto procedere dal mezo del trono del Sole. Aristotile attribuisce tutta la generatione al Sole e alla Luna, la quale come dice Hipparco è veramente uno specchio del Sole, riflettendo a noi il lume, il quale essa da lui prende. Giamblico e Giuliano Imperatore costituiscono nel Sole tutti li dii de' Gentili. E Plotino afferma gli antichi havere adorato il Sole come Iddio. Consideri la notte chi dubita il Sole esser prestantissimo di tutte l'altre stelle, ove ancora ciò che p di lume è per beneficio del Sole. Giove con la sua beneficentia e con la sua equità rapresenta il fegato, dal quale il nutrimento è somministrato a tutto il corpo, onde da gli astrologi è chiamato la principale delle gratie celesti. Da Marte, quasi amaritudine del fiele, è ridotta al temperamento la dulcedine di Giove. Venere e la Luna, sendo ministre della generatione per cagione della virtù humida che regna in esse, hanno proportione col seme e con i membri genitali. Chi considera destrità e prontitudine di Mercurio, forse non dubiterà assomigliarlo alla lingua, per l'ufficio della quale noi facciamo note le intime nostre cogitationi. E però li antichi meritamente attribuiscono a questo Dio il patrocino dell'eloquentia. Attribuiscono ancora a Saturno il dono dell'intelligentia e però chi affermasse Saturno essere in luogo di reni, forse non sarebbe lontano dal vero. Imperoché questi, sendo aridissimi, espurgano lo spirito di ogni caliginoso vapore. Onde esso è fatto attissimo instrumento della intelligentia. Non è dubbio ancora essere un

tenuissimo e lucidissimo veicolo della vita e del senso corrispondente all'elemento delle stelle, per il quale, come per competente mezo, l'Anima congiunta al corpo elementare lo fa partecipe de' doni della vita. A questo è simile quel fuoco divinissimo il quale è sempre per tutto diffuso, ripieno della virtù dell'anima regia, secondo afferma Giamblico e Giuliano Imperatore, il quale da Platone nel Fedro è chiamato il carro alato del gran Giove. Meritamente adunque, sendo l'huomo bellissimo di tutte le cose che sono in terra e essendo simile al mondo, habbiamo affermare il mondo, quasi un grande huomo, esser bellissimo di tutte le cose sensibili. Noi habbiamo dichiarato fino a qui la bellezza essere una gratia, un fiore, uno splendore della bontà e l'Amore non essere altro che uno intenso desiderio di fruire e di fingere la bellezza. Habbiamo ancora dichiarato essere dua bellezze, una prima e divina, la quale seguita all'Idea chiamata Venere celeste, l'altra seconda e naturale, la quale è nell'anima seconda o vuoi grande femmario detta Venere volgare e commune, e però essere duoi Amori: uno circa la bellezza celeste e divina, l'altro circa la bellezza seconda e naturale, detto Amore commune e volgare. Sendo adunque l'Amore divino circa la divina bellezza e effingendo essa, è necessario essere in mezzo di due bellezze: una prima e imparticipata, la quale, sendo appetibile, antecede all'appetito amatoria, l'altra non prima e partecipata, cioè quella prole bellezza la quale l'Amore divino effinge nell'Angelo per modo seminale, e di natura a similitudine della prima bellezza e imparticipata. E questa non antecede ma seguita amore. L'una e l'altra chiameremo Venere celeste. Medesimamente quella bellezza che è nel gran seminario antecede all'Amore volgare. La bellezza che è nel corpo mondano seguita ad esso in modo che ancora lo Amore volgare è collocato nel mezzo di

due bellezze, delle quali l'una è fine dell'Amore volgare, l'altra è prole. E però ancora ciascuna di queste può esser chiamata Venere volgare. Ove è da notare la prima bellezza che antecede all'Amore essere nell'Angelo per modo spettabile, la seconda, cioè quella che è prole dell'Amore, esser per modo seminale. Nel grande seminario per contrario, perché la bellezza che antecede all'Amore volgare, è in esso per modo di semi, quella che seguita, cioè la bellezza che è nel corpo mondando, prole dell'Amore e per modo spettabile. Onde la prima e ultima bellezza sono in questo simili: che l'una e l'altra è oggetto della potentia visiva, questa della corporale, quella incorporale e intellettuale. È però non maraviglia se dalla bellezza sensibile siamo eccitati alla bellezza intelligibile. È ancora da intendere non solo la bellezza dell'Angelo, ma quella dell'Anima divina esser significata per questo nome Venere celeste, parimente l'Amore, che nasce di tale spettacolo, nell'Anima divina esser significato per lo Amore celeste. Imperoché, sendo nell'Anima la vera participatione delle Idee, è necessario ancora in essa sia la vera participatione della bellezza e dell'Amore, come ancora in essa è la vera participatione della vita e dello intelletto. Adunque nell'Anima divina sono dua Amore e dua bellezze: una vera participatione della bellezza ideale detta Venere celeste, l'altra detta Venere volgare, havendo commercio con la materia. Alla bellezza volgare è intento l'Amore volgare, alla bellezza celeste è intento l'Amore celeste e per mezzo d'essa alla prima e vera bellezza, dalla cui contemplatione s'ascende al capo e principio di tutto l'universo, la cui bellezza solo per vaticinio si può comprendere, trapassando tutta la facultà del conoscere d'infinito intervallo.

Capitolo sesto

Il divin Platone dice nel Timeo l'anima nostra essere stata creata nel medesimo cratere quale fu creata l'Anima mondana delle reliquie de' medesimi generi, volendo significare l'anima nostra avere proprietà e potentie simili all'Anima mondana e all'altre Anime divine, ma in un certo modo più imperfetto. Questo vuole significare che l'anima nostra, benché habbia le medesime virtù, nondimanco non opera nel medesimo modo, perché, intenta alla generatione e cura del corpo caduco, dimette la contemplatione della vera bellezza. Per contrario, intenta alla verità intelligibile, dimette la cura della generatione e questo adviene ragionevolmente. Imperoché non potendo adempire insieme l'uno e l'altro ufficio, è necessario la espeditione dell'uno sia accompagnata dalla dimissione dell'altro: quando è intenta alla generatione, si dice discendere, quando è intenta alla contemplatione si dice ascendere, non perché l'anima ascenda o discenda secondo il costume de' corpi. Imperoché sendo essentia separabile e non partecipando di conditione alcuna corporale, secondo che piace a Platone e ad Aristotile, ma di fuori stando, è al tutto assoluta dalla natura del luogo al quale solo è obbligato il corpo, di cui è proprio il salire e lo scendere, ma diciamo ascendere e discendere in questo modo. Le cose divine sono presenti secondo che esse operano. Imperoché noi diciamo la divinità essere in Cielo on terra, secondo che essa opera in Cielo o in terra. E altrimenti non può essere determinatamente in luogo alcuno. della operatione è principio l'affetto come è manifesto: chi è quello che operassi in alcun modo se prima non fusse mosso da uno affetto antecedente? Questo affetto non è altro che un desiderio d'operare, il quale, pendendo dalla cognitione, è principio dell'operatione. Prima concepe Fidia

la forma della sua Minerva, dipoi desidera di produrla o nel marmo o nel rame, dipoi la produce. Se non avesse desiderio di produrla, non mai la produrrebbe e se prima non concepisse la sua forma, non mai desidererebbe di produrla. Adunque la cognitione è principio dell'affetto e l'affetto dell'operatione e però Platone dice nel Timeo che l'opifice del mondo fece tante forme nel mondo quante aveva veduta la mente nel vivente, per significare la produzione del mondo. Pendere dalla cognitione in fra le quali, come fra due estremi, è mezzo il desiderio di produrre. Sendo adunque l'anima nostra nel numero delle cose divine, diremo essere presente ove essa opera e operare ove essa è tratta dallo affetto e desiderio d'operare. Il quale affetto pende dalla cognitione. Imperoché gli è impossibile non avere desiderio d'operare e quello che al tutto c'è nascosto. Per la qual cosa, quando l'anima nostra concepe la vita sensibile e la generatione e havendo affetto a essa la produce e la esplica, noi diciamo l'anima descendere. Imperoché la natura mortale ove essa opera è l'infimo dell'universo, ma quando essa concepe la vita de gli dii e la vita intelligibile lontana da ogni molestia e ogni tristitia e con l'affetto l'esplica, diciamo ascendere, sendo gli dii il supremo dell'universo. rettamente adunque dice Porfirio nel primo libro. Dell'astinentia de gl'animali, se noi desideriamo ritornare a quello che è proprio nostro e alla vita degli dii, esser di bisogno noi al tutto disporre qualunque cosa habbiamo presso dalla Natura mortale insieme con l'affetto declinante ad essa, quasi non per altro descenda o ascenda l'anima nostra che per lo affetto. Piace al divin Platone e Plotino l'anima nostra, quando vive con la vita intelligibile e degli dii, conseguire tanto grado di dignità, che fatta collega dell'anima mondana insieme seco regga tutto il fato e la generatione. Vive allhora con la vita de gli dii, quando, ridotta ne' penitissimi

tesori della sua essentia e di quindi nell'amenissimo prato della verità intelligibile, contempla essa Iustitia, essa bellezza, essa bontà. Ove intendendo tutta la natura di quello che è veramente, e non solo intende tutte le cose che di quindi procedono e tutti i gradi della processione infino all'ultima materia, ma ancora conseguentemente opera secondo che essa intende. Onde meritamente è detta collega dell'anima mondana, la quale, havendo intelligentia e providentia universale, è principio del Cielo e di tutta la generatione. Onde Platone nel Filebo dice in Giove essere intelletto e regia anima, significando come nell'anima mondana è intelligentia e providentia universale, così ancora esser vita e principio universale di produrre. Ma quando essa declina alla generatione e al corpo mortale, dimettendo la intelligentia universale, e però sendo oppressa dall'oblivione delle cose divine, attende alla fabrica di quello che offerendosi alli occhi nostri è chiamato da gli ignoranti huomo, sendo piuttosto imagine e ombra d'huomo che vero huomo. Quella dimensione e quella oblivione è significata dal divin Platone nel decimo libro della *Repubblica* quando dice che l'anime, che discendono nella generatione, beone dell'acqua del fiume Amelita e pervengono nel campo leteo. Imperoché Amelita significa negligentia e leteo significa oblivione. Nondimanco non gli è negato la via di potere tornare alla vita intelligibile, se, separandosi dal senso, eccita il lume della ragione, per la quale finalmente usando per instrumento la bellezza corporale, è revocata in essa verità. Insomma, l'anima quando vivendo con la vita intelligibile contempla la verità, veramente si può dire integra. Imperoché, fatta collega dell'anima mondana, regge il fato e tutta la natura corporale nostra, quando intenta alla generatione s'ingegna effingere nel caduco corpo la natura del mondo o dimettendo al tutto la

speculatione della verità o obligandosi a' sensi, veramente si può dire dimidiata. La quale è ristituita nella sua integrità quando s'accende in essa uno intentissimo amore, il quale, incominciano dalla corporale, finalmente revoca nel meraviglioso splendore della bellezza intelligibile. Di qui apparisce quello che è incluso nel portentoso sigmento di Aristofane nel *Simposio*. Imperoché da principio essere l'huomo di figura circolare e co' membri addoppiati, esser suto partito in dua per reprehensione del suo fasto, tentando di combattere con gli dii. Poiché gli è così diviso, cercare della sua metà, desiderando intensamente ritornare nel primo stato. Incontratolo, quasi infuriato, non concedere per un breve momento di tempo mancare d'esso, onde esser nato l'Amore conciliatore dell'antica forma, medico e curatore della generatione humana. Non vuole altro significare che da principio l'anima nostra vivere con la vita intelligibile, la cui contemplatione ha seco congiunta la cura della natura corporale e meritamente è detta circolare, sendo la contemplatione un circolo: quando, crescendo lo stimolo della generatione, dedita al proprio opificio crede sé essere bastante, a similitudine dell'anima celeste, effingere il mondo in esso, perde la contemplatione e però veramente, come inalzata dal fasto, è divisa. Cerca della sua metà perché essa ottimamente conosce quello che ha perso per la inclinatione e affetto al corpo mortale, ove non trova niente di verità, nel quale incontrandosi, cioè in qualche imagine della divina bellezza, subito come da un profondo sonno svegliata, si ricorda della divina bellezza, per l'Amore della quale, espurgata dalle sordi materiali, finalmente recupera la perduta metà. Meritamente adunque l'Amore è detto medico e curatore dell'humana generatione, restituendo l'anima alla vita divina, la quale è la sua integrità. Questi sono forse i vestigii perché uno solerte investigatore della

verità conseguirà il segreto senso d'Aristofane. Non havendo in animo al presente interpretare minutamente il divin Platone, a noi sarà bastanza quasi col dito havere accennato il camino in sì profonda intelligentia.

Il terzo libro d'amore

Capitolo primo

L'Anima nostra, poiché è discesa nel corpo mortale se usa per istrumento la bellezza corporale alla divina bellezza, guidata dall'Amor celeste recupera le perdute delizie della vita intelligibile. Ma se fatta ebra, quasi da' poculi di Circe, precipita nella generatione, ingannata dall'Amore volgare, diventa serva di tutte quelle calamità che ha seco congiunte la natura corporale. Ma innanzi che noi dichiariamo come nasce e quello che opera l'uno e l'altro Amore, non sarà fuori di proposito dichiarare più particolarmente la sua diffinitione, come quelli che di qui potremo più facilmente conoscere gli accidenti di che siamo partecipe. È adunque *l'Amore desiderio di fruire e generare la bellezza nel bello* secondo che il divin Platone difinisce nel *Simposio*. Per la qual diffinitione habbiamo a intendere l'Amore essere l'appetito e non solo appetito, ma di bellezza e di generarla nel bello. Onde per questa ultima parte, come per propria differentia, l'Amore è distinto da gli altri appetiti, i quali non sono di bellezza. Chi adunque saprà che cosa è appetito e che cosa è bellezza, saprà a sufficientia che cosa è l'amore. L'appetito e la cognitione non esser quel medesimo dimostra quello circa il quale è l'una e l'altra potentia. La potentia del conoscere è circa il vero. La potentia dell'apparire è circa il bene. Sendo adunque distinto il vero dal bene, è

ancora distinta la potentia del conoscere dalla potentia dell'appetire. Il vero è quello che è adeguato a' suoi principii. Come il vero oro è quello che per tutto corrisponde a' principii e alla essentia dell'oro, non ammettendo in sé alcuna cosa estranea e aventitia. E 'l bene è quello che per sua natura fa quiete e voluttà. Sendo adunque il vero, secondo la sua diffinitione, distinto dal bene, è necessario che la cognitione sia distinta, secondo la sua diffinitione, dall'appetito. Per la qual cosa la facultà del conoscere è una potentia in apprendere il vero. Lo appetito è una potentia in fruire il bene. Della apprensione del vero si fa nella cognitione certitudine. Nel fruire del bene si fa nell'appetito voluttà. Aristotile nel sesto libro dell'*Etica* dice il vero e il falso esser nell'intelletto, il bene e il male nelle cose. Noi che diciamo la cognitione esser circa il vero, affermiamo il vero e il falso esser nelle cose secondo Platone, il quale nel sesto libro della *Repubblica* dice nell'intelligibile essere la verità, nell'intelletto la scientia. Il che non repugna ad Aristotile, come nella nostra *Concordia* dichiareremo. Al vero e al falso seguita il bene e il male. Imperoché nulla può esser vero che non partecipi del bene, nulla può esser falso che non partecipi del male e però alla cognitione, che è circa il vero, seguita l'appetito che è circa il bene. Prima conosciamo, di poi appetiamo e appetiamo quello che noi appetiamo perché crediamo esser buono e utile per noi. Adunque l'appetito appetisce quello che la potentia del conoscere giudica esser buone, onde è manifesto l'appetito seguitare la cognitione. Sono diversi gradi di vero nelle cose, sono ancora diversi gradi di bene e però sono diverse cognitioni e diversi appetiti, onde e diverse certitudini e diverse voluttà. E 'l primo grado di vero è nella natura angelica, ove tutte le cose sono adeguate a' suoi principii e però sono partecipi veramente della bontà. Circa ad esse è la prima potentia di

conoscere, la quale è chiamata intelletto e il primo appetito, il quale è chiamato volontà nell'intelletto, è la prima certitudine, e nella volontà la prima voluttà. Il secondo grado del vero e del bene è nell'Anima, ove il vero, benché non sia assolutamente vero, come quello della natura angelica, il quale è per sua natura vero, è nondimeno vero e bene rationabile, circa il quale è la seconda potentia del cognoscere, qual è chiamata ragione, e il secondo appetito, chiamato elettione, nella quale è la sua voluttà, come nella ragione è la sua certitudine, la quale è detta propriamente scientia, sendo la certitudine intellettuale detta Sapienza. E 'l terzo grado di vero e di bene è nel gran seminario, circa il quale è la sua cognitione, quale noi chiamiamo senso intimo, e il suo appetito, principio della bellezza corporale. La certitudine di quella cognitione si può dir fede e quella voluttà si può dire imaginaria. Il quarto grado è nella natura corporale, ove le cose assolutamente sono ombra di vero e ombra di bene, nondimeno sono vero e bene sensibile. E però la cognitione, che è circa tal vero, è una ombra di cognitione. Noi la chiamiamo senso particolare, nel quale è necessaria certitudine, ma piuttosto a similitudine, come dice il divin Platone nel sesto libro della *Repubblica*. E lo appetito che è circa tal bene è un'ombra del vero appetito, nel quale è voluttà al tutto ombratile. Discorrendo adunque per tutti i radi dell'appetito, sempre l'appetito è circa il bene e conseguente alla cognitione. E però io mi maraviglio d'alcuni che dividendo l'appetito, dicono lo appetito dividersi in naturale e cognitivo, quasi possa essere appetito senza cognitione. Il che al mio parere è assurdo imperoché nessuno può appetire quello che è al tutto incognito e se noi diciamo negli elementi esser appetito del proprio luogo, è necessario concedere in

essi essere una cognitione antecedente allo appetito, la quale è principio d'appetire a tutte le cose che appetiscono.

Capitolo secondo

Restaci a dichiarar che cosa è bellezza e potremo intendere chiaramente che cosa è amore. La bellezza, come è detto di sopra, è una gratia, uno splendore della bontà che in su la prima giunta apparisce all'aspetto, quasi il colore nella superficie. Ove p da notare due cose. Prima la bellezza esser oggetto della potentia visuale, di poi essere per modo d'accidente e estrinseca. Le bellezze son molte perché altra è la bellezza dell'Angelo, quale chiamiamo bellezza intelligibile e divina, altra la bellezza dell'anima rationale, quale al presente chiamiamo animale, altra la bellezza del grande seminario, quale è detta seminaria, altra la bellezza del corpo, quale è detta corporale. A tutte nondimanco è comune esser un fiore della bontà, esser oggetto della potentia visuale, esser per modo d'accidente. E per più piena intelligentia è da intendere esser più potentie visuali, secondo che sono più oggetti visibili. La prima è esso intelletto, il quale ragguarda nella verità intelligibile, il quale è veramente un occhio eterno che vede ogni cosa, Signore del mondo, temperatore delle cose celesti e terrene. La seconda potentia visuale è nell'Anima e essa ancora speculatrice della verità, ma multiplice e varia, detta potentia rationale. La terza è nel grande seminario intenta alla varietà de' suoi semi, onde nasce l'aspetto, principio della bellezza corporale. L'ultima è la potentia dalla qual son vedute le corporali, prestantissima di tutte le potentie sensuali particolari, come dice Aristotile, vera imagine dell'intelletto. Havendo dichiarato che cosa è appetito e che cosa è cognitione e che sono tanti modi di cognitione e d'appetiti

quanti sono e' modi del vero e del bene, havendo ancora dichiarato che cosa è bellezza e e' modi di essa e che cosa è potentia visuale e i modi di essa, pienamente possiamo intendere che cosa sia Amore e la natura d'esso. È adunque *l'amore desiderio di fruire e d'effingere la bellezza nel bello*. Sendo l'amore desiderio e appetito, possiamo intendere esser circa il bene. Sendo di bellezza, possiamo intendere esser circa quella participatione di bene che è detta bellezza, la quale è estrinseca e per modo d'accidente obligata alla potentia visuale. E però habbiamo ad intendere l'Amore essere un appetito che seguita la cognitione visuale. Onde Pltoino dice rettamente l'Amore havere acquistato il nome dalla visione. E detto appetito non solo di fruire la bellezza ma d'effingerla per significare l'Amore esser efficace. Imperoché non gli è a bastane fruire la bellezza se ancora affettuosissimamente concependola nona la esprime. E in chi? Nel belle, cioè in chi sia disposto e preparato a riceversi tale espressione. La qual cosa dichiara il divin Platone nel *Simposio* quando dice l'Amore essere del parto della generatione nel bello. E' modi dell'Amore son tanti quanti sono e' modi della bellezza, i quali si riducono a dua, cioè alla bellezza divina, detta Venere celeste, e alla bellezza sensibile, detta Venere vulgare e commune. E però diremo e' modi dell'Amore esser duoi, celeste e vulgare. L'Amore vulgare è appetito sensuale circa alla bellezza sensibile. L'uno e l'altro fa la sua espressione nel bello: il celeste nella natura divina per modo di semi e di natura, come è detto, il vulgare nella materia per modo visibile e d'immagine, la quale per questo si dice bella perché è paratissima a ricevere la espressione della bellezza seminaria. Di qui si può intendere la sentetia di Platone quando dice Poro, figliuolo di Metide, ebbro di nettare, e Penia haver generato l'amore ne' natali di Venere. Noi perché di

questa materia habbiao brevemente trattato nel primo libro del Pulcro e habbiamo in animo trattarne altrove più diffusamente. Al presente dimetteremo più particoalre espositione, contenti solo in questo luogo havere aperta la via a' quelli che sono studiosi d'intendere i profondi e segreti misterii di Platone.

Capitolo terzo

Dichiarata la diffinitione dell'Amore e come gl'Amori son dua, cioè celeste e vulgare, resterebbe a dichiarare in che modo nasca e quello che operi in noi l'uno e l'altro Amore. Ma perché dell'amore celeste abbastanza è detto sì nel terzo libro del Pucro, sì ancora nel Pangirico nostro all'Amore, per questo diremo solo e brevemente dell'Amore vulgare. Al presente suporremo in esser noi uno corpuscolo diffuso per tutto, quasi un vincolo infra l'anima e il corpo elementare, detto spirito, mediante il quale dall'anima nel corpo più terrestre sia transfusa la vita. Questo, sendo generato d'una sottilissima esalatione di sangue, ha origine dal cuore, principio e fontana del sangue più puro. Dal cuore prende la virtù, per beneficio della quale noi siamo partecipi della vita, detta virtù vitale. Dal cerebro procede la virtù, mediante la quale noi sentiamo e ci muoviamo, detta virtù animale, dal fegato la virtù per la quale si fa il nutrimento e la generatione e altre operationi simili, detta virtù naturale. Di tutte queste operationi è instrumento lo spirito, il quale (come è detto) ha origine dal cuore. La qual cosa, considerando Aristotile, secondo la mia opinione, disse il cuore esser principio del vivere, del sentire e del moversi e però tenere infra gl'altri membri il principio. Come questo non repugni a Platone, il quale afferma il capo esser principalissimo ti tutti e' membri, assolvendosi per esso l'intelligentia, la quale è nobilissima di tutte le

nostre operationi, altrove abbastanza dichiareremo. Sendo adunque lo spirito instrumento del senso, massime della fantasia, che meraviglia è se con tanta affinità naturale infra loro si congiungono, che una potente alteratione dell'uno fa transito nell'altro? Per la qual cosa lo spirito potentemente alterato è bastate a muovere la fantasia a produrre l'immaginatione simile a quella alteratione. Il che apparisce in quelli che sono vessati da veemente febre, ove tal moto dello spirito fa transito nella fantasia. Medisimamente se la fantasia intensamente opera in qualche pensiero, nello spirito si fa una impressione naturale, simile a quella operatione. La qual cosa dimostrano le fisse imaginationi delle donne gravide, in cui veggiamo non solo dalla fantasia farsi impressione nello spirito, ma ancora mediante lo spirito trapassare ne' teneri corpi del suo tenere portato. E' Pittagorici speravano medicare le malattie con certi modi d'armonie. Imperoché l'anima dell'armonia esteriore, revocata nella interiore e naturale per grande predominio che ha sopra il corpo, produce simile armonia in esso, in cui sta la sua sanità. Ecco adunque che dallo spirito nella imaginatione si fa transito, cogitando la fantasia secondo che esso è affetto dall'imaginatione. Nello spirito parimente si fa transito, sendo l'immagine, come superiore, bastate a muovere la virtù naturale. Oltrea questo habbiamo a intendere da ogni corpo generabile e corruttibile farsi una continua resolutione e un continuo flusso, come affermano Sinesio e Proclo, il quale per certo spatio di tempo e a certa distantia si conserva integro, havendo continuatione con quel corpo da cui procede. E' magi sogliono osservare questo simulacro e per esso offendere lo spirito, quando hanno in animo perdere alcuno. Massimamente si fa tal flusso per gl'occhi quasi per più aperte finestre dell'anima e dello spirito: il che afferma Aristotile quando dice l'aspetto d'una donna che

patisca il mestruo spesse volte machiare uno spechio. È ancora da supporre nella generatione delle cose esser necessaria una cagione che produca detta cagione efficiente e una in chi e di chi si produca detta cagione necessaria e materia. E però Platone nel *Timeo* dice che ‘l mondo è fatto di niente e di necessità, cioè di materia, e Aristotile chiama la materia necessità non semplice, ma per suppositione. Imperoché come se si dee far una casa e una statua, è necessaria tale o tal materia, così se si dee fare questo ornamento, quale noi chiamiamo mondo, è necessaria tale e tale materia di che esso sia costituito. E però la materia per suppositione è necessaria. Oltre a queste due è ancora necessaria una cagione instrumentaria, mediante la quale sia preparata e disposta la materia a ricevere attamente il dono della cagione efficiente. Noi pretermetteremo come a quattro cagioni della generatione indotta da Aristotile, cioè efficiente, fine, materia e forma, siano da’ Platonici aggiunte le cagioni esemplari e l’organica. Imperoché altrove s’appartiene determinare di questa materia, ove dichiararemo il vero efficiente della generatione esser la parte naturale dell’anima mondana, chiamata da noi di sopra grande seminario, il sole e le sustantie individue esser cagioni instrumentarie: questi come strumenti particolari, quello come strumento universale. Al presente ci basti la generatione havere di bisogno della cagione efficiente, della instrumentaria e della materia. Posti questi tre fondamenti, facilmente possiamo intender come nasca in noi questa affetione quale è nominata Amore. Massimamente se non ci siamo dimenticati di quello che è detto poco innanzi, l’amore haver conseguito il nome all’aspetto. Qundo adunque per lo aspetto ci s’appresenta nella fantasia qualche spettacolo, il quale noi approviamo come bello e pieno di gratia, subito l’anima, eccitata nella cognitione della sua

bellezza interiore, desidera non solo fruirla, ma effingerla. E perché tale espressione ha di bisogno della materia e del subietto, atto a quella ricettione, per questo desidera esprimerla in quello che essa ha provato e da cui è stata eccitata a tale espressione, come più atto a ricevere la partecipazione della bellezza, e perché quella espressione non si può far nel bello quantunque di sua natura atto, se prima non è sufficientemente preparato. Per questo intensamente desidera congiungersi col bello, come quello che altrimenti non può esser preparato che dalla virtù del seme, il quale è strumento naturale ad esprimer la bellezza seminaria dell'anima. Di qui si può vedere apertamente con l'Amor vulgare esser sempre congiunto il desiderio dell'atto venereo secondo Platone, imperoché sendo l'Amore desiderio d'effingere la bellezza nel bello e non si potendo effingere non sendo preparato né preparandosi se non per quell'istrumento quale ha deputato la Natura, cioè il seme, ove sta la virtù generativa. Imperochè la generatione o non si espedisce senza il seme o per il seme più commodamente, è necessario sia accompagnato naturalmente da quel desiderio qual noi chiamiamo venereo. E questa è una commune dispositione dell'amor vulgare circa ogni bello. Imperoché l'anima, revocata nella bellezza interiore, giudica ogni bello degno in cui s'effinga il simulacro della bellezza. Ma quando noi approviamo più un bello che un altro come più grato appresso noi, pensando del continuo adesso affettuosamente, si fa nello spirito una certa dispositione conseguente a quellacogitatione. Imperoché, come è detto, dall'anima si fa transito nello spirito some in proprio e naturale istrumento. Incontrati adunque in quello circa cui siamo affetti e a una certa distantia appropinquati, riceviamo nello spirito per tutto il corpo quello escremento, quale naturalmente si risolve dal corpo dello approvato spettacolo.

Massimamente si fa recettione quando noi, diritti i occhi nel volto e ne gli occhi della cosa che tanto ci piace, per la meraviglia diventiamo simili a gli stupidi. Imperoché come per gli occhi, quasi per più patenti finestre, si fa maggiore resolutione dello spirito, così ancora per essi è parata più la via negl'intimi penentrali dello spirito. Maravigliosamente opera l'efficiente, quantunque debile, nella materia bene preparata, supplendo alla debilità della cagione la dispositione della materia, della qual cosa è manifesto inditio in gran copia di materia da una piccola scintilla suscitarsi grandissimo incendio. Lo spirito, dallo affetto continuo della fissa cogitatione quasi formentato, come prima è tocco da quello escremento, subito alterato, quasi si muta nella natura di quello, intanto che arrivando l'infettione al cuore, fontana dello spirito, fa che e esso ancora parimente patisca. Onde e il sangue, che in lui si genera, e lo spirito, che è instaurato dalla continua esalatione del sangue, ritengono quella medesima infettione. Di qui avviene che quelli che sono infermi dalla grave malattia dell'amore, sentono dolore principalmente nel cuore. Imperoché la cosa amata fa violentia nello spirito e per lo spirito nel cuore, onde ha origine. Veramente alla maggior parte dei mali (come dice il divin Platone) un certo demone ha mescolata la voluttà dolcissima esca: l'anima inferma si diletta del divin aspetto del suo bello spettacolo e in prima del lume de' risplendenti occhi. Ma ingannata dalla voluttà, non sente il mortifero veneno penetrare per li occhi entro alle viscere, dal quale il gravissimo morbo, prendendo nutrimento, d'hora in hora meravigliosamente cresce. Adunque lo spirito tutto infetto, movendo violentemente la fantasia, la costringe non mai ad altro pensare ch'al suo bello spettacolo, il quale, approvando l'anima come solo degno in cui essa possa

ottimamente esprimere una bella prole, a similitudine della bellezza interiore, eccita un intentissimo desiderio di fruirlo. Questa è la generatione dell'Amore vulgare per quanto è circa alla bellezza particolare d'uno o d'un altro. Gli accidenti che l'accompagnano in parte saranno dichiarati brevemente da noi in quello che segue.

Capitolo quarto

Come l'anima è la vita del corpo, così la cogitatione è la vita dell'anima. El corpo si dice essere allhora infermo, quando l'anima seco non consente. Onde l'arte della medicina non è circa altro che in conciliare l'anima la corpo, in che sta la sanità dell'animale. L'anima è inferma quando non consente con la sua cogitatione, ma distratta dimenticatasi e di quello che essa è e del suo ufficio, non cura, come è conveniente, sé medesima. L'infermità principali dell'anima son dua: l'una è detta ignorantia, l'altra è detta insania, le quali son tanto più gravi che le malattie del corpo, quanto l'anima è più eccellente e più nobile. Ma a che finequesto? Certamente perché la cogitatione dell'amante non mai si parte per un solo momento di tempo dall'amato. E però dimettendo il suo uffitio naturale, non consente con l'anima di cui è vita. L'anima inferma e affetta accompagna la sua cogitatione, imperoché nulla può viver lontano dalla vita. Di qui adviene che l'amante è detto viver senz'anima, vivendo nell'amato. Questo da che 'l corpo non riceve il desiato dono dell'anima, onde e esso cerca dell'amato e, trovatolo, alquanto si quieta, quasi habbia trovato l'anima, ma perché né all'anima è concessa la cogitatione né al corpo l'anima, cioè né all'uno né all'altro la sua vita. È necessario che ciascuno incorra in gravissime malattie: l'anima nell'ignorantia e

nell'insania, il corpo nella discordia di tutte le sue parti fra sé medesime, che è il medesimo di tutti i mali. Di qui si può vedere quello che volse il divin Platone nel *Simposio*, quando disse l'Amore esser arido, esser macilento, essere squallido co' piedi nudi, volare per terra senza casa, senza letto, senza coperta alcuna dormire nella via presso alle porte, e questo per essere figliuolo della povertà. Imperoché l'aridità, la macilentia, lo squallore che è ne' corpi degli amanti, seguita la discordia delle parti del corpo fra sé, le quali non ponno adempiere il suo officio naturale, non sendo l'anima intenta al debito reggimento del corpo. L'anima, distratta dalla potente cogitatione, opera debilmente nel corpo, onde, convertita la maggior parte del cibo in superfluità, si genera a poco sangue e quello per la medesima cagione, sendo indigesto e grosso e negro. El difetto del sangue, di che si fa l'alimento, genera essiccatione e conseguentemente estenuatione nel corpo. La grossezza e la negrezza genera asperità, mischiata col pallore. È adunque l'Amore arido perché è cagione che e' copri delli amanti manchino della conveniente quantità de sangue, di che si nutriscono. È macilento perché il difetto del nutrimento genera in essi estenuatione di tutti e' membri. È squallido perché si nutriscono di sangue grosso e nero, il quale genera squallore. Tutto questo non vuole altro significare se non che e' corpi degli amanti principalmente sono obligati a mali malinconici e questo in quanto a mali del corpo. Noi habbiamo detto quando la cogitatione non consente con l'anima, generarsi in essa l'ignorantia e l'insania, onde hanno origine tutti gli altri suoi mali. Volendo adunque e 'l divin Platone significare la vita degli amanti essere affaticata dall'ignorantia e dall'insania e conseguentemente da gli altri mali che le seguitano, disse l'Amore essere co' piedi nudi, perché non curando l'anima sé

medesima rettamente, come adviene all'amante, non conosce quello che essa è, anzi (che è di gran lunga peggio) crede sé esser altrimenti che essa sia. Di qui adviene che essa è privata della cognitione della verità e però in ogni sua attione procede senza ragione alcuna e veramente co' piedi nudi. Disse volare per terra perché l'amante si fa servo della bellezza corporale, la qual cosa nasce da estrema ignorantia e da estrema insania, sendo l'anima nostra nel numero delle cose divine, le quali hanno a dominare alle cose corporee e non servire. Di qui nasce che l'amante è sottoposto a infinite offese né mai veramente si quieta in cosa alcuna né ancora nella cosa amata, sendo sempre agitato da vane speranze e da vari timori, i quali sono in modo potenti che esso non ha facultà di poterli in alcun modo celare, quasi un stupido, obligato sempre alla bellezza corporale, via alla bellezza divina, e appoggiato a sensi, i quali sono parte dell'anima nostra, mentre è congiunta col corpo mortale. Rettamente adunque l'Amore si può dire senza casa, senza letto, senza coperte, dormire all'aere nella via appresso le porte. Sendo adunque l'amante sottoposto a tanti mali per cagione dell'amato, qual pena si potrà trovare conveniente se esso non riamano? Certamente chi priva il corpo della vita è homicida, chi rapisce le cose divine è sacrilego. L'amante, estorquendo la cogitatione all'amante, rapisce l'anima, cosa veramente divina. Priva ancora il corpo della vita, vivendo esso per la presentia dell'anima. Onde, come homicida e sacrilego, è degno di crudelissima morte. Ma riamando l'amato maravigliosamente restituisce l'anima all'amante. Imperoché chi riamano dona la sua cogitatione e la sua anima, nella quale vive l'anima dell'amante. E però, donando sé, restituisce all'amante la perduta anima, né per questo però abbandona sé medesimo, havendo sempre seco congiunta l'anima dell'amante. Questi e

simili sono gli accidenti che seguitano all'Amore per havere origine dalla povertà, come madre. Chi vuol conoscere esquisitamente ancora quelli che conseguitano all'Amore per esser figlio di Poro, cioè della copia, legga i comentarii sopra il *Simposio* del Duca nostro Marsilio, ove la natura dell'Amore secondo la intentione di Platone è divinamente esplicata.

Capitolo quinto

Potrebbe alcuno dubitare perché cagione non siamo parimenti affetti circa ogni bello. Ma se ne trova qualcuno il quale, benché giudichiamo esser bello, nondimanco non eccita in noi quello intenso affetto quale chiamiamo Amore. Qualcuno altro potentissimamente ci commuove, anzi (che è di gran lunga più forte) spesso siamo affetti a quello che ancora noi medesimi giudichiamo esser men bello in fra molti. Questa quistione, secondo la mia sententia, sendo difficile e ansia e bastante ad affaticare ogni buono ingegno, habbiamo dedicata al fine di questa opera, della quale al presente brevemente tratteremo. Qualcuno forse giudicherà la similitudine e la congruentia, perché noi siamo più affetti ad un bello che ad un altro, havere origine dal padre e dalla madre, quasi sia necessario, havendo noi di quindi l'essere, havere ancora da medesimi tutte l'altre affetioni. Qualcuno altro crederà doversi ridurre alla Natura e al Cielo, come autori di tutte le cose inferiori. Noi che seguitiamo il divin Platone affermiamo la Natura e il celo essere instrumenti della divina intelligentia e per questo operare nelle cose inferiori, quanto è loro ordinato di sopra. Diremo dunque le cose divine essere infra le distinte secondo che s'approinquantano o sono lontane da quel principio onde procedono. Per questo sendo l'anime rationali nel numero delle cose divine,

è necessario altre essere ne' prime gradi della perfettione, altre ne' secondi, altre ne' tertii. Questa distributione ha origine dal primo intelletto, il quale di sopra habbiamo apellato e Angelo e mondo intelligibile, ove tutte le cose hanno il loro essre perfettissimo. Sendo adunque l'anime rationali distribuite in tanti ordini quanto è il numero delle stelle, come dice il divin Platone nel *Timeo*, benché naturalmente tutte sieno in fra sé consentienti, nondimanco infra quelle è maggior consenso in chi è più congruentia e più similitudine. Onde l'anime di ciascuno ordine consentono seco medesime che con quelle che sono di diversi ordini, havendo infra sé maggior similitudine e maggior affinità. Verbigratia, l'anime sotto l'administratione di Giove più convengono in fra loro che con quelle che sono ordinate sotto l'amministrazione di Marte o di Saturno, snedo più simili o più affini. L'anime che discendono nella generatione, tratte dall'Amore delle cose terrene, formandosi i corpi, i quali reggono, in essi esprimono la natura sua per quanto la materia ne può esser capace. Imperochè il corpo non è altro che una imagine dell'anima e quanto i corpi sono più perfetti, tanto meglio rappresentano l'anima. Onde il corpo celeste perfettissimo di tutti i corpi, sendo tanto vicino all'Anima, che esso quasi non sia non corpo, ottimamente la representa. Per la qual cosa l'anime, che discendono nella generatione, formandosi da principio un corpo di natura simile al corpo celeste (il che havere affermato Aristotile ancora consente Temistio), prima in esso fanno la sua partecipazione esattamente, di poi negl'altri o meglio o peggio, secondo che per la loro perfettione o imperfettione, si prestano più o meno obediendi. Tutti nondimanco ritengono il carattere dell'anima sua, sendo adunque la bellezza corporale imagine della bellezza dell'anima, e per questo, riducendosi a medesimi ordini, quel bello solo è

affettuosamente osservato da noi, il quale si riduce al nostro ordine. E quello è innanzi a tutti osservato e adorato, che procede da anima nel medesimo ordine di somma prestantia e somma dignità e, per questo, se l'anima nostra è intenta alla generatione, subito che ci incontriamo in essa, quasi attoniti, giudichiamo altrove più attamente non potere effingere la divina bellezza. Onde a nullo altro pensiamo, in nulla altro studiamo, che adempiere l'ardente desiderio nostro. Questa forse esser la cagione, come io stimo, affermerebbe uno studioso del divin Platone, per la quale siamo affetti più ad uno che ad un altro bello. Questo sa il fine, o buono Amore, del nostro cercare della tua divina origine. Dio volessi che a me fussi tanto facile trovare le parole quanto cose grandi e maravigliose di te concepiamo. Imperoché mi farebbe un piccolo inditio che la mia tenebricosa mente possa essere illustrata dalla chiarezza della tua divinissima luce.

Il fine de i tre libri d'amore

Appendice II

Panegirico all'Amore

Di Messer Francesco Cattani da Diacceto, filosofo e gentil'huomo fiorentino

A Giovanni Corsi e Palla Rucellai

Grave peccato è non sentire rettamente de gli dii, molto più grave detrarre alla loro maiestà e però, carissimi amici, non vituperate lo Amore, cosa certamente divina, accioché non vi avenga come a Stesicoro poeta, il quale, essendo accecato per haver ne' suoi versi peccato contro a Helena, non mai recuperò la perduta vista se prima, fatti e' versi incontrario senso, non placò la offesa deità. Homero ancora perché non volse confessare haver peccato, visse cieco insin nell'ultima vecchiezza. Voi adunque non solo vi asterrete da tale vituperatione, ma, celebrando il sacratissimo nome dello Amore, le sue mirabili virtuti insieme meco predicarete, se non come è conveniente a tanta maestà, al meno secondo le forze del vostro ingegno, di che nulla più utile a voi, nulla più accetto a gli dii fare possiamo.

Nessuna cosa è tanto grata quanto la bellezza, nessun tanto molesta quanto la deformità. La bellezza rapisce e diletta l'anima nostra, per contrario la deformità l'affligge e la discaccia. La cagione credo sia che la bellezza, essendo fuori alle cose create, mostra la perfettione di drento, onde viene, perché la perfettione di qualunque cosa è accompagnata da una certa gratia esteriore, la quale dimostra quella cosa non havere di drento alcuno difetto. E però non è meraviglia se

l'anima nostra è provocata e rapita dalla bellezza, imperoché essa naturalmente indovina per la bellezza doversili aprire la via alla infinita perfettione della divina bontà. Per la qual cosa li antichi Theologi affermano la bellezza essere portinaria alla habitatione secretissima della divina bontà, quasi sia necessario a qualunque cerchi la divinità prima incontrarsi nella bellezza. E per questo la bellezza non è altro che uno fiore, una gratia, uno splendore della divina bontà, la quale provoca e rapisce tutte le cose che hanno facultà di conoscere, accioché per suo beneficio si faccino di essa partecipi ov'è la vera e ultima perfettione di ciascuno. Onde le cose che hanno potentia di conoscere, sono più perfette che quelle che ne sono private e fra quelle che conoscono, chi ha miglior gradi di cognitione ha maggior grado ancora di perfettione. La ragione è che chi ha miglior grado di cognitione, conoscendo più perfettamente la bellezza, è intromesso a maggior grado della participatione della divinità, dove consiste la perfettione. Onde la somma cognitione si fa partecipe di somma perfettione, conoscendo perfettissimamente la bellezza, ma chi è al tutto privato della cognitione, sendoli nascosto lo splendore della bellezza, è privato ancora della vera participatione della divinità e però meritatamente si reputa imperfettissimo fra le cose create. Chi negherà le cose inanimate essere più imperfette che quelle le quali hanno anima e fra quelle che hanno anima, molto più imperfette essere le piante e gli altri animali che l'huomo? Le cose inanimate non havendo cognitione alcuna, niente gustano della bellezza e però hanno poca perfettione, perché per sé non possono aggiungere alla divina bontà. Le piante (come dicono e' Pittagorici) hanno cognitione, ma stupida e quasi di huomo il quale, subito svegliato, sente e discerne. Gli animali irrationali sentono e discernono e nondimeno perché lo splendore della vera bellezza troppo

supera la loro facultà del conoscere, essi ancora hanno debile perfettione. Solo l'huomo, fra quelli habitano in terra, è capace della bellezza, essendo in lui amplissimo grado di cognitione, onde esso arriva a non piccolo gradi di perfettione. Ma nella natura angelica si contiene el sommo grado di perfettione, essendo da Dio principio d'ogni lume, in essa suto infuso uno lume, il quale congiunge la cognitione verissima con la verissima bellezza e dalla quale la cognitione è derivata nell'altre creature, come dal Sole fontana d'ogni lume visibile è derivato ogni altro lume nelle cose corporali. Chi dubita la bellezza sola rappresentare la divina bontà, consideri il Sole essere bellissimo di tutte le cose che si incontrano alli occhi nostri, veramanete occhio eterno del mondo come dice Orfeo, il quale gli antichi Theologi chiamorono figliuolo visibile di Dio. Anzi, diciamo esso essere nel mondo come in sacratissimo tempio meravigliosissima statua di Dio. Onde appresso gli Eggitii ne i tempii di Minerva si leggeva scritto in lettere oro: *Io sono ciò che è, cioè che è stato, ciò che sarà*, il velo mio non discoperse alcuno, il Sole fu il frutto ch'io partorì, di che appare il Sole bellissimo, fra le cose visibili veramente rappresentare la divina bontà come imagine di essa nel mondo. Essendo adunque la bellezza qual di sopra è dimostrato, non è maraviglia essa provocare, immo rapire a sé le nature conoscenti, massimamente quelle che hanno amplissimo grado di cognitione. Anzi, piuttosto diremo essi avere in sé ardentissimo desiderio per beneficio del quale non già rapite, ma spontaneamente cercano e conseguiscono la bellezza, cagione della loro perfettione. Questo desiderio non possede al tutto la bellezza alla quale si muove né al tutto ne è privato, perché se fussi al tutto privato della bellezza, non harebbe di essa alcuna cognitione, onde ne la potrebbe desiderare.

Non sogliamo desiderar ciò che noi desideriamo come cosa buona e utile per noi, altrimenti mi desidereremmo nulla. Chi è colui che desideri il suo male (se già al tutto non è insensato)? Se adunque noi siamo privati della notizia di cosa alcuna, non ci essendo noto se tal cosa è, come la possiamo desiderare come cosa buona e utile per noi? Non è adunque da dire tale desiderio possedere la plenitudine della bellezza, perché chi possiede non si muove alla cosa quale lui possiede, ma piuttosto la fruisce. Chi non conosce che la potentia del muoversi è data alle cose create per arrivare e conseguire quel termino che esse non posseggono, Il quale, come hanno posseduto, subito cessano dal muoversi? Onde el moto è connumerato da' Filosofi tra le cose imperfette. Ma colui che desidera si muove in un certo modo a quello che esso desidera e però non lo possiede, perché se lo possedessi, sarebbe vano desiderarlo, godendolo senza intermissione, per la qual cosa il desiderio della bellezza è posto in mezo della privatione e della possessione di essa, partecipando tutti dua li estremi. Questo desiderio se noi chiameremo Amore, non saremo da li huomini né etiam da li dii meritamente ripresi, perché in ogni natura creata o vuoi angelica o vuoi rationale l'Amore non è altro che uno ardentissimo desiderio di possedere e di fruire la bellezza quanto a sé è possibile. Per la qual cosa, li antichi Theologi non collocarono lo Amore nel numero delle cose divine, come quelle che in sé hanno la plenitudine della bellezza, né ancora nel numero delle cose mortali, come quelle che in verità ne sono spogliate, ma nel numero di quelle che delle mortali e delle divine sono participi parimente, come è la natura demonica. Onde essi chiamarono lo Amore non Iddio, non mortale, ma grande demone, perché la natura demonica, posta in mezo fra gli huomini e li dii, quasi interprete conduce a li dii li prieghi e sacrificii

de gli huomini, alli huomini la volontà e comandamenti delli dii. Né per altro mezo li huomini, o vigilanti o dormienti, sono ispirati dalla divina bontà, che per la natura demonica. Parimente lo Amore, posto in mezo della cognitione e plenitudine della bellezza, non solo prepara e dispone ottimamente allo influsso della bellezza le cose che ne sono privata, atte a parteciparla, ma ancora traduce della bellezza un lume per il quale esse, fatte belle, conseguirono la loro felicità. Questo significarono li antichi Theologi quando disseno lo Amore essere figliuolo di Poro e di Penia, generato ne' natali di Venere e pero essere settatore e cultore di essa. Imperoché Venere significa la bellezza, Poro significa meato e via, Penia significa indigentia e povertà. È adunque generato lo Amore della indigentia come madre, la quale è nella natura che ancora non ha participatione di bellezza, ma ha bene una certa potentia e prontitudine ad haverla, e del meato e via alla bellezza come padre, cioè d'uno influsso o vuoi raso, il quale procede dalla bellezza e conduce ad essa la natura indigente. Onde l'amore viene a partecipare della indigentia in quanto si muove alla bellezza e dello influsso o vuoi raso in quanto al tutto è privato della cognitione di essa. Meritamente adunque lo Amore è detto settatore e cultore di Venere, imperoché lo amore sempre seguita la bellezza e la bellezza sempre eccita lo Amore. Sarebbe lungo a dichiarare quello che intendono li antichi Theologi quando dicono esser due Venere, una figliuola del cielo senza madre e però esser detta celeste, la quale naque de' genitali del Cielo, castrato da Saturno suo figliuolo subito che fu nato, e da la spuma del mare, ove essi genitali caddero. L'altra figliuola di giovè e di Dione, detta volgare e comune. E però al presente basterà dire solamente some sono due Venere, cioè due bellezze, una celeste, l'altra volgare, così esser dui Amori, uno celeste, l'altro volgare. Lo Amor

celeste seguitare la bellezza celeste e divina, e 'l volgare, la volgare e comune. Ma forse non sarà fuori di proposito, incominciandosi da un altro principio, dichiarare in che modo sono diverse bellezz e diversi Amori, essendo sempre seguitata, come è detto, ciascuna bellezza del suo Amore. Ne l'ordine delle cose il primo e capo di tutte è esso Dio infinita bontà, infinita semplicità, principio, mezo e fine d'ogni cosa, bene de' beni, lume de' lumi. Dopo Dio è la natura angelica, la quale si come è la prima creatura che procede da Dio, così tiene il primo grado di perfettione tra le cose create. Dopo che l'Angelo è la natura rationale, la quale ancora è detta Anima, tanto meno perfetta dello Angelo quanto è più lontana dal primo. Nondimanco ha in sé tanto grado di perfettione che essa non solo intende la natura angelica, ma ancora ascende al profondo abisso de la divina luce. Questa produce e regge tutte le cose corporali e con la sua presentia dona loro la vita e il moto. Imperoché qualunque vive, in tanto vive quanto da l'Anima riceve il pretioso dono della vita, dalla quale essa è origine e fontana. Il quarto luogo tiene la natura corporale, la quale al tutto digenera dalle cose divine perché in essa nulla è di vero, nulla di certo, ma ogni cosa imaginaria e vana, simile a l'ombra de' corpi che aparisce nel contintuo flusso dell'acqua, la quale continuamente si genera e si corrompe, né mai sta ferma in uno essere. l'ultima ne l'universo è la materia, nella natura della quale non è ordine o perfettione alcuna, molto più vicina al non essere che a l'essere. adunque si può dire essere ne l'universo cinque gradi di cose, cioè Dio, l'Angelo, l'Anima, il corpo, la materia, de quali dua estremi sono in modo contrarii, che l'uno, cioè Dio, è autore e cagione di tutti i beni, l'altro, cioè la materia, è cagione e autore di tutti e' mali. Iddio tanto eccede le cose create che esso non può essere pienamente inteso da alcuna creatura. La

materia ha in sé tanto difetto che per sua natura, sì come fugge lo essere, così ancora fugge la cognitione. E per questo né la materia non è bellezza alcuna, anzi piuttosto v'è somma deformità perché la bellezza (come p detto) accompagna sempre la bontà, né si può trovar bellezza dove non sia bontà e noi haviamo dichiarato nella materia non essere alcuno grado di bene, essendo la materia esso male e principio d'ogni male. Né ancora in Dio è bellezza alcuna, imperochè Dio è somma semplicità e la somma semplicità non è capace di bellezza, ma causa di essa, essendo la bellezza nella cose create. Onde in Dio è tanta perfettione che quando noi diciamo Dio è sapiente, Dio è vivo, Dio p giusto e bello, noi habbiamo a intendere in Dio non essere o vita o sapientia o giustizia o bellezza nel modo che vediamo nelle cose create, ma Dio essere causa nelle creature della sapientia, della vita, della giustizia, della bellezza. E però Dionisio Ariopagita, splendore della Theologia Christiana, dice nel libro de' nomi divini tutti e' nomi che sono attribuiti a Dio significare doni da lui nella natura angelica concessi. Resta adunque la bellezza essere nello Angelo, nella Anima, nella natura corporale. Ma come essa sia in queste tre nature, per le sequente similitudine si potrà facilmente (come io spero) comprendere.

Fingi Minerva discendere di Cielo in terra tra mortali fingi una statua di meraviglioso artificio fatta a similitudine come quella di Fidia, la quale faccia la imagine sua in uno specchio. Chi vedessi quella imagine nello specchio, non veendo la statua, di cui è essa imagine, si meraviglierebbe assai della sua bellezza. Molto più si meraviglierebbe se vedessi la statua, onde quella imagine deriva, riconoscendo in essa la meravigliosa industria dello artefice. Ma se vedessi gli occhi e il volto e l'altro habito del corpo di Minerva viva, quasi attonito

confesserebbe la statua e la imagine nello specchio non essere degna di stima alcuna, la cui bellezza haveva poco inanzi tanto commendato. Nondimanco direbbe essere tanto meglio la statua che la imagine nello specchio, quanto è meno lontano da Minerva vera. Similmente la prima e vera bellezza è nello angelo, la quale è misura e origine di tutte l'altre bellezze. L'anima ancora possiede la bellezza, non già per sua natura, ma per dono dello Angelo, come la cera ha l'empronte dal sigillo e però si può dir piuttosto essere vera similitudine di bellezza che vera bellezza, essendo ne l'anima non per sua natura, ma per beneficio d'altri. Il terzo grado di bellezza è nel corpo, veramente non similitudine, ma ombra di bellezza, molto più lontana dalla bellezza dell'anima che non lo è l'anima dallo Angelo. Imperoché nella natura del corpo (come rettamente dice Heraclito) nulla è sì stabile, nulla di certo, ma ogni cos è flussa e mutabile e però la bellezza corporale, seguitando la natura del corpo, è sempre di necessità mescolata con la deformità, suo contrario, continuamente variandosi.

Fra tutti e' corpi, il mondo partecipa amplissimo grado di bellezza perché il tutto è sempre più perfetto che le parti. Imperoché il tutto contiene e non è contenuto. Le parti sono contenute e non contengono e nessuno può dubitare ogni altro corpo essere parte dello universo. dopo il mondo sono e' copi celesti, da quali si può avere manifesto testimonio della bellezza delle cose divine. Oltre questo grande numero de' corpi, e' quali al presente saranno da noi pretermessi, colo diremo dello huomo, il quale contiene tanta perfettione e tanta bellezza che li antichi Filosofi non hanno dubitato chiamarlo mondo piccolo, come quello che in sì piccolo loco, come è il corpo humano, ha congregate tutte le virtù del mondo. Essendo adunque la bellezza nello Angelo, nell'anima, nella natura corporale, noi

chiameremo la bellezza dell'Angelo e dell'anima, Venere celeste e divina, perché non può essere veduta da altro occhio che dello intelletto, cosa veramente divina. La bellezza del corpo chiameremo Venere volgare, essendo conosciuta per mezzo dello occhio corporale. Per la qual cosa, se ogni bellezza è accompagnata dal suo amore e lo amore non è altro che uno ardente desiderio di bellezza spirituale, diremo essere amore celeste e divino e il desiderio della bellezza corporale essere amore volgare e comune. Chi adunque non conosce quanto se ingannano quegli il cui amore si dirizza alla bellezza corporale? Se già non l'usano per instrumento per salire alla divina bellezza, noi al presente dimetteremo le incomodità di che sono partecipi gli huomini per seguire l'amore volgare come cosa molto aliena al proposito nostro. Solamente dimostreremo il maggior dono che sia dato a gli huomini da Dio essere quello amore che li conduce a contemplare la divina bellezza e però tal amore essere eccellentissimo e quasi miracolo infra gli altri huomini. L'anima nostra benché sia piena di divinità, nondimanco intanto è occupata dal corpo, alla cura e reggimento del quale naturalmente è proposta, che il più delle volte diventa più simile al tenebroso carcere dove è inclusa che allo auttore d'onde procede. E però li antichi Theologi chiamarono il corpo sepulcro de l'anima, che quasi l'anima sia più simile alle cose morte che alle vive mentre che sta nel corpo, per la qual cosa, dimenticata della natura sua e della bellezza divina, è delusa da grande e vario numero di falsi sogni, per tutto quello spatio di tempo che 'l cieco e ignorante volgo chiama vita. E' il ricordarsi della divina bellezza poiché siamo congiunti al corpo mortale, non è facile a ogniuno, ma sono pochissimi in chi sia rimasto qualche scintilla di divino splendore, per la quale possino essere eccitati a si felice ricodatione. Questi quando s'incontrano in

qualche imagine della divina bellezza, la quale, più manifestamente che in altro loco, appare nel corpo humano, e massime nel volto, quando è partecipe di prestantissima forma, in prima sono occupati da insolita meraviglia, mescolata insieme con horrore, dipoi alquanto assicurati, la giudicano cosa veramente divina e degna, a cui si convenga fare li sacrificii e voti, non altrimenti che si soglia fare alle statue de li Dei immortali. Ma quando più attentamente riguardando in essa, ricevono per li occhi o influsso della bellezza, subito per tutto alterati, sudano parimenti e ardonno. Imperoché in loro si accende uno affetto, il quale mirabilmente gli eccita e li solleva. Dipoi aggravati dal peso della infettione corporale in basso rovinano, non altrimenti che suole avvenire a quegli uccegli, e' quali per troppo desiderio di volare hanno ardire di ommettere inanzi al tempo alle giovani ale il peso del corpo loro, ma non essendo le penne ancora bastanti a volare sono constretti precipitare in terra. Per la qual cosa in un medesimo tempo agitati da dua contrarii sentono gravissima molestia, la quale subito si converte in letitia che specchiati di nuovo nel bellissimo volto, ricevono drento a l'anima il tanto desiderato splendore. Ma quando separati dal divino spettacolo, mancono della loro consueta esca, afflitti e dolenti si rivolgono continuamente nella memoria, la imagine dello splendidissimo volto, onde sforzati dallo ardentissimo desiderio, simili alli infuriati, non potendo né la notte dormire né 'l giorno in alcun modo quietarsi, per tutto discorrono cercando di vedere quello spettacolo, senza la cui vista consumati dal dolore perirebbono. Il quale poi che hanno veduto e ripreso il desiderato nutrimento, liberati dalli acuti stimuli e grave angustie, si sentono in tanto sollevare sopra le forze loro consuete, che dimenticandosi de' padri, de' fratelli, de' patrii honori de quali si solevano gloriare, dimenticandosi

ancora di sé medesimi, sempre pensano in che modo possano fruire il divino spettacolo, come quegli che reputano ogni lor valore e in questa vita e in quell'altra avere origine e incremento da lui, come ottimo medico delle humane infirmità. In prima della bellezza d'un corpo non solo particolare, ma ancora caduco, salgono alla bellezza de' corpi celesti e di tutto l'universo, ove oltre alla luce di che essi sono viva fontana nelle cose sensibili, contempono una suavissima harmonia causata da l'ordine e proportione de movimenti loro, per la qual cosa, apertamente conoscono il cielo essere la lira di Dio, come dicono gli antichi Pitthagorici, al suono della quale tutte le cose contentute da lui mirabilmente ballano. Dopo la bellezza de lo universo truovono la bellezza dell'anima. Imperoché essendo il corpo una similitudine de l'anima, nessuna participatione delle divina bontà può essere in esso, la quale non sia molto prima e in miglior modo nell'anima, essendo origine e principio della natura corporale, anzi non per altro la participatione della divina bellezza è nel corpo che per il grande dominio e imperio quale ha l'anima in esso. Onde e' Filosofi affermono quasi come cosa impossibile non essere eccellentissime dote in quegli, i quali sono dotati di più egregia forma che gli altri, come quasi l'anima di coloro sia più prestante e più divina, la cui forma del corpo vera similitudine dell'anima è più bella. Così di grado in grado procedendo, subito si discuopre loro il profondo pelago della divina bellezza nello splendore della quale nella prima giunta abagliati, possono seco medesimi in questa maniera ragionare. Infino a qui habbiamo piuttosto una ombra overo similitudine di bellezza che vera bellezza. Ma al presente o dolcissimo amore, il quale riscaldi le cose fredde, illustri le oscure, dai vita alle morte, troppo hai sollevato l'ale delle menti nostre, le quali

infiammasti alla chiarissima luce della divina bellezza, e le penne già rotte e il superchio amore delle cose mortali, non pe sua natura, ma per tuo beneficio rinnovate, hai esplicato e noi volando sopra il cielo, guidati dal divino furore siamo ripieni di quelle meraviglie, le quali mai né occhio vide né orecchio udi né discendono in cognitione di cuore alcuno. onde veramente possiamo esclamare questo è il dì che ha fatto il Signore, ralleghiamoci e esultiamo in esso. Questa è la via retta, per la quale debba procedere il legittimo amatore, il quale quando comincia a contemplare la divina bellezza, si può dire essere vicino al fine, ove ciascuna cosa create, quietandosi, acquista la vera felicità. E però qualunque riguarda la vera bellezza con l'occhio della mente, col quale solo può essere veduta, non producendo imagine e similitudine di virtù, ma vere virtù, fatto a Dio amico, dimostra chiaramente l'huomo essere per beneficio dello amore recettaculo della divinità. Per la qual cosa qualunque non vede il vero amatore dovere essere fra gli huomini in grandissimo pregio, e massime appresso della cosa amata, non intende quanto le cose divine sono più eccellenti e degne di più veneratione che l'altre, né alcuno impetra maggior gratie e riporta maggior doni da li Dei che la cosa amata, quando ardentissimamente riamando è parata a sottomettere ogni pericolo in gratia del suo amatore. Imperoché con lo amatore habitano gli dii, però non meno accettano l'osservantia e la veneratione della cosa amata in verso l'amatore che e' voti e sacrificii fatti a sé. Onde in questa vita e in quell'altra la ricompensano di grandissimi premii. Ma quando la cosa amata ha in odio il suo amatore, diventa ricetto di tanta miseria e di tanta infelicità che molto meglio li sarebbe essere o bruto animale o insensato sasso, anzi piuttosto al tutto non essere nata. Nessuna cosa arreca maggiori incomodi a gli huomini che l'odio delle cose

divine, dalle quali pende ogni bene, ogni misura nello universo, perché essendo fondato in su la dissimilitudine di esse, è necessario che sia accompagnato da tutti e' mali: chi adunque ha in odio l'amatore, essendo alieno e rebelle dalla divina bontà e amico delle cose contrarie, in prima si fa servo di quelle perturbationi le quali arreca seco l'imperio de' sensi, quando la ragione è addormentata, come se a guisa delle piante tenga il capo in terra, havendo volto e piedi verso il cielo. Dopo ne viene un altro male, perché non conoscendo alcuna cosa rettamente, pieno di false opinioni, diventa stolto e bugiardo, non altrimenti che avvenga a quelli e' quali da continui sogni beffati in mezo al sonno finiscono la loro vita. Da queste furie, mentre che è vivo dormendo o veghiando, se gli è da dire esso mai veghiare, rimordendolo la coscienza è perturbato. Ma dopo la morte subito da ministri della divina giustizia menato inanzi al grande giudice ode l'horrendo giuditio, se essere dato in potestà di crudelissimi demoni, de' quali una arte lo affligge col rappresentarli nella fantasia ogni horribile specie di paura. Un'altra parte con intollerabili pene corporali lo tormenta. Ma sopra tutti e' mali, dua sono grandissimi. L'uno è una certa molestia interiore la quale procede dalla discordia dell'anima in sé medesima, quando per la discordia di tutti gli humori pessimamente è disposto. L'altro di gran lunga più grave, essa è divinità penetrante in ogni luoco, la presentia della quale per cagione della interiore dissensione a nessun modo può supportare. Imperoché, come gli occhi cispi per la presentia del lume senono gran dolore e i sani si confortano, così l'anima giusta sente gaudio e dolcezza. La ingiusta sete una molestia che unisce ogni molestia per la presentia della divinità. De' questi mali e ancora molto maggiori per volontà divina è afflitto chi ha in odio il suo amatore, il quale diventa principe di

altrettanti beni, se dimessa ogni altra cura, solo pensa notte e giorno esercitarsi in ogni specie di virtù, acciò che fatto simile a lui sia degno ricetto di tanto lume. Queste e simili sono le laudi o divinissimo amore, che noi, involti nelle tenebre del cieco mondo, di te pensare e ragionare possiamo. Alla cui grandezza chi non rende il debito honore, non conosce tutte le così divine e celesti, come terrene, per tuo beneficio non solo essere create, ma ancora unirsi al suo creatore in lui finalmente quietarsi, piene ciascuna secondo la sua natura della gratia divina.

Bibliografia

FONTI

A) OPERE DI YEHUDAH ABARBANEL

EDIZIONE DEI *DIALOGHI D'AMORE* DI RIFERIMENTO

LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di Delfinia GIOVANNOZZI, Bari, Laterza, 2008

EDIZIONI DEI *DIALOGHI D'AMORE* CONSULTATE (IN ORDINE CRONOLOGICO)

[LEONE EBREO], *Dialogi d'amore di maestro Leone medico hebreo, Con gratia, et prohibitione del sommo Pontefice, del' eccelso Senato di Venetia, de l' Illustrissimo Duca di Milano, de l' illustrissimo Duca di Fiorenza, et altri Principi d'Italia, che nissuno possi stampare detta opera sotto le pene che ne lor privilegii si contiene*, Stampata in Roma per Antonio Baldo d'Assola, MDXXXV (1535) [rist. anast. *Dialoghi d'amore. Hebraïsche Gedichte.*, herausgegeben von Carl GEBHARDT, Heidelberg, Winter, 1929]

LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Poesie ebraiche*, ristampati con introduzione di Carl GEBHARDT, curis Societatis Spinozanae, Heidelberg, Carl Winter, 1924

LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebraïsche Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones. Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Ubertragung der hebraïsche Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, herausgegeben von Carl GEBHARDT, curis Societatis Spinozanae, Heidelberg-London-Paris-Amsterdam, Carl Winter Uiversitätsbuchhandlung-Oxford University Press-Les Presses Universitaires-Menno Hertzberger, 1929

LEONE EBREO (A), *Dialoghi d'amore*, a cura di Santino CAMELLA, Bari, Laterza, 1929

LEONE EBREO (B), *Dialoghi d'amore*, a cura di Giacinto MANUPPELLA, vol. I *Testo italiano, note, documenti*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigaçao Científica, 1983

LEONE EBREO (B), *Dialoghi d'amore*, a cura di Giacinto MANUPPELLA, vol. II *Versao portuguesa, bibliografia*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigaçao Científica, 1983

TRADUZIONI DEI *DIALOGHI D'AMORE* CONSULTATE (IN ORDINE CRONOLOGICO)

[LEONE EBREO], *Philographia universal de todo el mundo de los Dialogos de amor de Leon Hebreo. Traduzida de Italiano, corregida y añadida por Micer Montesa, Ciudadano de la insigne ciudad de Çaragoça. Dirigida al muy Illustre Señor Francisco Gasca Salazar Inquisidor Apostolico del Reyno de Aragon y Maestre Escuelas de la Universidad de Salamanca, Es obra sutilissima y muy provechosa, assi para seculares como Religiosos. Visto y examinado por orden de los señores del Consejo Real. Virescit vulnere virtus. Con licencia, En Çaragoça, En casa de Lorenço y Diego de Robles hermanos, Año 1584*

[LEONE EBREO], YEHUDAH ABARBANEL, *Siḥot 'al-ha-ahavah*, tirgem ve-ha'rot Menahem Dorman, Yerushalayim, Mossad Bialik, 1983

[LEONE EBREO], LÉON HÉBREU, *Dialogues d'amour*, traduction de Pontus de Tyard, éd. Tristan DAGRON et Saverio ANSALDI, Paris, Vrin 2006

LEONE EBREO, *Dialogues of Love*, eds. Rossella Pescatori e Damian Bacich, Toronto, 2009

TRADUZIONI DEI *DIALOGHI D'AMORE* CITATE (IN ORDINE ALFABETICO)

[LEONE EBREO], *Léon Hébreu de l'amour*, À Lyon, par Jean de Tournes MDLI [1551]

[LEONE EBREO], *Philosophie d'amour de M. Léon Hébreu, Traduite de l'Italien en François par le Seigneur du Parc Champennois. Avec privilège du Roy, À Lyon, chez Guillaume Rouille & Thibauld Payen, [1551]*

[LEONE EBREO], *Leonis Hebraei doctissimi, atque sapientissimi viri de amore dialogi tres., Nuper a Ioanne Carolo Saraceno purissima, candidissimaque; Latinitate Donati. Nec non ab eodem et singulis dialogis argomenta sua praemissa, et marginales annotationes suis quibusque locis insertae, alphabetico et locupletissimo indice his tandem adiuncto, fuerunt, Venetiis, apud Franciscum Senensem, MMDLXIII [1564]*

[LEONE EBREO], *Los Dialogos de amor de Mestre Leon Abarbanel Medico y Filosofo excelente. De nuevo traduzidos en lengua castellana, y deregidos a la Maiestad del Rey Filippo. Con privilegio della Illustrissima Senoria, En Venetia, s.e., MDLXVIII [1568]*

[LEONE EBREO], *Leonis Hebraei doctissimi, atque sapientissimi viri de amore dialogi tres, Nuper a Ioanne Carolo Saraceno purissima, candidissimaque; Latinitate Donati*, in [Johann PISTORIUS, curis], *Artis Cabalisticae. Hoc est reconditae Theologiae et Philosophiae Scriptorum, Tomus I, In quo praeter Paoli Ricii Theologicos et Philosophicos libros sunt Latini pene omnes et Hebrei nonnulli praestantissimi Scriptores, qui artem commentariis suis illustrarunt, Opus omnibus Theologis, et occultae abstrusaeque Philosophiae Studiosis pernecessarium et hactenus a clarissimis multis viris magno desiderio expectatum, Ex. D. Johannis Pistoris, Niddani Med. D. et Marchionum Badensium Consiliari Bibliotheca*, Basileae, per Sebastianum Henricpetri, MDXXCII [1587], pp. 331-608

[LEONE EBREO], *La traduzión del Indio de los tres diálogos de amor de León Hebreo, hecha de italiano en español por Garcilaso de la Vega, natural de la gran ciudad de Cuzco, cabeça de los reynos y provincias del Piru. Dirigidas a la Sacra Católica Magestad del rey don Felipe nuestro Señor*, En Madrid, En casa de pedro Madrigal, MDXC [1590]

[LEONE EBREO], *Dialogos de Amor Compuestos por Maestro Leon Abarbanel Hebreo Medico Excellentissimo. De nuevo con summa delixensia corexido e restampad*, Estampado en Venesia, s.e., MDLXCVIII [1598]

[LEONE EBREO], YEHUDAH ABARBANEL, *Vikuaḥ 'al-ha-ahavah*, Elk, Hēvrat Meqitse nirdamim, 1871

MANOSCRITTI CONSULTATI DEL TERZO DIALOGO (IN ORDINE ALFABETICO)

Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 3743, *Philone e Sophia della Origine de amore Dialogo*

Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pat. 373, *Philone e Sophia. Del Nascimento di Amore*

MANOSCRITTI CITATI DEL TERZO DIALOGO (IN ORDINE ALFABETICO)

Ascoli Piceno, Biblioteca Comunale Gabrieli, ms. 22, *Philone e Sophia. Del Nascimento di Amore*

London, British Library, Harley 5423, *Philone Volgare*

New York, Columbia University, Butler Manuscript and Rare Books, Western 22

EDIZIONI DELLA TELUNAH AL-HA-ZEMAN (TESTO EBRAICO) (IN ORDINE ALFABETICO)

Yehudah ABARBANEL, *Telunah 'al-ha-zeman*, in Menaḥem DORMAN e Ze'ev LEVY (eds.), *Filosofiyat ha-ahavah shel Yehudah Abarbanel*, Haifa, Haifa University Press, 1985, pp. 11–25

Simon BERNFELD, *Sefer ha Dema'ot*, vol. II, Berlin, Eschkol, 1924, pp. 262-275

Eliakim CARMOLY, *Telunah 'al-ha-zeman le-haḥam Don Yehudah Abarbanel*, in «Ozar Neḥmad» 2 (1857), pp. 70-75

Carl GEBHARDT, *Die hebräischen Gedichte des Jehuda Abrabanel genannt Leone Ebreo*, in LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones. Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertragung der hebräische Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, herausgegeben von Carl GEBHARDT, curis Societatis Spinozanae, Heidelberg-London-Paris-Amsterdam, Carl Winter Universitätsbuchhandlung-Oxford University Press-Les Presses Universitaires-Menno Hertzberger, 1929, pp. 3-6

Manuel A. RODRIGUES, *A obra poética de Leão Hebreu. Texto hebraico com versão e notas explicativas*, in «Biblos» 57 (1981), 1980, pp. 559-564

Nahum SLOUSCH, *Poèsies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, Lisbonne, s.e., 1928, pp. 8-13

TRADUZIONI DELLA TELUNAH AL-HA-ZEMAN (IN ORDINE ALFABETICO)

Carl GEBHARDT, *Die hebräischen Gedichte des Jehuda Abrabanel genannt Leone Ebreo*, in LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones. Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertragung der hebräische Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, herausgegeben von Carl GEBHARDT, curis Societatis Spinozanae, Heidelberg-London-Paris-Amsterdam, Carl Winter Universitätsbuchhandlung-Oxford University Press-Les Presses Universitaires-Menno Hertzberger, 1929, pp. 7-17

LEONE EBREO, *Poesie ebraiche (versione letterale)*, a cura di Santino CARAMELLA, in ID. (A), LEONE EBREO (A), *Dialoghi d'amore*, a cura di Santino CARAMELLA, Bari, Laterza, 1929, pp. 395-402

Manuel A. RODRIGUES, *A obra poética de Leão Hebreu*, cit., pp. 573-580

Raymond P. SCHEINDLIN, *Judah Abravanel to His Son*, in «Judaism» 41 (1992), n. 2, pp. 190-199

Nahum SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, cit., pp. 14-22

EDIZIONI E TRADUZIONI DEGLI ALTRI COMPONENTI EBRAICI DI YEHUDAH ABARBANEL (IN ORDINE ALFABETICO)

Pnina NAVÈ, *Leone Ebreo's Lament on the death of his father*, in Moshe Lazari (éd.), *Romanica et Occidentalia. Études dédiées à la mémoire de Hiram Peri (Pflaum)*, Yerushalayim, Magna Press, 1963, pp. 56-69

Manuel A. RODRIGUES, *A obra poética de Leão Hebreu*, cit., pp. 527-595

B) ALTRE OPERE

EDIZIONI BIBLICHE (IN ORDINE ALFABETICO)

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Hrsg. Karl ELLIGER e Wilhelm RUDOLPH, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997

La Bibbia. Parola del Signore. Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente per lettura, Leumann (Collegno)-Roma, Elledici-Alleanza biblica universale, 2001

EDIZIONI DI FONTI ANTICHE (IN ORDINE ALFABETICO)

ARISTOTELES, *Opera*, ex recensione Emmanuelis BEKKERI, edidit Academia Regia Borussica, Berlin, 1831-1870 (rist. ed. Gigon OLOF, Berlin, De Gruyter, 1960-1961)

ID., *L'anima*, trad. it. a cura di Giancarlo MOVIA, Milano, Bompiani, 2001

ID., *Etica Nicomachea*, trad. it. di Carlo NATALI, Bari, Laterza, 2009⁶

Plato, *Platonis Opera*, ed. John BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907 (rist. ed. E. A. DUKE ET ALII, Oxford University Press, Oxford 1995)

ID., *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2001³

EDIZIONI DI FONTI MEDIEVALI E MODERNE (IN ORDINE ALFABETICO)

[Yitshaq ABARBANEL] *Perush ha-Torah meha-ḥakham Don Yitshakq Abarbanel*, Varsha, bi-defus Y. Levenzohn, 1862-1863

ID., *Melechim*, in ID., *Perush 'al nevi'im rishonim*, Yerushalayim, Torah va-da'at, 1960

[ID.], Isaac ABRAVANEL, *Commentaire du récit de la creation. Gènesè 1:1 à 6:8*, trad. fran. par Yéhoua SCHIFFERS, Lagrasse, Verdier, 1999

[Immanuel ABOAB], *Nomologia o discursos legales compuestos por el virtuoso Haham Rabi Imanuel Aboab de buena memoria*, [Amsterdam], Estampados á costa, y despeza de sus heredos, en el año de la creacion 5389 [1629]

Yohanan ALEMANNI, *Shir ha-ma'alot* in Arthur LESLEY, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno. Love and Human Perfection According to a Jewish Associate of Pico della Mirandola*, Ph.D Thesis, University of California Berkeley, a.a. 1976, pp. 326-608

ID., *Ḥay ha-'olamim (L'immortale). Parte I: la retorica*, a cura di Fabrizio Lelli, Firenze, Olschki, 1995

[APOLLONIO RODIO], *ΓΕΝΟΣ Ἀπολλωνίου Τοῦ ποιητοῦ Τῶν ἀργοναθικῶν*, Ἐν Φλορεντία, [Lorenzo d'Alopa], 1496.

[ID.], *Ἀπολλωνίου τοῦ Ροδίου Ἀργοναυτικά, μετὰ τῶν παλαιῶν τε, καὶ ὠφελίμων σχολίων*, *Apollonii Rhodii Argonautica, antiquis una, et optimis cum commentariis, Venetiis*, in aedibus Aldi et Andreae soceri, 1521

Basilio BESSARIONE, *Contro il calunniatore di Platone*, a cura di Eva DEL SOLDATO, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2014

[Giovanni BOCCACCIO], *Geneologia degli Dei. I quindecim libri di M. Giovanni Boccaccio sopra la origine et discendenza di tutti gli Dei de' gentili, con la spositione et sensi allegorici delle favole, et con la dichiarazione dell'histoire appartenenti a detta materia. Tradotti et adornati per Messer Giuseppe Betussi da Bassano. Aggiuntavi la vita del Boccaccio, con le tavole dei capi et di tutte le cose degne di memoria che nella presente fatica si contengono. Allo illustre et magnanimo suo Signore il S. Conte Collaltino di Collalto [...]*, Stampato in Vinegia, per Comino da Trino di Monferrato, MDXLVII [1547]

ID., *Tutte le opere*, a cura di Vittore BRANCA, voll. 7-8.1-2 *Genealogie deorum gentilium*, a cura di Vittorio ZACCARIA, Milano, Mondadori, 1998

Baldassarre CASTIGLIONE, *Lettere inedite e rare*, a cura di Guglielmo Gorni, Milano-Napoli 1969

[Francesco CATTANI DA DIACCETO], *Panegirico di Francesco da Diacceto*, Stampata in Roma, per Ludovico Vicentino con gratia e privilegio come ne l'altre nel anno MDXXVI (1526)

[ID.], *I tre libri d'amore di M. Francesco Cattani da Diacceto, filosofo et gentil'huomo Fiorentino, con Panegrico all'Amore; et con la vita del detto Autore, fatta da M. Benedetto Varchi*, Con privilegio, In Vinegia, appresso Gabriele Giolito de' Ferrari, MDLXI [1561]

[ID.], *Opera Omnia Francisci Catanei Diacetii Patricii Florentini, Philosophi Summi, Nunc Primum in Lucem edita, In quibus præter multijugam in omni Philosophiæ genere doctrinam & pietatem [...], Lector eruditus deprehendere poterit. Accessit index rerum & verborum memorabilium copiosissimus*, Basileae, [per Henrichum Petri et Petrum Pernam], M.D.LXIII [1563] (rist. anast. éd. Stéphane TOUSSAINT, Enghien-les-Bains, Editions du Miraval 2009)

[ID.] Francisci CATANEI DIACETII, *De pulchro libri III. Accedunt opuscula inedita et dispersa necnon testimonia quaedam ad eundem pertinentia*, edidit Sylvain MATTON, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1986

[Hasdai CRESCAS], *Sefer Or Adonai [...]*, Ferarah [Ferrara], Abraham Usque, [5]315 [1555], (rist. anast. *Sefer Or Hashem*, ed. Eliezer SHWEID, Yerushalayim, Makor Publishing, 1970)

Stephen A. FARMER, *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. With Text, Translation and Commentary*, Tempe, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998

[Marsilio FICINO], *Libro di Marsilio Ficino Fiorentino Della Christina Religione*, [Firenza], [Niccolò di Lorenzo], [1474]

[ID.], *Opera Platonis latine Marsilio Ficino interprete*, Impressum Florentie, per Leonardum Venetum [Lorenzo d'Alopa] [et apud s. Jacobum de Ripolis], [1484] (microfilm)

[ID.], *Opera Platonis latine Marsilio Ficino interprete*, Impressum Venetiis, per Bernardinum de Choris de Cremona et Simonem de Luero impensis Andree Toresani de Asula, 13 Augusti 1491 (microfilm)

[ID.], *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere & quae in lucem nunc primum prodire omnia: [...] in duos tomos digesta, una cum gnomologia. Cum Gratia & Privilegio Cesareae Maiestatis*, Basileae, Ex officina Henricpetri, Anno MDLXXVI [1576], (rist. anast. a cura di Stéphane TOUSSAINT, Ivry sur Seine Cedex, Phénix, 2000)

[ID.], Marsilius FICINUS, *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis. Accedunt indices codicum, editionum, operum Ficini nec non documenta quaedam et testimonia ad eundem pertinentia*, edidit Paulus O. Kristeller, 2 voll., Florentiae, Olschki, 1937

[ID.], Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon. Texte du manuscrit autographe présenté et traduit*, ed. Raymond Marcel, Paris, Les Bells Lettres, 1956

[ID.], *The Philebus Commentary*, ed. Michael J. B. Allen, Berkeley, University of California Press, 1975

[ID.], *El libro dell'Amore*, a cura di Sandra Niccoli, Firenze, Olschki, 1987

[ID.], *Three Books on Life. A critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, Carol V. KASKE and John R. CLARK (eds.), Tempe, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998

[ID.], Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, ed. Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2002

[ID.], *Teologia platonica. Testo latino a fronte*, a cura di Errico VITALE, Milano, Bompiani, 2011

[Agnolo FIRENZUOLA], *Discacciamento de le lettere inutilmente aggiunte ne la lingua toscana*, Stampata in Roma, per Lodovico Vicentino et Lautitio Perugino nel MDXXIII (1524)

Harry FREEDMAN and Maurice SIMON (eds.), *Midrash Rabbah*, vol. I *Genesis*, engl. trans. by Harry FREEDMAN, London, The Soncino Press, 1961³ (1939)

GERSONIDE, *Il Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraica-latina di Flavio Mitridate. Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r)*, a cura di Michela ANDREATTA, Firenze, Olschki, 2009

IAMBlichus, *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* [M. Ficino interprete], in GIAMBlicO, *I misteri egiziani*, a cura di Angelo R. SODANO, Milano, Bompiani, 2013

Mosè MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di Mauro ZONTA, Torino, UTET, 2013³

[Blosio PALLADIO, curis], *Coryciana*, Impressum Romae, apud Ludovicum Vicentinum et Lautitium Perusinum, mense Iulio MDXXVIII (1524)

[Alessandro PICCOLOMINI], *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera, Libri X in lingua toscana. Dove e Peripateticamente e Platonicamente, intorno a le cose de l'Ethica, Iconomica, e parte de la Politica, e raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere a la perfetta e felice vita di quello. Composti dal S. Alessandro Piccolomini [...], Con privilegio*, Venetiys, apud Hieronymum Scotum, 1542

[ID.] *De la institutione morale di M. Alessandro Piccolimini, Libri XII. Ne' quali egli levando le cose soverchie, & aggiungendo molte importanti, ha emendato, & migliorato forma & ordine ridotto tutto quello, che già scrisse in sua giovinezza della Institutione dell'huomonibile*, Con privilegio, In Venetia, appresso Giordano Ziletti, MDLX [1560],

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera Omnia Ioannis Pici, Mirandulae Concordiaequae comitis, Theologorum & Philosophorum, sine controversia, principis: Viri, sive linguarum, sive rerum, & humanarum & divinarum, cognitionem spectes, doctrina & ingenio admirando*, Basileae, per Henrichum Petri, Annom MDLVII [1557]

ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi 1942

[ID.], *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al tribunale dell'Inquisizione*, a cura di Paolo E. FORNACIARI, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2010

[Claudio TOLOMEI], *De le lettere nuovamente aggiunte libro di Adriano Franci da Siena. Intitolato, Il Polito*, Stampata in Roma, per Lodovico Vicentino e Lautitio

perugino con privilegio et gratia che da altri non si possa istampare questa opera ne altra istampata in questa nuova littera insino al decennio, [1525]

[ID.], *De le lettere di M. Claudio Tolomei Lib. Sette. Con una breve dichiarazione in fine di tutto l'ordin de l'ortogorafia di questa opera*, Con privilegio del Sommo Pont. De la cesarea Mae. Del Senato Veneto e del Duca di Fiorenza per anni X, In Vinegia apresso gabriel Giolito de' Ferrari, MDXLVII [1547]

[ID.], *Il Cesano. Dialogo di M. Claudio Tolomei, nel quale da più dotti huomini si disputa del nome, col quale si dee ragionevolmente chiamare la volgar lingua. Con privilegio*, In Vinegia, apresso Gabriel Giolito de' Ferrari, et fratelli, MDLV [1555]

[TOMMASO D'AQUINO], THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, in ID., *Opera omnia*, cura et studio Fratrum praedicatorum, t. XXII, vol. III.I QQ. 21-29, Romae, Ad Sanctae Sabinae - Editori di San Tommaso, 1973,

[Gian Giorgio TRISSINO], *epistola del Trissino de le lettere nuovamente aggiunte ne la lingua italiana*, [Roma], [Ludovico degli Arrighi e Lautizio Perugino], [1525]

[Benedetto VARCHI], *La seconda parte delle lezioni di M. Benedetto Varchi nella quale si contengono cinque lezioni d'Amore. Lette da lui pubblicamente nell'Accademia di Fiorenza, e di Padova. Nuovamente stampate. Con privilegio*, In Fiorenza apresso I Giunti MDLXI [1561]

ID., *Discorso dove si tratta se coloro che scrivono in alcuna lingua debbono scrivere in quel medesimo modo che in essa lingua si favella*, in ID., *Lezioni sul Dante e prose varie*, a cura di Giuseppe AIAZZI e Lelio ARBIB, vol. II *Prose Varie*, Firenze, Società editrice delle Storie del Nardi e del Varchi, 1841

ID., *L'Hercolano*, a cura di Antonio SORELLA, 2 voll., Pescara, Libreria dell'Università, 1995

MANOSCRITTI CONSULTATI (IN ORDINE ALFABETICO)

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Med. Palat. 108, Francesco CATTANI DA DIACCETO, *De amore*

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. VIII. 1444, Francesco CATTANI DA DIACCETO, *Dello amore in tre libri*, cc. 178r-257r

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. VI 178, Francesco CATTANI DA DIACCETO, *Panegirico alla amore*

Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 2070, Francesco CATTANI DA DIACCETO *Libro dello amore*, cc. 1r-66r,

Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 2070, Francesco CATTANI DA DIACCETO, *Panegirico allo amore*, cc. 67r-84r

MANOSCRITTI CITATI (IN ORDINE ALFABETICO)

Milano, Biblioteca Braidense, AD XXI 1, Francesco CATTANI DA DIACCETO, *Libro dello amore*

London, British Library, Sloane 3270, Francesco CATTANI DA DIACCETO, *Libro dello amore*

Padova, Museo Civico, CM 328, Francesco CATTANI DA DIACCETO *Panegirico allo amore*

Siena, Biblioteca Comunale di Siena, H VII 15, Claudio TOLOMEI, *Trattato della lingua toscana*

STUDI

STUDI SU YEHUDAH ABARBANEL E I *DIALOGHI D'AMORE* (IN ORDINE ALFABETICO)

Marco ARIANI, *Imago Fabulosa. Mito e allegoria nei "Dialoghi d'amore" di Leone Ebreo*, Roma, Bulzoni Editore, 1984

Damian BACICH, *Negotiating Renaissance Harmony: the First Spanish Translation of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «Comitatus» 36 (2005), pp. 114–141

José BARATA-MOURA, *Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu*, in «Didaskalia. Revista da faculdade de teologia de Lisboa», II (1972), n. 1, p. 155-176

Elena Ofelia BELLINOTTO, *Un nuevo documento sobre los Dialoghi d'amore de Leone Ebreo*, in «Arquivos do Centro Cultural Português» 7 (1973), pp. 399-409

Eugenio CANONE, *Introduzione*, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, a cura di Delfinia Giovannozzi, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. X-XXVIII

Stella CAPEL, *Per un'edizione critica del terzo dialogo di Leone Ebreo (Del Nascimento d'amore)*, Tesi di laurea, Universiteit Leiden, a.a. 1981-1982

Santino CAMELLA, *Nota*, in LEONE EBREO (A), LEONE EBREO (A), *Dialoghi d'amore*, a cura di Santino CAMELLA, Bari, Laterza, 1929, pp. 411- 446

Joaquim DE CARVALHO, *Leão Hebreu, Filósofo (Para a história do platonismo no renascimento)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918

ID., *Obra Completa*, vol. I *Filosofia e História da Filosofia (1916-1934)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 149-297

Maria Vittoria COMACCHI, *Abravanel, Leon*, in Marco SGARBI (ed.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Dordrecht, Springer, in press

Benedetto CROCE, *Un documento su Leone Ebreo*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia» 12 (1914), pp. 239-240

Herbert DAVIDSON, *Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century*, in Bernard D. COOPERMAN (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983, pp. 106-145

Carlo DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, in «Italia medioevale e umanistica» 2 (1959), pp. 409-428

Tristan DRAGON, *Introduction*, in LÉON HÉBREU, *Dialogues d'amour*, traduction de Pontus de Tyard, éds. Tristan DAGRON et Saverio ANSALDI, Paris, Vrin 2006

Yona DUREAU, *Influence ou sources communes : Leone l'Hebreu et Marsile Ficin*, in Stéphane TOUSSAINT (ed.), *Marsile Ficin ou les Mystères platoniciens*, Actes du XLII Colloque International d'Etudes Humanistes (7-10 juillet 1999, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours), Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 227-252

Seymour FELDMAN, *Platonic Cosmologies in the Dialoghi d' Amore of Leone Ebreo (Judah Abravanel)*, in «Viator» 36, pp. 557-582

Barbara GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «Italia: Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei in Italia» 13-15 (2001), pp. 181-210

Carl GEBHARDT, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones. Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertragung der hebräische Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, herausgegeben von Carl GEBHARDT, curis Societatis Spinozanae, Heidelberg-London-Paris-Amsterdam, Carl Winter Uiversitätsbuchhandlung-Oxford University Press-Les Presses Universitaires-Menno Hertzberger, 1929, pp. 1-110

Id., *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones. Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertragung der hebräische Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, herausgegeben von Carl GEBHARDT, curis Societatis Spinozanae, Heidelberg-London-Paris-Amsterdam, Carl Winter Uiversitätsbuchhandlung-Oxford University Press-Les Presses Universitaires-Menno Hertzberger, 1929, pp. 37-62

Shoshanna GERSHENZON, *The circle metaphor on Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «Daat» 29 (1992), pp. 5-17

Id., *Myth and Scripture: The Dialoghi d'amore of Leone Ebreo*, in Shalom SABAR, Steven FINE, William M. KRAMER (eds.), *A Crown for a King: Studies in Jewish Art, History, and Archaeology in Memory of Stephen S. Kayser*, Berkeley-Yerushalayim, Judah L. Magnes Museum-Gefen Publishing House, 2000, pp. 125-145

Giovanni GUANTI, *Sapienza increata e bellezza nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, in «Annali della Facoltà di Lettere e filosofia – Università degli studi di Perugia» 16, (1978/1979), n. 2, Sezione 4 - Studi filosofici, pp. 73-103

Angela GUIDI, *L'astrologia nei Dialoghi d'amore*, in Ornella Pompeo Faracovi (a cura di), *Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, Atti del Convegno di Studi (14-15 settembre 2001, Firenze), Sarzana, Agorà, 2004, pp. 39-62

Id., *C'è un passaggio astrologico nel Lamento sul tempo di Leone Ebreo?*, in «Bruniana e Campanelliana» 9 (2003), n. 2, pp. 503-509

ID., *Salomone come sapiente universale nel Commento al Libro dei Re di Isaac Abravanel (1437–1508)*, in «Accademia. Revue de la société Marsile Ficcin» 8 (2006), pp. 61–79

ID., *Chokhmà e filosofia: i Dialoghi d'amore di Yehudà Abravanel nella cultura del rinascimento*, in «La rassegna mensile di Israel», 73 (2007), n. 3, pp. 1-27

ID., *La sagesse de Salomon et le savoir philosophique: matériaux pour une nouvelle interprétation des Dialogues d'amour de Léon l'Hébreu*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 91 (2007), pp. 241–264

ID., “*Une sagesse est à toi en héritage*”. *Le projet philosophique de Léon l'Hébreu et la transmission du savoir à l'époque de l'Expulsion des Juifs d'Espagne*», in Esther Benbassa (éd.) *Itinéraires sépharades. Diversité et complexité des identités*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010, pp. 159–168

ID., *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, Leiden-Boston, Brill, 2011

ID., *Sofia e i suoi dubbi: l'immagine della filosofia nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, in Giulio d'Onofrio, *The Medieval Paradigm: Religious Thought and Philosophy*, Papers of the International Congress (29 October – 1 November 2005, Rome), Turnhout, Brepols, 2012, pp. 843-874

ID., *Di poi si rinnovò quel poco che ci è al presente': Leone Ebreo e la cultura umanistica*, in «Lettere Italiane» 67 (2015), n. 1, pp. 26-56

Moshe IDEL, *Meqorot dimmui ha-ma'egal be-Sefer ha-Vikuaḥ 'al ha-ahava*, in «Iyyun» 28 (1978), pp. 156-166

ID., *Qabbalah ve-filosofiyah qedumah ezel R. Yizḥaq ve-Yehudah Abarbanel*, in David Dorman e Ze'ev Levy (eds.), *Filosofiyat ha-ahavah shel Yehudah Abarbanel*, Haifa, Haifa University Press, 1985, pp. 73-112

ID., *Kabbalah in Italy 1280-1510. A survey*, 2001, New Haven-London, pp. 164-173

ID., *Eros e Qabbalah*, Milano, Adelphi, 2007 (ed. orig. *Kabbalah and Eros*, New Haven-London, Yale University Press, 2005)

David HARARI, *Yishuv ha-maḥaloqet bi-devar hitnatserot shel Yehudah 'Abarbanel*, in *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies* (22-

29 June 1993, Yerushalayim), vol. II, Yerushalayim, World Union of Jewish Studies, 1994, pp. 48-54

Warren Zev HARVEY, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J. G. Gieben, 1998, pp. 112-117

Aaron W. HUGHES, *The Art of Dialogue in Jewish Philosophy*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008, pp. 132-137

ID., *Transaltion and Invention of Jewish Culture: The Case of Judah Messer Leon and Judah Abravanel*, in Jonhatan DECTER and Arturo PRATS, *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain. Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 245-266

Myriam JACQUEMIER, *I Dialoghi d'amore de Léon Hèbreu*, in Frank GREINER et Jean-Claude TERNAUX (éds.), *La politesse amoureuse de Marsile Ficin a Madeleine de Scudery : idées, codes, representations*, Actes du colloque international (17-19 novembre 1999, Reims), in «Franco Italica» 15-16 (1999), pp. 27-42

Ulrich KÖPPEN, *Die Dialoghi d'amore des Leone Ebreo in ihren französischen Übersetzungen: Buchgeschichte, Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis im 16. Jahrhundert*, Bönn, Bouvier, 1979

Eva KUSHNER, *Pontus de Tyard entre Ficin et Léon l'Hébreu*, in Konrad EISENBICHLER and Olga ZORZI PUGLIESE (eds.), *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Ottawa, Dovehouse Editions Canada, 1986, pp. 46-68

Fabrizio LELLI, *Intellettuali ebrei e Accademia Pontaniana: alcune considerazioni alla luce di due recenti pubblicazioni*, in «Sefer yuḥasin» 5 (2017), pp. 159-169

Arthur LESLEY, *Proverbs, Figures and Riddles: The Dialogues of Love as a Hebrew Humanist Composition*, in Michael FISHBANE (ed.), *Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 204–225

ID., *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, in David B. RUDERMANN (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York, New York University Press, 1992, p. 170–188

Monica MARINO, *Leone Abravanel e la seduzione dell'intellettualità femminile: la ricezione dei Dialoghi d'amore in Italia e in Francia attraverso il dibattito dei*

cenacoli umanisti del Cinquecento, Tesi di dottorato in letterature moderne comparate, Università degli Studi di Genova, a.a. 2005-2006

Abraham MELAMED, *The myth of the Jewish origins of philosophy in the Renaissance: from Aristotle to Plato*, in «Jewish History» 26 (2012), n. 1-2, p. 41-59

James NELSON NOVOA, *An aljamiado version of Judah Abravanel's Dialoghi d'Amore*, in «Materia giudaica» 8 (2003), n. 2, pp. 311-327

ID., *El ms. 1057 de la Biblioteca municipal de Oporto: una traducción desconocida de los Diálogos de amor de León Hebreo*, in «Rivista di filologia e letterature ispaniche» 7 (2004), pp. 9-42

ID., *Consideraciones acerca de una versión aljamiada de los Diálogos de amor de León Hebreo*, in «Sefarad» 65 (2005), pp. 103-126

ID., *Leão Hebreu, uma possível fonte para a Esopaida ou vida de Esopo de Antonio José da Silva, o Judeu?*, in «Terra Quente. Quinzenário de informação regional» 327 (2005)

ID., *A publicação dos Diálogos de Amor de Leão Hebreu no contexto romano da priméria metade do século XVI*, in «Cadernos de Estudos Sefarditas» 6 (2006), pp. 55-74

ID., *From Incan Realm to Italian Renaissance: Garcilaso el Inca and his Translation of Leone Ebreo's Dialoghi d'Amore*, in Carmine G. DI BIASE (ed.), *Travel and Translation in the Early Modern Period*, Amsterdam-NewYork, Rodopi, 2006, pp. 191-192

ID., *Los Diálogos de amor de León Hebreo en el marco sociocultural sefardí del siglo XVI*, Lisboa, Cátedra de Estudios Sefarditas Alberto Benveniste, 2006

ID., *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, in «Itinerari di studi storici» XX-XXI (2006-2007), n. 1, pp. 213-230

ID., *Glosse ebraiche in un manoscritto contenente il terzo dialogo dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, in «La Rassegna Mensile di Israel» 73 (2007), n. 3, pp. 29-46

ID., *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «Hispania Judaica Bulletin» 5 (2007), pp. 271-282

ID., *Benedetto Giunti: the likely editor of the first known partial edition of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «Cadernos de Estudos Sefarditas» 8 (2008), pp. 159-168

ID., *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo alla luce della critica testuale attuale e la tradizione manoscritta del suo terzo dialogo*, in «Quaderni d'italianistica» 30 (2009), n. 1, pp. 45-66

Fausto NICOLINI, *Frammenti veneto-napoletani*, in *Studi di storia napoletana in onore di Michelangelo Schipa*, Napoli, I.T.E.A., 1926

ID., *Per la biografia di Leone Ebreo*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia» 28 (1930), pp. 312-314

Brian OGREN, *Leone Ebreo on prisca sapientia: Jewish Wisdom and the Textual Transmission of Knowledge*, in Stefano U. BALDASSARRI e Fabrizio LELLI (a cura di), *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, Convegno internazionale di studi (10 marzo 2016, Firenze), Firenze, Angelo Pontecorboli Editore, 2017, pp. 181-194

Hiram PERI (Heinz PFLAUM), *Die Idee der Liebe Leone Ebreo. Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance*, Tübingen, Mohr, 1926

ID., *Leone Ebreo und Pico della Mirandola*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 72 (1928), pp. 344-350

ID., *Un predecesor desconocido de Leon Hebreo*, in «Tesoro de los judios sefardies: Estudio sobre la historia de los judios españoles y su cultura. Otsar yehudeh Sefarad» 1 (1959), pp. 5-9.

Anthony PERRY, *Dialogue and Doctrine in Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, in «PMLA» 88 (1973), n. 5, pp. 1173-1179

ID., *Erotic Spirituality: The Integrative Tradition from Leone Ebreo to John Donne*, Alabama: University of Alabama Press, 1980

Rossella PESCATORI, *Polarità linguistiche e allegoriche: il doppio nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, PhD thesis, University of California - Los Angeles, 2004

ID., *Elementi cabbalistici Giovanni Pico della Mirandola e Leone Ebreo*, in «Annali d'italianistica» 26 (2008), pp. 97-110

ID., *I Dialoghi d'amore di Leone Ebreo: una nuova traduzione in inglese. Considerazioni sul testo e sulla lingua*, in «Bruniana e Campanelliana» 14 (2008), n. 2, pp. 495-508

Shlomo PINES, *Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines*, in Bernard D. COOPERMAN (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983, pp. 365-398

Riccardo SCRIVANO, *Il modello e l'esecuzione: Studi rinascimentali e manieristici*, Napoli, Liguori, 1993, pp. 122-123

Edmondo SOLMI, *La data della morte di Leone Ebreo*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 53 (1909) 53, pp. 446-447

Isaiah SONNE, *Iqbot ha-vikuhim 'al-ha-ahavah ba-sifrut ha-ivrit ve-ha-targum ha-ivri ha-nidpas*, in «Tarbiz» 3 (1932), n. 3, pp. 287-31

ID., *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, Firenze, Civiltà Moderna, 1934

Andrés SORIA OLMEDO, *Dialoghi d'amore de Leon Hebreo: Aspectos literarios y culturales*, Granada, Universidad de Granada Secretariado de Publicaciones, 1984

Paolo TROVATO, *Con ogni diligenza corretto: la stampa e le revisioni editoriali dei testi letterari italiani (1470–1570)*, Bologna 1991, pp. 191-208

Giuseppe VELTRI, *Philo and Sophia: Leone Ebreo's Concept of Jewish Philosophy*, in David B. RUDERMANN e Giuseppe VELTRI (eds.), *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 60–63

ID., *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 68-72

João J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*, Braga, Publicações da la Faculdade de Filosofia de Braga, 2006

Between Middle Ages and Renaissance: Leone Ebreo and the Circularity of Love, in Charles BURNETT, José F. MEIRINHOS e Jacqueline HAMESSE (eds), *Continuities and Disruptions Between the Middle Ages and the Renaissance*, Proceedings of the colloquium held at the Warburg Institute (15-16 June 2007, London), Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2008, pp. 63–87

Bernhard ZIMMELS, *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance; sein Leben, seine Werke und seine Lehren*, Breslau, Verlag von Wilhelm Kfibner, 1886

STUDI SU YIZHAQ ABARBANEL (IN ORDINE ALFABETICO)

Ram BEN-SHALOM, *Mitos u-mitologiyah shel yavan va-roma' be-toda'ah ha-historit shel yehudei sefarad bi-yemei ha-benayim (Myth and Classical Mythology in the Historical Consciousness of Medieval Spanish Jewry)*, in «Zion» 66 (2001), n. 4, pp. 451-494

Cedric COHEN SKALLI, *Discovering Isaac Abravanel's Humanistic Rhetoric*, in «The Jewish Quarterly Review» 97 (2007), n. 1, pp. 67-99

ID., *Isaac Abravanel. Letters*, Berlin-New York, De Gruyter, 2007

ID., *Entre assimilation et dissimulation, Don Isaac Abravanel (1437-1508)*, in «Les Cahiers du Judaïsme» 28 (2010), pp. 10-20.

ID., *Don Isaac Abravanel and Leonardo Bruni. A Literary and Philosophical Confrontation*, in «The European Legacy. Toward New Paradigms» 5 (2015), pp. 492-512

ID., *Don Yizhaq Abravanel*, Yerushalayim, Merkaz Zalman Shazar le-ḥekqer toldot ha-‘am ha-Yehudi, 2017

ID., *The multilingualism of Don Isaac Abravanel*, in Eva DEL SOLDATO e Andrea RIZZI (eds.), *City, Court, Academy. Language Choice in Early Modern Italy*, New York, Routledge, 2018, pp. 159-172.

David DORMAN e Ze'ev LEVY (eds.), *Filosofiyat ha-ahavah shel Yehudah Abarbanel*, Haifa, Haifa University Press, 1985

Roland GOETSCHEL, *Don Abravanel: un ebreo alle corti d'Europa*, Genova, ECIG, 2000

Eleazar GUTWIRTH, *Don Ishaq Abravanel and Vernacular Humanism in Fifteenth Century Iberia*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 60 (1998), pp. 641-671

ID., *Consolatio: Don Ishaq Abravanel and the Classical Tradition*, in «Medievalia et Humanistica» 27 (2000), pp. 79-98

David KAUFMANN, *Don Isaac Abrabanel et le commerce des épices avec Calicut*, «Revue des études juives» 38 (1899), pp. 145-48

Eric LAWEE, *Isaac Abarbanel's Intellectual Achievement and Literary Legacy in Modern Scholarship: A Retrospective and Opportunity*, in Isadore TWERSKY e Jay M. HARRIS (eds.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, III, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, pp. 213-247

ID., *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition. Defense, Dissent, and Dialogue*, New York, New York State University Press, 2001

ID., "The Good We Accept and the Bad We Do Not": *Aspects of Isaac Abarbanel's Stance Towards Maimonides*, in Jay M. HARRIS (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2005, pp. 119-160

Elias LIPINER, *Two Portuguese Exiles*, Yerushalayim, Magnes Press, 1997

Shnayer Z. Leiman, *Abarbanel and the Censor*, in *Journal of Jewish Studies* 19 (1968), 49, n. 1

Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel. Statesman and Philosopher*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1998⁵ (1953)

Brian OGREN, *Circularity, the Soul-Vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration*, in «Accademia» 6 (2004)

ID., *La questione dei cicli cosmici nella produzione pugliese di Yisshaq Abravanel*, in «Itinerari di ricerca storica» 20-21 (2006-2007), pp. 141-161

STUDI SU MARSILIO FICINO, GIOVANNI PICO, YOHANAN ALEMMANO, DAVID MESSER LEON E FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO (IN ORDINE ALFABETICO)

Tamara ALBERTINI, *Intellect and Will in Marsilio Ficino Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind*, in Michael J. B. ALLEN, Valery REES e Martin DAVIES (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. 203-225

Michael J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki, 1998

ID., *In principio: Marsilio Ficino on the Life of Text*, in Eckhard Kessler e Ian Maclean (eds.), *Res et Verba in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2002, pp. 11-28

ID., *Marsilio Ficino, Levitation, and the Ascent of Capricorno*, in Bruno PINCHARD e Pierre SERVET (éds.) *Éducation, Transmission, Rénovation à la Renaissance*, in «Cahier du Gadges» 4 (2006) pp. 223-240

ID., *Parole sepolte: Marsilio Ficino e Theuth*, in Sebastiano GENTILE e Stéphane TOUSSAINT (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, Atti del convegno internazionale (1-3 ottobre 1999, Firenze), Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2006, pp. 241-253

ID., *The Birth Day of Venus. Pico as Platonic Exegete in the Commento and in the Heptaplus*, in Michele V. DOUGHERTY (ed.), *Pico della Mirandola: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 81-113

ID., *Prometheus among the Florentines*, in «Rinascimento» 51 (2011), pp. 27-44

ID., *Ratio omnium divinissima: Plato's Epinomis, Prophecy, and Marsilio Ficino*, in Francesca Alesse e Franco Ferrari (a cura di), *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, Napoli, Bibliopolis, 2012, pp. 469-490

Michael J. B. ALLEN, Valery REES e Martin DAVIES (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002

Annarita ANGELINI, *Pico, Barbaro e i Sileni: considerazioni sulla disputa de genere dicendi philosophorum*, in Giacomo VENTURA, *Pico tra cultura e letteratura dell'umanesimo*, Giornata di studi in occasione del 550° anniversario dalla nascita (1463-2013) (6 dicembre 2013, Bologna), Bologna, Aspasia, 2017, pp. 25-40

Franco BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Olschki, 2001

Guido BARTOLUCCI, *Un dibattito storiografico sulle fonti ebraiche di Marsilio Ficino e le rappresentazioni dell'ebraismo nel De christiana religione*, in «Annali di storia dell'esegesi» (2001), pp. 433-445

ID., *Per una fonte cabalistica del De christiana religione: Marsilio Ficino e il nome di Dio*, in «Accademia» 6 (2004), pp. 35-46

ID., *Il De christiana religione di Marsilio Ficino e le "prime traduzioni" di Flavio Mitridate*, in «Rinascimento» 46 (2006), n. 2, pp. 345-355

ID., *Marsilio Ficino, Yohanan Alemanno e la "scientia divinum nominum"*, in «Rinascimento» 11 (2009), pp. 137-163

ID., *Marsilio Ficino e le origini della cabala cristiana*, in Fabrizio LELLI (a cura di), *Giovanni Pico e la Cabbalà*, Firenze, Olschki, 2014, pp. 47-67

ID., *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Torino, Paideia, 2017

Francesco BAUSI, *L'epistola di Giovanni Pico della Mirandola a Lorenzo de' Medici. Testo, traduzione e commento*, in «Interpres» 17 (1997), pp. 7-21

Albano BIONDI, *La doppia inchiesta sulle Conclusiones e le traversie romane di Pico nel 1487*, in Gian Carlo GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*, Atti del convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della sua morte (1494-1994) (4-8 ottobre 1994, Mirandola), Firenze, Olschki, 1997

Crofton BLACK, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill, 2006

Giulio BUSI e Raphael EBGI, *Giovanni Pico della Mirandola: mito, magia, qabbalah*, Torino, Einaudi, 2014

Flavia BUZZETTA, *Aspetti della magia naturalis e della scientia cabalae nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Palermo, École Pratique des Hautes Études, 2011

ID., *Pierleone da Spoleto: médecin, philosophe et cabbaliste*, in ID. (éd.), *Cabbala I*, in «Cahiers Accademia» 11 (2018)

ID., *Traductions en sicilien de traités cabbalistiques: une étude du ms. 8526 de la Bibliothèque de l'Arsenal de Paris*, in ID. (éd.), *Cabbala I*, in «Cahiers Accademia» 11 (2018)

Susan BYRNE, *Ficino in Spain*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press

Christopher S. CALENZA, *Francesco Cattani da Diacceto's De pulchro, II.4, and the Practice of Renaissance Platonism*, in «Accademia» 9 (2007), pp. 87-98

Ardis B. COLLINS, *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, The Hague, Nijoff, 1974

Brian P. COPENHAVER, *Number, Shape and Meaning in Pico's Christian Cabala*, in Anthony GRAFTON e Nancy SIRAISS (eds.), *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1999, pp. 25-76

Marta CRISTIANI, *Dionigi dionisiaco: Marsilio Ficino e il Corpus Dionysianum*, in Pietro PRINI (a cura di), *Neoplatonismo nel Rinascimento*, Atti del Convegno Internazionale (12-15 dicembre 1990, Firenze-Roma), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993, pp. 185-203

Jonathan DAVIES, *Marsilio Ficino: Lecturer at the Studio fiorentino*, in «Renaissance Quarterly» 45 (1992), n. 4, pp. 785-790

Eva DEL SOLDATO, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 16 (2013), n. 1-2, pp. 343-362

Tristan DRAGON, *Ficin et la conception néoplatonicienne de la matière*, in Stéphane TOUSSAINT (ed.), *Marsile Ficin ou les Mystères platoniciens*, Actes du XLII Colloque International d'Etudes Humanistes (7-10 juillet 1999, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours), Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 163-177

Simone FELLINA, *Francesco Cattani da Diacceto: la filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico della Mirandola*, in «Noctua» 1 (2014), n. 1, p. 43.

ID., *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze, Olschki, 2014

ID., *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, Pisa, Edizioni della Normale, 2017

Arthur FIELD, *The Platonic Academy of Florence*, in Michael J. B. ALLEN, Valery REES e Martin DAVIES (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. 359-376

Eugenio GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1937

ID., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1983

Sebastiano GENTILE, *Commentairum in Convivium e amore / El libro dell'Amore di Marsilio Ficino*, in Alberto ASOR ROSA (a cura), *Letteratura italiana, Le Opere*, vol. 1 *Dalle origini al Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 743-767

ID., *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, in Paolo VITI (a cura di), *Firenze e il Concilio del 1439*, Convegno di Studi (29 novembre-2 dicembre 1989, Firenze) Firenze, Olschki, 1994, pp. 813-832

Sebastiano GENTILE e Stéphane TOUSSAINT (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, Atti del convegno internazionale (1-3 ottobre 1999, Firenze), Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2006

James HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1990

ID., *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, in «Renaissance Quarterly» 44 (1991), n. 3, pp. 429-475

ID., *Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers*, in «Rinascimento» 48 (2008), pp. 101-122

Hiro HIRAI, *Concepts of Seeds and Nature in the work of Marsilio Ficino*, engl. trans. by Valery REES, in Michael J. B. ALLEN, Valery REES e Martin DAVIES (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002

Moshe IDEL, *A note Concerning the Origins of Flavius Mitridates "Vetus Talmus"*, in «Immanuel» 13 (1981), pp. 64-67

ID., *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, in Michael J. B. Allen, Valery Rees e Martin Davies (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. 137-159

Sears JAYNE, *John Colet and Marsilio Ficino*, London, Oxford University Press, 1963

Carol V. KASKE and John R. CLARK, *Introduction*, in Marsilio FICINO, *Three Books on Life. A critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, Carol V. KASKE and John R. CLARK (eds.), Tempe, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998, pp.

Teodoro KATINIS, *Marsilio Ficino e la medicina. Il consiglio contro la peste*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007

Paul O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere, 2005² (ed. or. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, eng. trans by Virginia Conant, New York, Columbia University Press, 1943)

ID., *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, pp. 287-336

ID., *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, in Harry A. WOLFSON and Saul LIEBERMAN (eds.), *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, vol. II, Yerushalayim, American Academy for Jewish Research, 1965, pp. 463-494

ID., *The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484)*, in Erna Hilfstein, Pawel Czartoryski e Frank D. Grande (eds.), *Science and History, Studies in honor of Edward Rosen*, Varsavia, Polish Academy of Sciences Press, 1978, pp. 25-36

ID., *Marsilio Ficino letterato e le glosse attribuite a lui nel codice Caetani di Dante*, Roma, Città Nuova, 1981

Dennis F. LACKNER, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, Michael J. B. ALLEN, Valery REES e Martin DAVIES (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. 15-44

Thomas LEINKAUF, *Mens und intellectus. Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino*, in Stéphane TOUSSAINT (ed.), *Marsile Ficin ou les Mystères platoniciens*, Actes du XLII Colloque International d'Etudes Humanistes (7-10 juillet 1999, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours), Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 179-208

Fabrizio LELLI, *Introduzione*, in Yohanan ALEMANNI, *Hay ha-'olamim (L'immortale). Parte I: la retorica*, a cura di Fabrizio Lelli, Firenze, Olschki, 1995, pp. 1-55

ID., *Prisca Philosophia and Docta Religio: the Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought*, in «The Jewish Quarterly Review» 91 (2000), n. 1/2, pp. 53-99

Arthur LESLEY, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno. Love and Human Perfection According to a Jewish Associate of Pico della Mirandola*, Ph.D Dissertation, University of California Berkeley, a.a. 1976

ID., *Il richiamo agli "antichi" nella cultura ebraica fra Quattro e Cinquecento*, in Corrado Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia, vol. XI Gli ebrei in Italia, vol. II Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 385-409

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

Sylvain MATTON, *Praefatio*, in Francisci CATANEI DIACETII, *De pulchro libri III, Accedunt opuscula inedita et dispersa necnon testimonia quaedam ad eumdem pertinentia*, edidit Sylvain MATTON, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1986, pp. I-XXII

Giovanni MERCATI, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per i codici di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938

Sandra NICCOLI, *Introduzione*, in Marsilio FICINO, *El libro dell'Amore*, a cura di Sandra NICCOLI, Firenze, Olschki, 1987, pp. VII-LX

Letizia PANIZZA, *Ermolao Barbaro e Pico della Mirandola tra retorica e dialettica: il de genere dicendi philosophorum del 1485*, in Michela MARANGONI e Manlio

PASTORE STOCCHI (a cura di), *Una famiglia veneziana nella storia. I Barbaro*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Arti e Lettere, 1996, pp. 277-330

ID., *Pico della Mirandola e il De Genere Dicendi Philosophorum del 1485: L'encomio paradossale dei "Barbari" e la loro parodia*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» 8 (1999), pp. 69-103

Vittoria PERRONE COMPAGNI, *Abracadabra. Le parole nella magia (Ficino, Pico, Agrippa)*, in «Rivista di Estetica» 42 (2002), pp. 105-130

Ubaldo PIZZANI, *La sacralizzazione della figura di Platone nel pensiero di Marsilio Ficino*, in Luisa ROTONDI SECCHI TARUGI, *Il sacro nel Rinascimento*, Atti del XII Convegno Internazionale (17-20 luglio 2000, Chianciano-Pienza), Firenze, Cesati, 2002, pp. 413-430

Mario A. RIGONI, *Scrittura mosaica e conoscenza universale in Giovanni Pico della Mirandola*, in «Lettere Italiane» 32 (1980), n. 1, pp. 21-42

Michele SCHIAVONE, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milano, Marzorati, 1957

Brigitte TAMBRUN, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles Chaldaïques*, «Accademia» 1 (1999), pp. 10-26

ID., *Ficin, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre*, Sebastiano GENTILE e Stéphane TOUSSAINT (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, Atti del convegno internazionale (1-3 ottobre 1999, Firenze), Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2006, p. 121-143.

Giuliano TANTURLI, *Osservazioni lessicali su opere volgari e bilingui di Marsilio Ficino*, in Arturo CALZONA et alii (a cura di), *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Atti del convegno internazionale (18-20 ottobre 2001, Mantova), Firenze, Olschki, 2003, pp. 155-186

ID., *Marsilio Ficino e il volgare*, in Sebastiano GENTILE e Stéphane TOUSSAINT (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, Atti del convegno internazionale (1-3 ottobre 1999, Firenze), Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2006, pp. 185-213

Hava TIROSH-ROTHSCHILD, *In Defense of Jewish Humanism*, in «Jewish History» 3 (1988), n. 2, pp. 31-57

Stéphane TOUSSAINT, *Les formes de l'invisible. Essais sur l'ineffabilité au Quattrocento*, in Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, éd. et trad. fran. Stéphane TOUSSAINT, Lousanne, Editions l'Age d'Homme, 1989, pp. 16-72

ID., *Profetare alla fine del Quattrocento*, in Gian Carlo Garfagnini (a cura di), *Savonarola 1498-1998. Studi savonaroliani. Verso il Centenario*, Atti del convegno di Firenze (14-15 janvier 1995, Accademia la Colombaria, Firenze), Firenze, Sismel - Certosa del Galluzzo, 1996, pp. 167-181.

ID., *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, in «Bruniana & Campanelliana» 6 (2000), n. 2, pp. 351-379

ID., *Plotin chez le moines. En marge des Ennéades: Marsile Ficin dans une lettre de Pietro Delfino Camaldule?*, in «Accademia» 6 (2004), pp. 47-61

ID., *Introduction*, in IAMBlichus, *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum, Proclus in Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone [...] Marsilii Ficini Liber de voluptate, Venetiis, in aedibus Aldi, mense Septembri 1497*, rist. anst. a cura di Stéphane TOUSSAINT, Enghien, Editions du Miraval, 2006, pp. I-XIX

ID., *La metafisica del Ficino*, in ID. (a cura di), *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Atti del Convegno (19 maggio 2006, Figline Valdarno), in «Cahiers Accademia» 7 (2007), pp. 33-38

ID., *Introduction*, [Francesco Cattani da Diacceto], *Opera Omnia Francisci Catanei Diacetii*, éd. Stéphane TOUSSAINT, Enghien-les-Bains, Editions du Miraval 2009, pp. I-XV (rist. anast. di *Opera Omnia Francisci Catanei Diacetii Patricii Florentini, Philosophi Summi, Nunc Primum in Lucem edita, In quibus praeter multijugam in omni Philosophiae genere doctrinam & pietatem [...], Lector eruditus comprehendere poterit. Accessit index rerum & verborum memorabilium copiosissimus*, Basileae, [per Henrichum Petri et Petrum Pernam], M.D.LXIII [1563])

ID., *Volgarizzare il segreto e divulgare l'esoterismo nel Ficino e nel Benci*, in Helmut SENG (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischen Mittelalter und italienischer Renaissance*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2013, pp. 263-280

ID., *Alexandrie à Florence: la Renaissance et sa prisca theologia*, in ID. (éd.), *Monde Chrétienne*, in Charles Méla et Frédéric Möri (éds), *Alexandrie la divine*, Vol. II, V *Héritages*, Neuchâtel, La Baconnière, 2014, pp. 971-990.

ID., *Francesco Cattani da Diacceto commentateur du Banquet. Note néoplatonicienne*, in Laurence BOULÈGUE (éd.), *Commenter et philosopher à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2014, pp. 163-170

ID., *Jamblique, Pic, Ficin et Mithridates Platonicus*, in «Accademia» 16 (2014), pp. 79-110.

ID., *Pierleone da Spoleto lecteur d'Abulafia et de Nicolas de Cuse. Suivi d'une note paléographique*, in Flavia Buzzetta (éd.), *Cabbala I*, in «Cahiers Accademia» 11 (2018)

Stéphane TOUSSAINT (ed.), *Marsile Ficin ou les Mystères platoniciens*, Actes du XLII Colloque International d'Etudes Humanistes (7-10 juillet 1999, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours), Paris, Les Belles Lettres, 2002

Maude VANHAELEN, *Marsile Ficin, traducteur et interprète du Charmide de Platon*, in «Accademia» 3 (2001), pp. 23-52

ID., *Traduction annotée de l'Argumentum In Charmidem de temperentia epitome de Marsile Ficin*, in «Accademia» 4 (2002), pp. 19-28

ID., *L'entreprise de traduction et d'exégèse de Ficin dans les années 1486–89: Démons et prophétie à l'aube de l'ère savonarolienne*, in «Humanistica» V (2010), n. 1, pp. 125-136

ID., *Marsilio Ficino and the irrational*, in Machtelt ISRAËLS e Louis A. WALDMAN, *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors: toward a Festschrift*, Firenze, Olschki, 2010, pp. 438-444

Cesare VASOLI, *Umanesimo e filosofia nella cultura italiana del tardo Quattrocento: Marsilio Ficino e Giovanni Pico. La rinascita platonica e i maestri bizantini*, in Mario dal Prà (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. VII *La filosofia moderna: dal Quattrocento al Seicento*, Milano, Vallardi, 1975, pp. 95-105

ID., *La cultura fiorentina al tempo di Traversari*, Gian Carlo GARFAGNINI (a cura di), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Convegno internazionale di studi (15-18 settembre 1986, Camaldoli-Firenze), Firenze, Olschki, 1988, pp. 69-93

ID., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988

ID., *La Ratio nella filosofia di Marsilio Ficino*, in Marta FATTORI e Massimo L. BIANCHI (a cura di), *Ratio*, Atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, (9-11 gennaio 1992, Roma) Firenze, Olschki, 1994, pp. 219-237

ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte Editore, 1999

Cesare VASOLI, *Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della "Prisca theologia"*, in Giorgio CERBONI BAIARDI (a cura di), *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 2001, pp. 787-800

ID., *Ficino e la "pia philosophia"*, in Nino BORSELLINO e Bruno GERMANO (a cura di), *L'Italia letteraria e l'Europa*, vol. I *Dalle origini al Rinascimento*, Atti del Convegno internazionale (20-23 ottobre 1997, Aosta), Roma, Salerno, 2001, pp. 129-149

ID., *Ficino, la religione e i "profeti"*, in Francesco BAUSI e Vincenzo FERA (a cura di), *Lurentia Lauris. Per Mario Martelli*, Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2004, pp. 287-306

ID. *Marsilio Ficino e la sua renovatio*, in Sebastiano GENTILE e Stéphane TOUSSAINT (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna*, Atti del convegno internazionale (1-3 ottobre 1999, Firenze), Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2006, pp. 1-24

Kocku VON STUCKRAD, *Christian Kabbalah and Anti-Jewish Polemics: Pico in Context*, in Olav HAMMER and Kocku VON STUCKRAD, *Polemical Encounters Esoteric Discourse and Its Others*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 3-23

James B. WADSWORTH, *Landino's Disputationes Camaldulenses, Ficino's De Felicitate, and L'Altercazione of Lorenzo de' Medici*, in «Modern Philology» 50 (1952), n. 1, pp.

Chaim WIRSZUBSKI, *Three Studies in Christian Kabbala*, Yerushalayim, The Bialik Institute, 1979

Ida ZATELLI, Fabrizio LELLI e Milka Ventura AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, in Paolo VITI (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 159-191

ALTRI STUDI (IN ORDINE ALFABETICO)

David ABULAFIA, *The crown and the economy under Ferrante I of Naples (1458-1494)*, in Trevor DEAN e Chris WICKMAN (eds.), *City and countryside in late medieval and Renaissance Italy. Essay presented to Philip Jones*, London, 1990, pp. 125-146

ID., *The Aragonese Kings of Naples and the Jews*, in Bernard D. COOPERMAN e Barbara GARVIN (eds.), *The Jews of Italy. Memory and Identity*, Potomac, University Press of Maryland 2000, pp. 82-106

Michela ANDREATTA, *Parte Prima*, in GERSONIDE, *Il Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraica-latina di Flavio Mitridate. Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r)*, a cura di Michela ANDREATTA, Firenze, Olschki, 2009, pp. 2-90

Wilhelm BACHER, *L'exégèse biblique dans le Zohar*, in «Revue des Etudes Juives» 12 (1891), pp. 33-46

Humberto C. BAQUERO MORENO, *A conspiração contra D. João II. O julgamento do Duque de Bragança*, in «Arquivos do Centro Cultural Português» 2 (1970), pp. 47-103

ID., *Assalto à Judiaria grande de Lisboa em Dezembro de 1449*, «Revista de ciências do homem» 3 (1970), pp. 207-236

ID., *Movimentos sociais anti-judaicos em Portugal no século XV*, in Yosef KAPLAN (ed.), *Jews and Conversos. Studies in society and the Inquisition*, Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies (16-21 August 1981, Yerushalayim), Yerushalayim, World Union of Jewish Studies, 1985, pp. 62-73

Francesco BARBIERI, *Blado, Antonio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. X *Biagio-Boccaccio*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1968, pp. 753-757

Rita BELLADONNA, *Some Linguistic Theories of the Accademia Senese and of the Accademia degli Intronati of Siena: An Essay of Continuity*, in «Rinascimento» 18 (1978), pp. 229-248.

ID., *Two Unpublished Letters About the Use of the Volgare sent to Alessandro Piccolomini*, in «Quaderni d'Italianistica» 8 (1987), n. 1, pp. 53-74.

Septimus BERNARD, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1982

Fabio M. BERTOLO, *Arrighi, Ludovico degli*, in *Dizionario dei tipografi e degli editori italiani. Il Cinquecento*, vol. I A-F, Milano, Editrice Bibliografica, 1997, pp. 41a-45a

Luca BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Poligrafo, 2003

Corrado BOLOGNA, *Tradizione testuale e fortuna dei classici italiani*, in Alberto ASOR ROSA (a cura), *Letteratura italiana*, vol. IV, *Teatro, musica, tradizione dei classici*, Torino 1986

Andrea BONAGUIDI, *La trasformazione dell'identità: da ebrei a cristos novos nel Portogallo del 1400*, in «Materia Giudaica» X (2005), n. 2, pp. 319-328

Viviana BONAZZOLI, *Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. I parte: Il periodo aragonese (1456-1499)*, in «Archivio Storico Italiano» 137 (1981), n. 4, pp. 495-559

ID., *Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1544)*, in «Archivio Storico Italiano» 139 (1981), n. 2, pp. 179-190

Robert (Roberto) BONFIL, *Società cristiana e società ebraica nell'Italia medievale e rinascimentale*, in Michele LUZZATI, Michele OLIVARI e Alessandra VERONESE (a cura di), *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, Atti del VI Congresso interinazione AISG (4-6 novembre 1986, San Miniato), Carocci, Roma, 1988, pp. 231-260

ID., *Accademie rabbiniche e presenza ebraica nelle università*, in Gian Paolo BRIZZI e Jacques VERGER (a cura di), *Le università dell'Europa*, vol. II *Dal Rinascimento alle riforme religiose*, Trieste, RAS, 1991, pp. 132-151

ID., *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, trad. it. di Massimo ACANFORA Torrefranca, Firenze, Sansoni Editore, 1991

ID., *Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed Età barocca*, in Corrado VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. XI *Gli ebrei in Italia*, vol. II *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 411-473

Flavia BUZZETTA, *Flavio Mitridate traduttore del Commento al Cantico dei Cantici di Gersonide. Su un recente volume della collana "Studi Pichiani" dell'Editore Leo S. Olschki*, in «Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali» 10 (2011), pp. 263-271

Saverio CAMPANINI, *Ancora sulla "morte di bacio" e la sua fortuna tra Rinascimento e Barocco*, in «Materia Giudaica» 17-18 (2012-2013), pp. 99-108

Ercole CANNAVALE, *Lo Studio di Napoli nel Rinascimento*, Napoli, Aurelio Tocco, 1895

Ramon CARANDE, *Sevila, fortaleza y mercado. Algunas instituciones de la ciudad, en el siglo XIV especialmente, estudiadas en sus privilegios, ordenamientos y cuentas*, in «Anuario de historia del derecho español» 2 (1925), p. 233-401

David CARPI, *Notes on the Life of Rabbi Judah Messer Leon*, in Elio TOAFF (a cura di), *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth*, Roma, Barulli, 1974, pp. 37-62

Emanuele CASAMASSIMA, *Ancora su Ludovico degli Arrighi Vicentino (notizie 1510-1527). Risultati di una "recognitio"*, in «Gutenberg Jahrbuch» 31 (1965), pp. 35-42

Flora CASSEN, *Marking the Jews in Renaissance Italy. Politics, Religion, and the power of Symbols*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017

Umberto CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, Leo S. Olschki, 1965

Ornella CASTELLANI POLLIDORI, *Introduzione*, in Claudio TOLOMEI, *Il Cesano de la lingua italiana*, a cura di Ornella CASTELLANI POLLIDORI, Firenze, Accademia della Crusca, 1996, pp. XLIII-LXXV

Bruno CHIESA, *Note sull'attività editoriale ebraica di Gershom Soncino nei primi decenni del Cinquecento*, in «Rassegna mensile di Israel» 67 (2001), pp. 111-128

Anastasio CHINCHILLA, *Anales históricos de la Medicina en general y biográfico bibliográficos de la española en particular*, vol. I, Valencia, López y Compañía, 1841

James K. COLEMAN, *Boccaccio's Demogorgon and Renaissance Platonism*, in «Italian Studies» 74 (2019), in press

Vittore COLORNI, *Sull'ammissibilità degli ebrei alla laurea anteriormente al secolo XIX*, in «La rassegna Mensile di Israel» 16 (1950), n. 6/8, pp. 202-216

Bernard D. COOPERMAN (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983

Giacomo CORAZZOL, *Le guerre di Venezia contro i Turchi nel Seder Eliyyahu Zuta di Elia Capsali*, in Uwe ISRAEL, Robert JÜTTE e Reinhold MUELLER (a cura di), *Interstizi: culture ebraico-cristiane a Venezia e nei suoi domini tra basso Medioevo e prima età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, pp. 427-476

Allison P. COUDERT, *Seventeenth-century Christian Hebraists: Philosemites or Antisemites?*, in Id., Sarah HUTTON, Richard H. POPKIN, Gordon M. WEINER, *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century: A Celebration of the Library of Narcissus Marsh*, Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. 43-49

Virginia COX, *Women's Writing in Italy, 1400-1650*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2008, pp. 1-79

Paolo D'ACHILLE, *Trissino, Gian Giorgio*, in *Enciclopedia dell'Italiano*, vol. II M-Z, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 2011, pp. 1552-1524

John DAY, *Foreign Semitic Influence on the Wisdom of Israel*, in John DAY, Robert P. GORDON e Hugh G. WILLIAMSON (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 55-70

[Antonio CAETANO DE SOUSA], *Provas de historia genealogica da casa real portugueza. Tirados dos instrumentos dos arquivos da Torre do Tombo, da serenissima casa de Bragança, de diversas Cathedraes, Mosteiros, e outros particulares deste Reyno, Por D. Antonio Caetano de Sousa, Clerigio Regular, Academico do Numero da Academia Real. Tomo I, Com todas as licenças necessarias*, Lisboa Occidental, Na officina Sylvania da Academia Real, MDCCXXXIX [1739]

Eva DEL SOLDATO, *Introduzione*, in Basilio BESSARIONE, *Contro il calunniatore di Platone*, a cura di Eva DEL SOLDATO, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2014, pp. IX-XXV

Roberto DELLE DONNE, *Burocrazia e fisco a Napoli tra XV e XVI secolo. La Camera della Sommaria e il Repertorium alphabeticum solutionum fiscalium Regni Siciliae Cisfretanae*, Firenze, Firenze University Press, 2012

Carlo DIONISOTTI, *Scritti sul Bembo*, a cura di Claudio VELA, Torino, Einaudi, 2002

Nicola FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino, Il vessillo israelitico, 1915

Maria José Pimenta FERRO TAVARES, *Os judeus em Portugal no seculo 15*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciencias Sociais e Humanas, 1982

Gianfranco FIORAVANTI, *Polemiche antiggiudaiche nell'Italia del Quattrocento: un tentativo di interpretazione globale*, in «Quaderni storici» 22 (1987), n. 1, pp. 19-37.

Michael FISHBANE, *Il bacio di Dio. Morte spirituale e morte mistica nella tradizione ebraica*, trad. it. Milka VENTURA, Giuntina, Firenze, 2002 (ed. or. *The Kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*, University of Washington Press, Seattle-London, 1994)

William W. FORTENBAUGH, *Theophrastus of Eresus, Commentary Volume 9.2. Sources on Discoveries and Beginnings, Proverbs et al. (Texts 727–741)*, Leiden-Boston, Brill, 2014

Harry FRIEDENWALD, *The Jews and Medicine. Essays*, vol. I., Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1944

Shulamit FURSTENBERG-LEVI, *The Accademia Pontaniana. A Model of Humanist Network*, Leiden, Brill, 2016

Gian CARLO GARFAGNINI (a cura di), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Convegno internazionale di studi (15-18 settembre 1986, Camaldoli-Firenze), Firenze, Olschki, 1988

Robert GARFIELD, *Public Christians, secret Jews. Religion and political conflict on São Tome island in the sixteenth and seventeenth centuries*, in «The Sixteenth Century Journal» 21 (1990), pp. 645-654

ID., *A forgotten fragment of the Diaspora. The Jews of São Tomé Island, 1492-1654*, in Raymond G. Waddington and Arthur H. Williamson (eds.), *The Expulsion of the Jews. 1492 and After*, New York, Garland Publishing, 1994, pp. 73-87

Eugenio GARIN, *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni 1961

ID., *Ermetismo del Rinascimento*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, p. 74 (rist. anast. dell'ed. Roma, Editori Riuniti, 1988)

Claudio GIOVANARDI, *La teoria cortigiana e il dibattito linguistico nel primo Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1998

Paul F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2002

Marc GOEFFRY, *al-Baṭalyūsī, Abū Muḥammad ibn al-Sīd*, in Henrik LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, vol I A-L, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer, 2011, pp. 148-149

Alessandro GUETTA, *Les Juifs d'Italie à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 2017

Olav HAMMER and Kocku VON STUCKRAD, *Polemical Encounters Esoteric Discourse and Its Others*, Leiden-Boston, Brill, 2007

Warren Zev HARVEY, *Hasdai Crescas's Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, PhD Thesis, Columbia University, 1973

ID., *Crescas versus Maimonides on knowledge and pleasure*, in Arthur Hyman, Ruth Link-SALINGER e Jeremiah HACKETT (eds.) *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture. Essays in Honor of Arthur Hyman*, Washington, The Catholic University of America Press, 1988, pp. 113–123

Antonio HERNÁNDEZ MOREJÓN, *Historia bibliográfica de la medicina española. Obra póstuma*, vol. I, Madrid, Viuda de Jordán e Hijos, 1842

Moshe IDEL, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven-London, Yale University Press, 1988, pp. 200-249

ID., *Absorbing Perfections*, New Haven-London, Yale University Press, 2002

Inventario e Stima della Libreria Riccardi. Manoscritti del secolo XV, Firenze, 1810

Myriam JACQUEMIER, *La Kabbale chrétienne au XVIe siècle: l'homme, la nature et la langue*, in Luisa ROTONDI SECCHI TARUGI (a cura di), *L'uomo e la natura nel Rinascimento*, Atti del IV Convegno Internazionale (1992, Montepulciano), Milan, Nuovi Orizzonti, 1996, pp. 289-308

Robert JÜTTE e Reinhold MUELLER (a cura di), *Interstizi: culture ebraico-cristiane a Venezia e nei suoi domini tra basso Medioevo e prima età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010

Dana E. KATZ, *The Jew in the Art of the Italian Renaissance*, Philadelphia, Penn University Press, 2008

David KAUFMANN, *Geschichte der Attributenlehre in der Judischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni und Die Spuren Al-Batlajusi's in der Judischen Religionsphilosophie, nebst einer Ausgabe der hebraischen Übersetzungen seiner Bildlichen Kreise*, Amsterdam, Philo Press, 1967 (rist. anast. dell'ed. Gotha, F.A. Perthes, 1877 e dell'ed. Budapest, Gedruckt in der Kon. Ung. Universitäts-Buchdruckerei, 1880).

ID., *Notes sur la Famille da Pisa*, in «Revue des Etudes Juives» 26 (1893), pp. 83-110

Bohdan KIESZKOWSKI, *Studi sul platonismo rinascimentale*, Firenze, Sansoni, 1936

Sergius KODERA, *Disreputable Bodies: Magic, Medicine and Gender Renaissance, Natural Philosophy*, Toronto, Center for Reformation and Renaissance Studies, 2010

Nathan KOREN, *Jewish Physicians. A Biographical Index*, Yerushalayim, Israel University Press, 1973

Paul Oskar KRISTELLER, *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*, 6 voll. London-Leiden, The Warburg Institute-Brill, 1965-1992

ID., *Jewish contribution to Italian Renaissance culture*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. IV, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 215-226

Giancarlo LACERENZA e Vera Isabell SCHWARZ-RICCI, *Il diploma di dottorato in medicina di Avraham ben Me'ir de Balmes (Napoli 1492)*, in «Sefer Yuhasin» 2 (2014), pp. 163-193

Vera LAW, *Two More Arrighi Manuscripts Discovered*, in «The Book Collector» 27 (1978), n. 3, pp. 370-379

Maximiano LEMOS, *Historia da Medicina em Portugal. Doutrinas e instituições*, vol. I, Lisboa, Manoel Gomes Editor, 1899

Aron di Leone LEONI, *Gli ebrei sefarditi a Ferrara da Ercole I a Ercole II. Nuove ricerche e interpretazioni*, in «la Rassegna Mensile di Israel» 52 (1986), n.2-3, pp. 407-446

Giovanni LICATA, *Abraham de Balmes. Grammatico ebreo, filosofo, traduttore di Averroè*, in Alessandro MUSCO e Giuliana MUSOTTO (a cura di), *Coexistence and cooperation in the middle ages*, IV European Congress of Medieval Studies F.I.D.E.M. (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales) (23-27 June 2009, Palermo), Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014, pp. 785-802

ID., *Elia del Medigo sul problema della causalità divina. Un'edizione critica della Quaestio de efficientia mundi (1480)*, in «Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali» 14 (2013), pp. 59-81

Paolo LORENZETTI, *La bellezza e l'amore nei trattati del Cinquecento*, Pisa, Stab. Tipografico Succ. Fratelli Nistri, 1917

Michele LUZZATI, *La casa dell'Ebreo. Saggi sugli ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri Lischi Editori, 1985

Jean-Claude MARGOLIN, *Le mythe de Prométhée dans la philosophie de la Renaissance*, in Luisa ROTONDI SECCHI TARUGI (a cura di), *Il mito nel Rinascimento*, Atti del III Convegno Internazionale di Studi Umanistici (1991, Chianciano-Montepulciano), Milano, Nuovi Orizzonti, 1993, pp. 241-269

Tammaro DE MARINIS, *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona*, vol. II, Milano, Hoepli, 1947

Antonio MARQUEZ, *Literatura e inquisición en España (1478-1834)*, Madrid 1980, pp. 230-250

Alexander MARX, *The Expulsion of the Jews from Spain*, in *Jewish Quarterly Review* 20 (1908), pp. 240-256

Giuseppe MIRA, *Note sulla presenza di una comunità ebraica in Perugia e sulla sua attività creditizia nella seconda metà del secolo XIII e nella prima metà del XIV*, in Franco BORLANDI (a cura di), *Fatti e idee della storia economica nei secoli XII-XX. Studi dedicati a Franco Borlandi*, Bologna, Il Mulino, 1977,

John MONFASANI, *George of Trebizond. A biography and a study of his rhetoric and logic*, Leiden, Brill, 1976

Caterina MONGIAT FARINA, *Questione di lingua. L'ideologia del dibattito sull'italiano nel Cinquecento*, Ravenna, Longo, 2014

Isabel MONTES ROMERO-COMACHO, *Juan Sánchez de Sevilla, Antes Samuel Abravanel. Un Modelo de Converso Sevillano Anterior al Asalto de la Judería de 1391. Datos para una Biografía*, in «Aragón en la Edad Media» 14-15 (1999), n. 2, pp. 1099-1113

Miguel ÁNGEL MOTIS DOLADER, *Aproximación a un conflicto jurisdiccional a propósito del edicto de expulsión: Inquisición versus Corona*, in Ricardo IZQUIERDO BENITO (coord.), *La expulsión de los judíos de España*, Actos de II curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha (16-19 septiembre 1992, Toledo), Toledo, Caja de Castilla-La Mancha, Asociación de Amigos del Museo Sefardí, 1993, pp. 133-134

Ladislao MÜNSTER, *Fu Jacob Mantino lettore effettivo dello Studio di Bologna?*, in «La rassegna mensile di Isreale» 20 (1954), n. 8, pp. 310-321

Helen NADLER, *The Mendoza family in the Spanish Renaissance, 1350 to 1550*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1979

James NELSON NOVOA, *Aurelia Petrucci d'après quelques dédicaces entre 1530 et 1542*, in «Bollettino senese di storia patria» 59 (2002), pp. 532-555

ID., *Leonardo Marso d'Avezzano's Oratio on the Death of Giovanni Battista Pio*, in «Bruniana e Campanelliana» 16 (2010), n. 1, pp. 247-254

Joseph F. O'CALLAGHAN, *Administration, Financial, Castile*, in E. Micheal GERLI (ed.), *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, Abingdon, Routledge, 2013, pp. 23-24

Brian OGREN, *The beginning of the world in Renaissance Jewish thought: Ma'aseh bereshit in Italian Jewish philosophy and kabbalah, 1492-1535*, Leiden-Boston, Brill, 2016

Stefano PAGLIAROLI, *Ludovico degli Arrighi*, in «Studi medievali e umanistici» 3 (2005), pp. 47-79

Giorgio PATRIZI, *Colonna, Vittoria*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XXVII *Collenuccio-Confortini*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982, pp. 448-457

Marco PELLEGRINI, *Pio II*, in *Dizionario dei Papi*, vol. II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000., pp. 663-684

Vittoria PERRONE COMPAGNI, *Cose di filosofia si possono dire in volgare. Il programma culturale di Gimabattista Gelli*, in Arturo CALZONA *et alii* (a cura di), *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Atti del convegno internazionale (18-20 ottobre 2001, Mantova), Firenze, Olschki, 2003, pp. 301-338

Edward PETERS, *Inquisition*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 40-74

Shlomo PINES, *Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors*, Yerushalayim, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1967

Ernesto PONTIERI, *Per la storia di Ferrante I d'Aragona, Re di Napoli*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1969

Julio PORRES MARTÍN-CLETO, *Breve historia de las instituciones. La hacienda publica*, in «Toletum» 48 (2002), pp. 93-165

Mario POZZI, *Introduzione alle discussioni linguistiche del Cinquecento: appunti dalle lezioni del Prof. Mario Pozzi*, s.l., s.n., [1972]

ID., *Discussioni linguistiche del Cinquecento*, Torino, Utet, 1988

ID., *Il pensiero linguistico di Baldassarre Castiglione*, in Ettore BONORA (a cura di), *Convegno di studio su Baldassarre Castiglione nel quinto centenario della nascita*, Atti del convegno (7-8 ottobre 1978, Mantova), Mantova, Edizioni della Biblioteca dell'Accademia, Virgiliana, 1980, pp. 81-104

Manuela MENDONÇA, *D. João II. Um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal*, Lisboa, Editorial Estampa, Imprensa Universitária, 1991

Maria MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia. Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Firenze, Olschki, 1996

Guido REBECCHINI, *Private Collectors in Mantua, 1500–1630*, Roma 200

[António RIBEIRO DOS SANTOS], *Memórias da Literatura Sagrada dos Judeus Portugues no Século XVI. Por Antonio Riberio dos Santos*, in *Memorias de litteratura portugueza, publicadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa. Nisi utile est quod facimus, stulta est gloria. Tomo II*, Lisboa, Na officina da mesma Academia, MDCCXCII [1792], pp. 354-414

[Joseph RODRIGUEZ DE CASTRO], *Biblioteca española. Tomo primero, que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles desde la epoca conocida de su literatura hasta presente. Su autor D. Joseph Rodriguez de Castro. Con real permiso*, Madrid, En la Imprenta Real de la Gazeta, MDCCLXXXI [1781]

Danilo ROMEI, *La punteggiatura nell'uso editoriale cinquecentesco: Ludovico degli Arrighi e la disputa ortografica del 1524-1525*, in Emanuela CRESTI, Nicoletta MARASCHIO e Luca TOSCHI (a cura di), *Storia e teoria dell'interpunzione*, Atti del convegno internazionale di studi (19-21 maggio 1988, Firenze), Roma, Bulzoni, 1992 pp. 111-189

ID., *Ludovico degli Arrighi tipografo dello "stile clementino" (1524-1527)*, in Herald HENDRIX e Paolo PROCACCIOLI (a cura di), *Officine del nuovo. Sodalizi fra letterati, artisti ed editori nella cultura italiana fra Riforma e Controriforma*, Atti del Simposio internazionale (8-10 novembre 2007, Utrecht), Manziana, Vecchiarelli, 2008, pp. 131-148

Cecil ROTH, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1959

ID., *Gedeliah Ben Tam ibn Yahia*, in *Encyclopedia Judaica*, vol. I, Yerushalayim-New York, Encyclopedia Judaica-Macmillan, 1972, p. 1201

Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press 2002² (1985)

David B. RUDERMANN (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York, New York University Press, 1992

David B. RUDERMANN e Giuseppe VELTRI (eds.), *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 60–63

Enza RUSSO, *Il registro contabile di un segretario regio nella Napoli aragonese*, in *Reti Medievali* 14 (2013), n. 1, pp. 415-547

Giuseppe SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, vol. II *Il Rinascimento*, Bologna, C. Zuffi, 1950

Luigi SBARAGLI, *Claudio Tolomei. Umanista senese del Cinquecento. La vita e le opere*, Siena, Accademia per le arti e le lettere, 1939, (rist. anast. Firenze, Olschki, 2016)

Mario SCHIFF, *La bibliothèque du marquis de Santillana*, Paris, È. Bouillon, 1905

Gershom SCHOLEM, *La Kabbalah*, trad. it. di Roberta RAMBELLI, Roma, Edizioni Mediterranee, 1988², pp. 102-104 (ed. or. *Kabbalah*, Yerushalayim, Keter Publishing House, 1974)

ID., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. di Anna SOLMI, Torino, Einaudi, 2001², p. 74 (ed. or. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zurich, Rhein Verlag, 1960).

ID., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di Guido RUSSO, Torino, Einaudi, 2008⁶ (ed. or. *Major trends in Jewish mysticism*, Yerushalayim, Schocken Publishing House, 1941)

Francesco Senatore, *La cultura politica di Ferrante d'Aragona*, in Andrea Gamberini e Giuseppe Petralia (a cura di), *Linguaggi politici nell'Italia del Rinascimento*, Atti del Convegno di studio di Pisa (Pisa, 9-11 novembre 2006), Roma, Viella, 2007, pp. 113-138

Jean SEZNEC, *La sopravvivenza degli antichi dei. Saggio sul ruolo della tradizione mitologica nella cultura e nell'arte rinascimentale*, trad. it. di Giovanni NICCOLI e Paola GONNELLI NICCOLI, Torino, Bollati Boringhieri, 1981² (ed. or. *La survivance des dieux antiques : essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, London, The Warburg Institute, 1940)

Marco SGARBI, *Aristotle and the People: Vernacular Philosophy in Renaissance Italy*, in «Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme» 39 (2016), n. 3, pp. 59-109

ID., *The Instatement of the Vernacular as Language of Culture. A New Aristotelian Paradigm in Sixteenth-Century Italy*, in «Intersezioni» 36 (2016), n. 3, pp. 319-323

Shlomo SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews*, vol. IV *Documents 1522–1538*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990

Colette SIRAT, *La philosophie juive au Moyen Âge : selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris, Éditions du CNRS, 1983

Angelo R. SODANO, *La tradizione manoscritta del trattato De mysteriis di Giamblico*, «Giornale italiano di filologia» 5 (1952), pp. 1-18

ID., *Introduzione*, in GIAMBLICO, *I misteri egiziani*, a cura di Angelo R. SODANO, Milano, Bompiani, 2013, pp. XIII-XLIX

Elisabetta SOLETTI, *Castiglione, Baldassare*, in *Enciclopedia dell'Italiano*, vol. I *A-L*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 2010, pp. 179-181

Antonio SORELLA, *Introduzione*, in Benedetto Varchi, *L'Hercolano*, a cura di Antonio Sorella, vol. I, Pescara, Libreria dell'Università, 1995, pp.

François SOYER, *King João II of Portugal "O Príncipe Perfeito" and the Jews (1481-1495)*, in «Sefarad» 69 (2009), n. 1, pp. 75-99

Inácio STEINHARDT, *Um documento hebraico sobre a Batalha de Toro*, in «Cadernos de Estudos Sefarditas» 5 (2005), pp. 11-134

Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Documentos acerca la expulsión de los judíos*, Valladolid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Menéndez Pelayo, 1964

Giuliano TAMANI (a cura di), *I tipografi ebrei a Soncino: 1483-1490*, Atti del Convegno di studio di Soncino (12 luglio 1988, Soncino), Soncino, Edizioni del Soncino, 1989

ID. (a cura di), *L'attività editoriale di Gershom Soncino: 1502–1527*, Atti del Convegno di Soncino (17 settembre 1995, Soncino), Soncino, Edizioni del Soncino, 1997

Giuliano TANTURLI, *La cultura fiorentina volgare volgare del Quattrocento davanti ai nuovi testi greci*, in «Medioevo e Rinascimento» 2 (1998), pp. 217-243

Pilar León TELLO, *Judíos de Toledo*, vol. II *Inventario cronológico de documentos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto B. Arias Montano, 1979

Hava TIROSH-ROTHSCHILD, *Between Worlds. The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, Albany, State of New York University Press, 1991

Ariel TOAFF, *Judei cives? Gli ebrei nei catasti di Perugia del Trecento*, in «Zakhor. Rivista di Storia degli Ebrei in Italia» 4 (2000), pp. 11-36

Paolo TROVATO, *Storia della lingua italiana. Il primo Cinquecento*, Bologna, La Nuova Scienza, 1994

Rosanna URBANI e Guido ZAZZU, *The Jews in Genoa*, vol. I 507-1681, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998

Cesare VASOLI, *Sperone Speroni: la filosofia e la lingua. L'ombra del Pomponazzi e un programma di volgarizzamento del sapere*, in ARTURO CALZONA et alii (a cura di), *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, cit., pp. 339-360

Giuseppe VELTRI, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Leiden-Boston, Brill, 2009

ID., *Le accademie Italiane e gli ebrei*, in Giuseppe VELTRI e Evelien CHAYES (a cura di), *Oltre le mura del ghetto. Accademie, scetticismo e tolleranza nella Venezia barocca. Studi e documenti d'archivio*, Palermo, New Digital Press, 2016, pp. 15-36

Eleanor WEBB, *Femmina mascolo e mascolo femmina: Androgynous Beauty and Ambiguous. Sexualities in the Italian Renaissance*, in «Comitatus » 49 (2018), pp. 103-135

Joanna WEINBERG, *The Quest for Philo in Sixteenth-Century Jewish Historiography*, in Ada RAPOPORT-ALBERT e Steven J. ZIPPERSTEIN (eds.), *Jewish History. Essays in Honor of Chimen Abramsky*, London, Halban, 1988, pp. 163-187

Edgar WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, trad. it. di Piero Bertolucci, Milano, Adelphi, 2012³ (ed. or. *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1958)

Vittorio ZACCARIA, *Boccaccio narratore, storico, moralista e mitografo*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 89-120

Mauro ZONTA, “*Sapienza straniera*”: *la cultura greca nella tradizione ebraica*, in Salvatore SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 3 *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 673-704

ID., *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book*, Dordrecht, Springer, 2006

ID., *Quali scuole filosofiche greche influenzarono il pensiero filosofico ebraico medievale?*, in Raúl GONZÁLEZ SALINERO e Maria Teresa ORTEGA MONASTERIO (coord.), *Fuentes clásicas en el judaísmo: de Sophía a Hokmah*, Signifer Libros, Madrid, Signifer Libros, 2009, pp. 107-116

Sitografia

Susanna GAMBINO LONGO, *La fortuna delle Genealogiae deorum gentilium nel '500 italiano: da Marsilio Ficino a Giorgio Vasari*, in «Cahiers d'études italiennes [En ligne]» 8 (2008) (<http://journals.openedition.org/cei/892>, consultato in data 2 dicembre 2017), pp. 1-13

Danilo ROMEI, *Catalogo abbreviato delle edizioni tipografiche di Ludovico degli Arrighi, detto il Vicentino (1524-1527)*, in Banca Dati “Nuovo Rinascimento”, (<http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/bibliogr/pdf/romei/arrighi/catalweb.pdf>, consultato in data 25 aprile 2017), pp. 1-17

ID., *L'alfabeto nascosto di Agnolo Firenzuola*, in Banca Dati “Nuovo Rinascimento” (<http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/saggi/html/romei/firenz93.htm>, consultato in data 5 giugno 2017)

Enza RUSSO, *La corte del re di Napoli Ferrante I d'Aragona (1458-1494): tradizione e innovazioni*, in *e-Spania*, febbraio 2015 (<http://journals.openedition.org/e-spania/24273>; consultato il 3 novembre 2017), pp. 1-19

Strumenti

Edit16, (http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/ihome.htm, consultato in data 20 maggio 2018)

Tesoro della Lingua Italiana delle Origini TLIO, (<http://tlio.ovc.cnr.it/TLIO/>, consultato in data 30 aprile 2017)



Università
Ca' Foscari
Venezia

DEPOSITO ELETTRONICO DELLA TESI DI DOTTORATO

DICHIARAZIONE SOSTITUTIVA DELL'ATTO DI NOTORIETA'

(Art. 47 D.P.R. 445 del 28/12/2000 e relative modifiche)

Io sottoscritto MARIA VITTORIA COMACCHI

nat A a BAGNO A RIPOLI (prov. FL.) il 29/09/1989

residente a FIRENZE in VIA BOLOGNESE n. 43

Matricola (se posseduta) 956222 Autore della tesi di dottorato dal titolo:

"Renovatio antiquorum" e "edificatio hominis": il profilo storico e filosofico di Jehudah Abarbanel (Leone Ebreo) e dei suoi "Dialoghi d'emoie" tra Marsilio Ficino, Giovanni Pico e Francesco Pettenio o il Peccato

Dottorato di ricerca in FILOSOFIA E SCIENZE DELLA FORMAZIONE
(CURRICULUM: FILOSOFIA)

(in cotutela con

Ciclo XXXI

Anno di conseguimento del titolo 2019

DICHIARO

di essere a conoscenza:

- 1) del fatto che in caso di dichiarazioni mendaci, oltre alle sanzioni previste dal codice penale e dalle Leggi speciali per l'ipotesi di falsità in atti ed uso di atti falsi, decado fin dall'inizio e senza necessità di nessuna formalità dai benefici conseguenti al provvedimento emanato sulla base di tali dichiarazioni;
- 2) dell'obbligo per l'Università di provvedere, per via telematica, al deposito di legge delle tesi di dottorato presso le Biblioteche Nazionali Centrali di Roma e di Firenze al fine di assicurarne la conservazione e la consultabilità da parte di terzi;
- 3) che l'Università si riserva i diritti di riproduzione per scopi didattici, con citazione della fonte;
- 4) del fatto che il testo integrale della tesi di dottorato di cui alla presente dichiarazione viene archiviato e reso consultabile via Internet attraverso l'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto dell'Università Ca' Foscari, oltre che attraverso i cataloghi delle Biblioteche Nazionali Centrali di Roma e Firenze;
- 5) del fatto che, ai sensi e per gli effetti di cui al D.Lgs. n. 196/2003, i dati personali raccolti saranno trattati, anche con strumenti informatici, esclusivamente nell'ambito del procedimento per il quale la presentazione viene resa;
- 6) del fatto che la copia della tesi in formato elettronico depositato nell'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto è del tutto corrispondente alla tesi in formato cartaceo, controfirmata dal tutor, consegnata presso la segreteria didattica del dipartimento di riferimento del corso di dottorato ai fini del deposito presso l'Archivio di Ateneo, e che di conseguenza va esclusa qualsiasi responsabilità dell'Ateneo stesso per quanto riguarda eventuali errori, imprecisioni o omissioni nei contenuti della tesi;
- 7) del fatto che la copia consegnata in formato cartaceo, controfirmata dal tutor, depositata nell'Archivio di Ateneo, è l'unica alla quale farà riferimento l'Università per rilasciare, a richiesta, la dichiarazione di conformità di eventuali copie;

Data 12/12/2018

Firma Maria Vittoria Comacchi

NON AUTORIZZO

l'Università a riprodurre ai fini dell'immissione in rete e a comunicare al pubblico tramite servizio on line entro l'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto la tesi depositata per un periodo di 12 (dodici) mesi a partire dalla data di conseguimento del titolo di dottore di ricerca.

DICHIARO

- 1) che la tesi, in quanto caratterizzata da vincoli di segretezza, non dovrà essere consultabile on line da terzi per un periodo di 12 (dodici) mesi a partire dalla data di conseguimento del titolo di dottore di ricerca;
- 2) di essere a conoscenza del fatto che la versione elettronica della tesi dovrà altresì essere depositata a cura dell'Ateneo presso le Biblioteche Nazionali Centrali di Roma e Firenze dove sarà comunque consultabile su PC privi di periferiche; la tesi sarà inoltre consultabile in formato cartaceo presso l'Archivio Tesi di Ateneo;
- 3) di essere a conoscenza che allo scadere del dodicesimo mese a partire dalla data di conseguimento del titolo di dottore di ricerca la tesi sarà immessa in rete e comunicata al pubblico tramite servizio on line entro l'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto.

Specificare la motivazione:

- motivi di segretezza e/o di proprietà dei risultati e/o informazioni sensibili dell'Università Ca' Foscari di Venezia.
- motivi di segretezza e/o di proprietà dei risultati e informazioni di enti esterni o aziende private che hanno partecipato alla realizzazione del lavoro di ricerca relativo alla tesi di dottorato.
- dichiaro che la tesi di dottorato presenta elementi di innovazione per i quali è già stata attivata / si intende attivare la seguente procedura di tutela:

.....;

Altro (specificare):

..... PER PUBBLICAZIONE ARTICOLI E PUBBLICAZIONE TESI

.....

.....

A tal fine:

- dichiaro di aver consegnato la copia integrale della tesi in formato elettronico tramite auto-archiviazione (upload) nel sito dell'Università; la tesi in formato elettronico sarà caricata automaticamente nell'Archivio Istituzionale ad Accesso Aperto dell'Università Ca' Foscari, dove rimarrà non accessibile fino allo scadere dell'embargo, e verrà consegnata mediante procedura telematica per il deposito legale presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze;
- consegno la copia integrale della tesi in formato cartaceo presso la segreteria didattica del dipartimento di riferimento del corso di dottorato ai fini del deposito presso l'Archivio di Ateneo.

Data 12/12/2018..... Firma Maria Vittoria Comincioli.....

La presente dichiarazione è sottoscritta dall'interessato in presenza del dipendente addetto, ovvero sottoscritta e inviata, unitamente a copia fotostatica non autenticata di un documento di identità del dichiarante, all'ufficio competente via fax, ovvero tramite un incaricato, oppure a mezzo posta.

Firma del dipendente addetto

Ai sensi dell'art. 13 del D.Lgs. n. 196/03 si informa che il titolare del trattamento dei dati forniti è l'Università Ca' Foscari - Venezia.

I dati sono acquisiti e trattati esclusivamente per l'espletamento delle finalità istituzionali d'Ateneo; l'eventuale rifiuto di fornire i propri dati personali potrebbe comportare il mancato espletamento degli adempimenti necessari e delle procedure amministrative di gestione delle carriere studenti. Sono comunque riconosciuti i diritti di cui all'art. 7 D. Lgs. n. 196/03.

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: Maria Vittoria Comacchi

matricola: 956222

Dottorato: Dottorato di ricerca in Filosofia e Scienze della Formazione (curriculum Filosofia)

Ciclo: XXXI

Titolo della tesi :

Renovatio antiquorum e deificatio hominis: il profilo storico e filosofico di Yehudah Abarbanel (Leone Ebreo) e dei suoi *Dialoghi d'amore* tra Marsilio Ficino, Giovanni Pico e Francesco Cattani da Diacceto

Abstract:

La presente ricerca intende collocare, sulla base dell'analisi testuale e del contesto storico, i *Dialoghi d'amore* (1535) di Yehudah Abarbanel (Leone Ebreo) all'interno di un panorama filosofico ben preciso, interrogandosi sulla valenza filosofica del testo, il pubblico e il fine. La ricerca prende in analisi il contesto storico-sociale in cui visse l'autore, alcune questioni redazionali dell'opera e le fonti filosofiche del testo contemporanee a Yehudah. Focalizzandosi sulle questioni neoplatoniche della convergenza tra *sapientia* e *pietas*, della necessità della *renovatio antiquorum* e di una *deificatio hominis* si vuole dimostrare come il *milieu* di maturazione filosofica dei suoi *Dialoghi d'amore* sia stato il confronto con le opere di Marsilio Ficino, di Giovanni Pico e di Francesco Cattani da Diacceto. Scopo finale di questa ricerca è quindi provare come i *Dialoghi d'amore* siano esempio paradigmatico del dibattito intellettuale tra cristiani ed ebrei di fine quindicesimo e inizio sedicesimo secolo. Si fornisce in appendice con delle opere di Francesco Cattani da Diacceto.

Aim of this research is to place, on the basis of a textual analysis and a historiographical study, Yehudah Abarbanel's (Leone Ebreo) *Dialoghi d'amore* (1535) within a precise philosophical context, questioning the philosophical value of the text, identifying its audience and its main purpose. Hence, I analyse the historical-social context of the author, some editorial issues concerning the text and the philosophical sources contemporaneous to Yehudah. Focusing on the Neoplatonic issues of the convergence between *sapientia* and *pietas*, of the necessity of a *renovatio antiquorum* and of a universal *deificatio hominis*, purpose of this thesis is to demonstrate that the proper philosophical milieu the *Dialoghi d'amore* was the Platonic tradition of Marsilio Ficino, Giovanni Pico and Francesco Cattani da Diacceto. In this context, I conclusively demonstrate that the *Dialoghi d'amore* are a paradigmatic example of the intellectual Jewish-Christian relation of the late fifteenth and early sixteenth centuries. In appendix Francesco Cattani da Diacceto's two works.

Firma dello studente

Maria Vittoria Comacchi