



Università degli Studi Roma Tre
Dottorato di Ricerca in Filosofia e Teoria delle Scienze Umane
XXIV Ciclo

***David ben Yehudah Messer Leon un pensatore tra
aristotelismo e platonismo.***

Relatori:

Prof. Elio Matassi

Prof. Alessandro Guetta

Dottoranda

Giada Coppola

Parte Prima

Introduction

Je me propose dans ma thèse d'étudier un auteur David ben Yehudah Messer Leon à travers des parties de son manuscrit le *Magen David* (*Le Bouclier de David*) en effet il s'agit d'une témoignage qui permet de placer historiquement la pensée d'un auteur qui se situe à la limite de la "période philosophique" et de la "période kabbalistique" de l'histoire de la culture juive à l'époque moderne. Il convient de notifier que David Messer Leon n'est pas un penseur « original » mais le *Magen David* peut nous permettre de réfléchir à la conduite d'un penseur juif de la Renaissance italienne.

David ben Yehudah Messer Leon (v. 1471-v.1535) est le fils de Yehudah ben Yehiel Messer Leon (v. 1422-v. 1498), philosophe et rhétoricien, un des personnages les plus prestigieux du Judaïsme italien du XV^{ème} siècle que nous pouvons sans doute considérer comme un véritable *chacham collel*, l'*homo universalis* en latin. En effet Yehudah Messer Leon dans sa yeshiva a encadré au-delà des études religieuses

traditionnelles le *trivium* et le *quadrivium* c'est à dire les *studia humanitatis*.

Pour fournir un cadre général de la pensée de David Messer Leon, et surtout pour pénétrer l'esprit de ses ouvrages, et le *Magen David* en particulier, il est nécessaire de retracer le rôle du père Yehudah dans la vie de David. En lisant les pages du *Magen David* il apparaît évident que David en plusieurs moments se détache des opinions de son père; on peut mettre en avant deux éléments fondamentaux soulignant les idées discordantes entre les deux générations des philosophes: le premier d'un point de vue strictement philosophique dont Aristote commence à perdre sa centralité dans les doctrines de David et le deuxième encore plus intéressant sur lequel les deux auteurs sont en total désaccord, la qabbalah.

Malheureusement ce manuscrit appartenait au Judith College de Ramsgate ms. Montefiore (465) 290 mais une partie de la collection fut vendue incluant le *Magen David*; donc aujourd'hui il n'est pas possible d'examiner directement l'original, cependant une copie en microfilm est conservée dans la Bodleyan Library à Oxford et à la Jewish National & University Library.

Le *Magen David* comprend 176 feuillets; à partir de la feuille 102, il est écrit par un autre copiste (dans cette seconde partie, l'écriture hébraïque est typique de la Renaissance italienne). Les premières pages sont fortement corrompues; après les feuillets 2 et 15 il manque probablement des pages, car l'enquête de David Messer Leon change complètement, sans transition apparente. Sur la marge de f. 2 r. on peut lire une marque de possession: « J'ai reçu ce ms. De la ville de Safet en 1836, David, fils de Raphael Meldola ». A la marge du f. 5 r. il y a une autre marque où l'on peut lire que le ms. se trouvait « bebeth gheniza » de R. Amarm et que le manuscrit était envoyé de Moïse Juda ben Israël à David Meldola.

Selon la reconstruction de Hava Tirosch-Samuelsou dans sa monographie « Between words life and thought of Rabbi Yehidah Messer Leon » le *Magen David* fut écrit par David Messer Leon pendant son séjour à Constantinople avant 1497. en effet ce manuscrit nous offre des exemples sur la vie de communautés formées en Turquie et en Italie (du Sud) par les juifs expulsés de l'Espagne et du Portugal. David Messer Leon dans un autre ouvrage le *Kevod Chachamim* nous informe de la situation et surtout des relations entre certaines communautés juives (en effet David parle des trois communautés, à savoir ashkenazite, séfarade et « pugliesi » et grâce à son intervention était possible la construction d'une synagogue unique pour les trois communautés en Puglia).

Ma thèse sera donc divisée en deux grandes parties: la première est une introduction à la pensée de David Messer Leon par rapport à la philosophie juive et plus plus principalement la philosophie de la Renaissance; la deuxième partie traite de la traduction des partie, le plus intéressantes, et de l'annotation du manuscrit écrit par David Messer Leon : le *Magen David* .

La première partie de ma thèse est consacrée à l'étude de la vie et de l'œuvre de David Messer Leon.

Le premier chapitre est donc divisé en trois partie:

– *Naissance de David Messer Leon*. Lieu et date de sa naissance. Première référence apparais dans le fol. 2 du *Magen David*. David en effet dit qu'il est ne dans la ville de Venise dans le *Magen David* et il va nous confirmer autres détailles dans le *Kevod Chahamim* (Les honneurs des sages) . Le *Kevod Chahamim* est une recueil de *responsa* rabbinique qui a été imprimé depuis la mort de David Messer Leon où on peut trouver des témoignages sur le séjours dans l'Empire Ottoman de notre auteur et des *responsa* qui concernent la vie des communautés juive dans le territoire de l'Empire Ottoman au débout du XVIème siècle.

– Dans ce paragraphe j'ai aussi reconstruit la liste de tous les ouvrages que David Messer Leon a écrit pendant tout sa vie. J'ai rédigé la liste de tous les ouvrages de David Messer Leon en ordre chronologique. En distinguant les ouvrages manuscrits des publiés, et encore les ouvrages qui nous sont parvenus de ceux qui sont cités par l'auteur mais sont perdus.

– *David Messer Leon et sa famille*. Rapport entre la famille de Messer Leon et la famille da Pisa. David Messer Leon avait sûrement une excellente relation avec David da Tivoli – cousin par leurs pères, en effet David Messer Leon à dédié le *Magen David* et des autres ouvrages à lui. Notre auteur avait étudié avec David da Tivoli dans la *yeshiva* du Yehudah Messer Leon à Bologne. Mais la figure de David da Tivoli est très important, il a épousé la fille de Yehiel da Pisa, qui était le plus important banquier dans la Toscane; mais surtout on peut considérer Yehiel de Pise comme un véritable mécène des plusieurs penseurs et intellectuelles juives en Italie .

– *Voyages en Italie et dans l'Empire ottoman*. David Messer Leon et ses séjours à Florence (les lettres entre David Messer Leon et David da Tivoli en témoignent), Naples et Puglia (cfr. David Messer Leon *Kevod Hachamim*, Maqor,

Jerusalem, 1970). Le voyage dans l'Empire Ottoman à Constantinople (en Turquie), Salonique (l'ancien Thessalonique en Grèce) et Valone (en Albanie) ensuite l'expulsion des Juives du 1492 d'Espagne e du Portugal . Ce paragraphe est très relevante pour ce qui concerne la vie des différentes communautés juives (séfarade, ashkenaze, catalane, castillane, portugaise, et du Sud de l'Italie) dans un territoire qui n'est pas encore trop étudié par le chercheurs

Mon deuxième chapitre *L'education de David Ben Yehudah Messer Leon* est divisé en quatre partie principales. Dans le premier paragraphe j'ai analysé le milieu culturel où David Messer Leon a grandi et il a vécu, donc j'ai encore un fois subdivisée le chapitre en trois paragraphes concernant la formation scolaire de David Messer Leon, a partir de la figure de son père Yehudah Messer Leon qui a été un personnage très importante de la vie culturelle juive en Italie, en second lieu l'intéresse qui David Messer Leon a développé pour les doctrines cabalistiques (qui a étudié en secret comme lui même indique dans le *Magen David*) et la différence entre la position de lui et son père sur la Cabale.

Les deuxième et le troisième paragraphe sont dédiés à l'éducation dans le monde chrétien, dans un côté et de l'autre le monde juif, le but est celui de montrer comment dans l'Europe du Moyen Age la *translatio studiorum*, c'est à dire le fusionnement de la pensée chrétienne, arabe et juive, est fondamental pour comprendre la démarche philosophique de l'époque.

Donc David Messer Leon a étudié chez la *yeshiva* de son père Yehudah ben Yehiel ha Rofe, un des personnages les plus prestigieux du Judaïsme italien du XVème siècle, mieux connu comme Yehudah Messer Leon. Dans sa *yeshiva*, Yehudah, au-delà des études religieuses traditionnelles il a choisi d'introduire aussi le *trivium* et le *quadrivium* c'est à dire les *studia humanitas* courants aussi bien dans les universités que dans les *yeshivot* juives de l'époque. À l'age de 18 ans David a été envoyé par volonté de son père à Padoue chez la *yeshiva* de Yehudah Minz, un maître de *halachah*, c'est à dire de Loi. Au même age selon les paroles de David dans le *Magen David* il a aussi commence à étudier en secret les doctrines cabalistiques.

David connaissait très bien la pensée juive d'auteurs comme Moses Maïmonide, Saadia Gaon, Gersonides, Abraham ibn Ezra mais aussi bien la philosophie arabe : l'influence de Ibn Rushd et Ibn Sina est présente dans ses écrits comme le *Magen David*. Mais la plus grande particularité qui le distingue des

autres penseurs juifs, qui lui sont contemporains, est son intérêt pour le système Thomiste. Tous ces auteurs sont profondément liés à la philosophie d'Aristote, en réalité on peut dire que cette démarche de la pensée est encore rattaché à une forme de philosophie médiévale.

David Messer Leon, Platon et le platonisme. Est en effet le sujet du troisième chapitre, où je souligne la connaissance des œuvres de Platon dans le *Magen David*, probablement grâce aux traductions de Ficino et de l'*Académie Platonicienne* à Florence. Florence en tout cas représente pour les penseurs de la Renaissance juives et humanistes, compris David Messer Leon, un ville centrale pour les spéculations intellectuelles. On doit rappeler dans un coté pour la philosophie les grandes traductions du *corpus* de Platon par Marsile Ficin (Marsilio Ficino) et celles écrit par Flavius Mithridate (juif converti à la religion chrétien et premier maitre de Pic de la Mirandol), d'autre cote pour la tradition kabbalistique on peut parler d'un *corpus* composé par les ouvrages de Yochanan Alemanno (connu autrement comme deuxième maitre de Jean-Pic de la Mirandol), les écrites de Avraham Farissol, un épître écrit par Elyyahu del Medigo toujours à Jean-Pic dont il va lui conseiller une liste des ouvrages le plus importantes de la Kabbale, les épîtres entre Yithzaq de Pise et Mar Hayyim et deux sermons écrit par Moshe ben Yo'av. En cette sens on peut mieux comprendre la positions de Yehudah Messer Leon et des autres auteurs lui contemporaine comme Eliyyahu del Medigo qui refusent systématiquement les doctrines cabalistes. Del Medigo dans son ouvre le *Sefer Behinat ha-dat* parle des cabalistes de cet façon citations: « Ils sont d'accord avec les anciens philosophes, lesquelles ils sont totalement refusés par notre sages. Ces affirmations s'éloignent des paroles des péripatéticiens et leur principes ». En ce cas les sages représentent les philosophes de la tradition juive (comme les philosophes rappelés par Yehudah Messer Leon).

Je ne crois pas que la connaissance de Platon soit seulement limitée à la traduction averroïste: en effet dans le *Magen David* l'auteur mentionne Platon: *Aplaton ha-Elohi, le divine Platon: הנה נראה א"כ מעלת האיש הזה ולא לחנם נקרא* ¹ *אלהי* (parce que David soutient que: quiconque va étudier le livres de Platon verra que les divins mystères et les enseignements [de Platon] sont les mêmes que les enseignements de la Qabbalah²). En lisant ce passage on peut comprendre que,

1 *Magen David* fol 5 v.

2 *Magen David* fol 5 v. ; voir Solomon Schechter *Notes sur Messer David Leon* dans *Revue des études juive*, p. 122 et Hava Tirosh Rothschild dans *Between worlds. The life and thoughts of Rabbi*

pour David Messer Leon, Platon (428-348) est considéré comme le contemporain du prophète Geremie (650-586). Selon Moshe Idel, dans *Kabbala and ancient philosophy*, cette tradition fait partie de l'héritage chrétien: en effet, certains chrétiens qui s'opposent fortement au néoplatonisme, car pensant qu'il aurait eu une mauvaise influence sur la religion chrétienne, réfèrent la sagesse de Platon à la sagesse juive pour montrer que le néoplatonisme s'éloigne de la vraie religion.

Le quatrième chapitre est dédié au rapport entre David ben Yehudah Messer Leon et la Cabale: à côté de la tradition juive classique et de la pensée philosophique on peut voir clairement que David développe au même temps l'intérêt pour la mystique et la cabale. La diffusion des certaines doctrines cabalistiques en Italie est fortement associée à ceux qui ont fui l'Espagne et le Portugal qui se sont établis ou mieux qui, en passant, ils ont séjournés en Italie après l'expulsion de 1492, de ce fait on peut rappeler des personnages comme Itzhaq Mar Hayyim ou Mor Chaim, Yoseph ibn Shraga, Yoseph Alqsti'el, Yehudah ben Ya'acov Hayyat qu'ils ont diffusés la grande tradition mystique espagnole, plutôt différente de celle italienne. En effet jusqu'au début du XVI^{ème} siècle dans la tradition cabalistique italienne manque complètement des références à des auteurs comme Abulafia, un des plus importants cabalistes espagnols, du XIII^{ème} siècle. En tout cas David Messer Leon, en écrivant le Magen David, va utiliser la plupart des textes cabalistiques connus dans le XV^{ème} siècle, qui représentent des sources très importantes dans la lecture de son ouvrage. Les livres que David cite plusieurs fois dans son manuscrit sont: le Sefer Yetzirah (le livre de la Création) ou Livre de la Formation il s'agit de un ouvrage à caractère ésotérique et sûrement une parmi le plus mystérieux de la tradition juive, attribué à le patriarche Abraham, dont ce sont indiquées et énumérées les dix sefirot, à côté du Sefer Yetzira, David parle aussi des commentaires au Sefer, comme celui-ci de Saadia Gaon, celui de Nahmanide et peut-être celui de Abraham ibn Ezra, le Sefer ha-Bahir (le Livre de la Clarté) probablement plus ancien que le Yetzira aussi le Sefer ha-Bahir développe un système mystique des émanations (sefirot) qui descendent directement de Dieu par la Shechinà, le Sefer Sha'are Orach (le livre de la Porte de la Lumière) écrit par un cabaliste espagnol, Yoseph Gikatilla vécu à la fin du XIII^{ème} siècle, et aussi des petits passages du Zohar (le livre du Splendeur) probablement le livre plus

David ben Judah Messer Leon p. 51, note 93 (p. 266) : « [...] because whoever studies his books will find in them profound, awesome, divine mysteries and all their teachings are [identical with] the teachings of the men of true Kabbalah »

important de la mystique juive, il s'agit de un commentaire exégétique de la Torah originellement attribué à Rabbi Shimon bar Yochai (IIème siècle) mais rédigé en réalité par Moshé de Leon (entre le 1270-1280), la langue originale du Zohar est l'araméen, mais il s'agit d'un araméen assez difficile et assez différent de celui du Talmud.

Dans ma deuxième partie je parle strictement du *Magen David*: le *Magen David* comprend 176 feuillets; l'écriture hébraïque est semi-cursive orientale mais à partir de la feuille 102, il est écrit par un autre copiste en effet dans cette seconde partie, l'écriture hébraïque est typique de la Renaissance italienne. Les premières pages sont fortement corrompues ; après la feuille 7 il manque sûrement des pages, car on l'enquête de David Messer Leon change complètement, sans transition apparente.

Le *Magen David* se présente comme une œuvre cabalistique; la première partie est consacrée à la description des Noms de Dieu, et étudie d'abord le Tetragramme (c'est à dire le *Shem ha-Meforash*) en correspondant à la véritable nature du Nom, discussion sur l'alternative entre nom de substance (*ezem*) ou attribut (*toar*) de Dieu. Ensuite il s'interroge sur la nature des *sefirot*. David Messer Leon considère le *sefirot* comme si elles étaient l'essence de Dieu (la même position du cabaliste espagnol Yitzaq Mar Hayyim cfr. chapitre 2). La question des attributs de Dieu par rapport à sa substance/essence était une des questions plus importantes de la pensée du Moyen Age. Notre auteur veut évidemment incorporer la Qabalah dans un système philosophique, une utilisation instrumentale qui permettrait une parfaite interprétation également de la Torah dans son ensemble (c'est, *mutatis mutandis*, le même projet de Maïmonide, qui voulait interpréter philosophiquement la Torah).

David Messer Leon, comme les autres, va utiliser en premier lieu la distinction grammaticale de Avraham ibn Ezra entre le nom de substance et l'attribut que Ibn Ezra emploie dans le *Commentaire à Shemot* verses 3, 14, c'est à dire la réponse de Dieu à Moshé lorsque celui-ci lui demande quel est Son Nom, « Ehyeh Asher Ehyeh » (Je suis qui Je Suis) . À partir de ce versets Abraham ibn Ezra entreprend la description des Noms de Dieu en soulignant que le nom des 4 lettres (le *shem ha-meforah* ou Tetragramme) est un nom de substance: dalet othiot ki shemot ezem, le vrai Nom de Dieu. Selon Avraham ibn Ezra et aussi selon David Messer Leon, tous le noms de Dieu comme Tzebaïot, (sur le text lomar ki Tzebaïot

shem ezem hu), El-Shaddai, Elohim, Ya et pas seulement le shem ha-meforash, sont des noms de substance et ils font partie de la même essence de Dieu.

Pour conclure: mon travail devrait permettre de situer historiquement la pensée d'un auteur qui se pose à la frontière entre la "période philosophique" et la "période kabbalistique" de l'histoire de la culture juive à l'époque pre-moderne. Il donnera, on l'espère, des éclaircissements sur l'histoire culturelle juive, fondée sur la lecture et l'analyse d'un manuscrit négligé par la recherche historique, mais tenu en haute considération par les contemporains de l'auteur.

Sur le f. 1 r., dans la préface de l'ouvrage complet, il est possible de lire la dédicace d'un ami à David Messer Leon c'est à dire David de Tivoli son cousin (en effet David de Tivoli est marié à la fille de Yehiel de Pisa un banquier de la Toscane et cousin à Yehudah Messer Leon). Il est probable que David de Tivoli est le commanditaire du Magen David, dans un épître (Cod. Lau. Plu 88/12) de David de Tivoli à David Messer Leon on lit clairement que David de Tivoli demanda à son « ami » de lui expliquer des passages du More Nevukim de Maimonides, et c'est pour cela que David Messer Leon écrivit l'Eyn ha-qore. on peut dater cet ouvrage de 1508 avec une faible marge d'erreur et à la feuille 77 on peut lire explicitement que David Messer Leon a écrit une œuvre qui s'appelle Magen David donc on peut dire, sans doute, que le Magen David a été écrit avant le commentaire du Moreh.

Le *Magen David* se présente comme une œuvre cabalistique; la première partie est consacrée à la description des Noms de Dieu, on peut lire sur le texte f. 1 v. « weminian iwchud ha-Shem we minian asher sefirot » (ms fol. 1 r. penultima riga) ; ceci sert d'introduction à une autre question essentielle: la nature des *sefirot* (émanations). David Messer Leon considère les *sefirot* comme si elles étaient l'essence de Dieu même. Mais tout d'abord je voudrais repartir de la définition du sens du mot « Qabbalah », pour David Messer Leon, dans un article écrit par Hava Tirosh-Samuelson, le mot « Qabbalah » revêt trois significations : « Messer Leon uses the term kabbalah in three different senses : (a) rabbinic tradition as recorded in the Mishnah and Talmud; (b) revealed theology as presented and studied by religious philosophy; (c) mystical teachings, specifically those of the Spanish school of the thirteenth and fourteenth centuries. ».

A partir de la feuille 1 v. David Messer Leon entreprend la question sur les Noms de Dieu introduisant la distinction entre nom de substance (shem ha-ezem) et attribut (shem ha-toar) que Avraham ibn Ezra avait déjà établi dans le commentaire à

la Torah. D'autre part dans son ouvrage le Sefer ha-Shem peut être que David se réfère à un autre ouvrage de Ibn Ezra, un commentaire à le Sefer Yetzira qui est perdu mais nous savons qu'il était probablement en circulation en Italie de la Renaissance parce que aussi Yochanan Alemmano dans le Sa'ar ha-heseq cite ce commentaire . David Messer Leon va réutiliser la distinction grammatical de Avraham ibn Ezra et à partir de ce point va introduire les Noms de Dieu c'est à dire le nom des quatre lettres et le nom des deux lettres. Ensuite David commence un'examen sur la nature des Sefirot, le philosophe considère les Sefirot non pas comme attributs divins mais comme substance divine, le penseur dans cette partie là se servant comme principal source du Sefer Zohar et du Sefer Yetzira.

David Messer Leon toujours sur la feuille 1 v. décrit toutes les difficultés et les hostilités rencontrées pour l'étude de la qabalah surtout par rapport à la position de son père Yehudah Messer Leon. De ce fait citons David Messer Leon : « J'ai étudié cette discipline en secret, parce que mon maître, mon père [...] ne me permettait pas de l'étudier [...] La plupart des philosophes et physiciens, dont nous étudions la sagesse chaque jour, refusent cette science, mais je ne suis pas d'accord avec eux . » . (ms fol. 1 v. 9 riga) . Les paroles de David nous font comprendre l'opposition virulente de son père Yehudah à la Qabalah. Mais on peut lire un'autre témoignage que l'on peut déchiffrer encore mieux sur la position de Yehudah Messer Leon quant à cette thématique, c'est à dire l'épître à la communauté juive de Florence dont le rabbin critique durement les tendances trop mystiques de la culture juive italienne: « Éloignez vous des demeures des quabbalistes, qui sont submergés des dégâts que les mêmes quabbalistes causent en multipliant les divines attributs qu'ils sont inventés par eux mêmes et ils ne se sont pas abstenues, dans leur folie, à l'attribution de matérialité, changement et multiplicité à notre Seigneur béni soit il. Ils [les quabbalistes] avancent dans l'obscurité (pénombre) en comprenant les intentions des fondateurs de la Doctrine, laquelle il me semble soit en accord avec la doctrine des platoniciennes qui ne manque pas de suavité. ».

On peut voir à partir de ce témoignage comment David Messer Leon développe les doctrines quabbalistiques dans le Magen David et comment Yehudah critique fortement les doctrines quabbalistiques chrétiennes. Dans l'épître de Yehudah il est clair que la référence aux enseignements de Platon sont liées à la pensée quabbalistique chrétienne et donc à Jean Pic de la Mirandole. Mais c'est David toujours dans le Magen David qui introduit le personnage de Platon lié aux doctrines

quabbalistiques. David appelle Platon sur le feuille 5 v. *Aplaton ha-Elohi, le divin Platon*: הנה נראה א"כ מעלת האיש הזה ולא לחנם נקרא אלהי ³ (parce que David soutient que: quiconque étudie le livres de Platon verra que les divins mystères et les enseignements [de Platon] sont les mêmes que les enseignements de la Qabbalah.). (ms. Fol. 5.)

David Messer Leon considère Platon (428-348) comme contemporain du prophète Geremie (650-586). Selon Moshe Idel, dans *Kabbala and ancient philosophy*, cette tradition fait partie de l'héritage chrétien: en effet certains chrétiens qui s'opposent fortement au néoplatonisme, car pensant qu' il aurait eu une mauvaise influence sur la religion chrétienne, remontent la sagesse de Platon à la sagesse juive pour montrer que le néoplatonisme s'éloigne de la vrai religion. Lisons le passage du Magen David sur Platon: « Selon ce débat est clair que Platon a vécu au même temps du prophète Geremie et donc, étant donné que Platon a étudié chez un homme qui s'appelle Geremie, on peut déduire que cet homme là est le prophète Geremie. J'ai tirée cette conclusion de Averroes, brillant philosophe, lequel a mentionné les sages d'Israel à la fin de son traité *Tahafut al-Tahafut, l'Incohérence de l'incohérence* [...] ».

En lisant cet extrait on peut aussi comprendre comment David Messer Leon travaille sur les sources, probablement David se referre directement à *l'Incohérence des philosophes* de al-Ghazali dans lequel on peut lire que Platon est appelé le Divin dans la première introduction à l'ouvrage: « Aristote qui a refusé tous les préprocesseurs et aussi son maitre, qui est appelé par tous le philosophes le divin Platon.[etc]. ».

Le passage du Magen David de David continue comme cela : « Averroes dit que Platon a rejoint un des sages d'Israel et avec lui il à étudié la théologie. ». (hochmat elohut ms. Fol. 5 v. 3) David paraît connaitre les « doctrines secrètes » de Platon et le philosophe l'assimile aux penseurs quabbalistes; selon la date d'une épître à David de Tivole on sait que David était à Florence en 1493 donc il est sur que David a connu directement les ouvrages de Platon traduit par l'Accademie de Ficin.

On peut voir que un autre auteur, presque contemporain à David, cite la même traduction sur Platon et le rapport avec les quabbalistes: il s'agit de Abraham Yagel (1553-1623) qui dans son ouvrage le *Mazref le chochma* parle de Platon en disant : « Il est clair surtout à qui a lu ce qui est écrit dans la philosophie et les principes de Democrite, et surtout de Platon, maitre d'Aristote, qui [Platon] a beaucoup des points

³ Magen David fol 5 v.

donc dans mon projet de recherche il serait plus qu'intéressant d'étudier ces passages.

De ce fait je voudrais terminer mon exopese en disant que même si le Magen David, comme je l'ai mentionné précédemment manque d'originalité il a jouit d'une remarquable diffusion dans l'Empire Ottoman et en Israël, en effet Moshe Cordovero dans son ouvrage le Pardes Rimonim cite des passages du Magen David.

Capitolo I

Vita di David ben Yehudah Messer Leon.

– *Cenni biografici.*

Assemblare i passaggi, anche i più significativi, della vita di David ben Yehudah Messer Leon⁴ risulta essere un lavoro molto complesso e niente affatto facile poiché le uniche informazioni sul filosofo e rabbino italiano ci arrivano attraverso gli scarsi riferimenti che lo stesso filosofo ha rilegato ai manoscritti arrivati fino a noi.

La condizione degli ebrei in Italia, a partire dalla seconda metà del Quattrocento, diventa particolarmente difficile a causa delle drammatiche ondate persecutorie a cui

4 David ben Yehudah Messer Leon è figlio del ben più noto rabbino, studioso ed erudito Yehudah ben Yechiel-Rofe, conosciuto anche in latino, leggendo i documenti Carpi 285 e 287 conservati negli archivi di Padova e Mantova, come: "... Leonem hebreum qm Vitalis de Monticulo..."; "...Leoni hebreo filio qm Vitalis de Monticulo..."; "... Leo filius quondam Magistri Vitalis de Monticulo..."; "...Leoni hebrei...filii quondam Vitali [sic] de Monticulo..". Nella volgarizzazione latina infatti il nome ebraico Yehudah viene tradotto con Leone, proprio perché il Leone è il simbolo della tribù di Yehudah, uno dei dieci figli di Giacobbe dunque una delle dieci famiglie d'Israele. Attraverso questo documento possiamo anche osservare come altri nomi ebrei vengono volgarizzati, in questi testi compare infatti anche il nome Vitale ovvero Yechiel, in assonanza con la parola ebraica **חַיִּים**, Hayyim (Hayym) che possiamo tradurre in italiano con il termine vita. (Per approfondire questo aspetto sui nomi ebraici in latino, in volgare e in italiano cfr. Umberto Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Leo S.Olschki, Firenze, 1965, pp. 231-244 in particolare per gli esempi forniti pag. 237 «*Jehiel*:(=Dio vive, o viva, o vivrà) è correlativo al nome italiano Vitale, col quale presenta una certa analogia di significato; *Jehudah* ha per parallelo il nome italiano, *Leone*, in conseguenza del passo biblico (Gen. 49,9) : "Giovane *leone* è Jehuda"»). Il titolo di Messere cui Yehudah ben Yechiel ha-Rofe venne investito a partire dalla seconda metà del 1452 gli venne attribuito direttamente dall'Imperatore Federico III d'Asburgo (Federico si reca certamente in Italia nel 1452 anno in cui viene incoronato imperatore da Papa Nicola V; Federico si trova a Pordenone il 2 Gennaio del 1453- cfr. L. Pastor von Freiherr, *The History of the Popes from the Close of the Middle Age*, vol. II, Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1969- e ritornerà nella stessa cittadina il 3 Giugno 1452 – cfr. A. Benedetti, *Storia di Pordenone*, Edizione de il Noncello, Pordenone, 1964- un secondo viaggio in Italia dell'Imperatore ebbe luogo tra il 1468-1469 ma sappiamo che Yehudah aveva già ricevuto la carica attorno al 1452) riconoscendo l'alto valore di Yehudah (apprendiamo infatti la notizia attraverso un'epistola a Rabbi Beniamino di Montalcino datata 6 Aprile 1455 in cui si fa riferimento al cambiamento di *status* di Yehudah al quale fu conferito "direttamente o indirettamente" il titolo di Messere).

furono sottoposte alcune delle comunità ebraiche sul territorio italiano, come emerge dalle ricerche di Bonfil⁵ per quel che concerne le comunità ebraiche del Sud Italia.

A seguito di queste persecuzioni molti tra i più grandi filosofi e pensatori ebrei del Rinascimento sono costretti a fuggire alla volta dell'Oriente. Anche David Messer Leon decide di partire, nel 1496, alla volta dell'Impero Ottomano anche se a causa della *yeshiva* itinerante di Yehudah, suo padre, già durante la giovinezza e l'adolescenza, David aveva condotto una vita "nomade", fatta di spostamenti e viaggi dettati, appunto, dalle esigenze paterne.

Il primo articolo che approfondisce il pensiero di David Messer Leon, *Notes sur David Messer Leon*⁶, appare nel 1892; ne è autore lo studioso Salomon Schechter che, in questo scritto, esaminerà principalmente le pagine introduttive al *Kevod Hachamim* (*L'Onore dei Sapianti*) e alcuni passaggi del *Magen David* (*Lo Scudo di David*), senza curare, però, gli aspetti biografici della vita del filosofo, che pure sono necessari per collocarlo storicamente e comprendere a fondo gli intrecci tra le dottrine filosofiche e le tendenze esoterico/cabaliste da lui sostenute e la cultura a lui contemporanea.

Sarà Hava Tirosh-Rothschild, nel suo articolo *Sefirot as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon*⁷, a darci i primi cenni sulle tappe fondamentali della vita di David Messer Leon, collocandone la nascita e la morte tra il 1460 e il 1535. Hava Tirosh-Rothschild rivedrà queste date nell'opera monografica su David Messer Leon *Between Worlds: the Life and Thoughts of Rabbi David ben Judah Messer Leon*⁸. In seguito agli studi di Daniel Carpi sulla vita e le opere di Yehudah Messer Leon⁹, all'approfondimento dello studio di Shlomo Rosanes sulla storia degli ebrei in Turchia¹⁰ e, grazie alle ricerche di Bonfil su Yehudah (a cui si rifà la ricostruzione di Hava Tirosh-Rothschild nella monografia su David Messer Leon), la data di nascita di David viene posposta dal 1460 al 1471.

5 Cfr. R. Bonfil, *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Liguori, Napoli, 1996; *Gli Ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Sansoni, Firenze, 1991.

6 S. Schechter, *Notes sur David Messer Leon*, in *Revue des Etudes Juives*, n. 23, 1892, pp. 118-138.

7 H. Tirosh-Rothschild, *Sefirot as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon*, in *AJS Review*, vol. 7, 1982, pp. 409-425.

8 H. Tirosh-Rothschild (Rothschild), *Between Worlds: the Life and Thoughts of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, State University of New York Press, New York, 1991; cfr. Capitolo 2, *Educating an Italian Jewish Gentleman: «Most scholars fix R. David's date of birth at about 10 December 1471 [...]»*, pag. 34.

9 D. Carpi, ר' יהודה מסייר ליון ופעולתו כרופא, *Rabbi Yehudah Messer Leon and his Activity as Physician*, in Micheal I, (Publications of Diaspora Research Institute, Tel Aviv University), vol. I, 1972, pp. 277-301; ristampa e revisione in *Koroth* 6, n. 7-8, 1974, pp. 277-301. Un'altra versione dell'articolo di Carpi, riveduta e riadattata appare in *Studi sull'ebraismo italiano: in memoria di Cecil Roth*, Barrulli, Roma, 1974, pp. 39-62 con il titolo *Notes on the Life of Judah Messer Leon*.

10 S. A. Rosanes, *History of the Jews in Turkey*, vol. I, Devir, Tel Aviv, [1930-1938].

Pur ritenendo attendibile la datazione di Carpi e Rosanes sulla nascita di David Messer Leon, nel mio lavoro, mi baserò anche sullo studio di Yichzhaq Rabinowitz¹¹ nell'introduzione¹² al *Nofet Zufim, The Book of the Honeycomb's Flow (Il libro del succo dei favi)*.

L'unica notizia certa sulla nascita di David Messer Leon è l'indicazione della città in cui l'autore ha visto i natali, ovvero Venezia, come dirà lui stesso nel fol.1 verso del *Magen David*:

מויניציאה קריה עליזה עיר מולדתי¹³

«Vengo da Venezia, vivace città, la città della mia nascita [...]».

Dunque se possiamo affermare con sicurezza che Venezia è il luogo di nascita di David, non con altrettanta certezza possiamo conoscere l'anno esatto della sua nascita, poichè secondo alcuni atti notarili e documenti dell'epoca la presenza di Yehudah a Venezia è da collocare nell'arco di tempo che va dal 1470 al 1471.

Yehudah Messer Leon, in quegli anni, era arrivato a Venezia dopo aver trascorso un breve periodo ad Ancona e successivamente a Padova (Carpi 56 ff. documento che attesta la residenza a Padova il 27 Febbraio 1470), città che abbandonò proprio attorno al 1470-1471. A conferma di ciò possiamo consultare il documento Padovano numero 6 (Carpi, 301 [Carpi, 62]) nel quale viene riportato che Yehudah Messer Leon si sarebbe spostato da Padova a Venezia l'11 Ottobre 1470, insieme alla sua seconda moglie Stella, madre di David e sorella di Beniamino ben Yoav da Fano.

Uno degli ultimi atti notarili che identificherebbero Yehudah a Padova risalirebbe al 21 Maggio 1470, documento in cui Yehudah dona 135 ducati d'oro a Bonaventura figlio di Aleuccio da Padova come dote per il matrimonio di sua sorella Belladonna (documento Padovano 3 Carpi, 299 [Carpi 60]). Abbiamo un'ulteriore conferma del trasferimento da Padova a Venezia da un altro documento citato da Rabinowitz nell'introduzione al *Nofet Zufim*, in cui Rabinowitz riporta la notizia di una dissertazione affrontata da un giovane di Colonia presso la *yeshiva* di Yehudah tre giorni dopo la nascita di David (informazione presente anche in Steinschneider,

11 Yehudah Yechiel ha-Rofè (Yehudah Messer Leon), *The Book of the Honeycomb's Flow, Sefer Nofet Zufim*, a critical edition and translation by I. Rabinowitz, Cornell University Press, Ithaca and London, 1983.

12 Cfr. I. Rabinowitz, op. cit., *Introduction*, note pp. XVII-XXV.

13 David ben Yehudah Messer Leon, *Magen David*, fol. 1 r., Ms. Montefiore 290.

Gesammelte Schriften [Berlin 1925] 219, n 10 e Ms Paris 621 dove appare in nota: " Jehudah ben Moses aus Cologna in der Schule (*yeshiva*) des Jehudah ben Jehiel ha-Rofe am 1 Tevet 232" lo stesso Steinschneider legge e corregge l'anno 5232 con "5272"), confermando così il 10 Dicembre 1471¹⁴ come data ufficiale della nascita di David.

Per trovare un riscontro certo sul giorno di nascita di David è però necessario consultare un'altra fonte, ovvero il *Kevod Hachamim*¹⁵ (*L'Onore dei Sapienti*), nel quale lo stesso David rivela di aver ricevuto l'ordinazione al rabinato il giorno del 18esimo compleanno durante il giorno di Shabbat di *Hanukkah*. Secondo la ricostruzione di Daniel Carpi¹⁶, lo Shabbath di *Hanukkah* dovrebbe essere datato il 21 Novembre 1489. Shlomo Rosanes confronterà un altro passaggio del *Kevod Hachamim* in cui dimostra che se nel 5272 (1511-1512) David aveva effettivamente compiuto 40 anni (come lo stesso autore afferma) la data della sua nascita deve essere posticipata, uno slittamento minimo dal 21 Novembre 1489 al giovedì 27 di Kislev 5232, ovvero il 10 Dicembre 1471 (questa data è stata calcolata da Rosanes attingendo dalla tavola delle corrispondenze di Eduard Mahler, *Handbuch der judischen Chronologie*¹⁷).

Possiamo dunque, comparati tutti i documenti che abbiamo a disposizione, affermare che David nasce a Venezia nel 1471 ma non trascorrerà molto tempo in questa cittadina. Come attestano due documenti, Yehudah Messer Leon e il piccolo David tra il 1473 e il 1475 si trovano, plausibilmente, nella città di Mantova. A tal proposito esistono due documenti che attestano il soggiorno di Yehudah a Mantova.

Il primo è un atto notarile in cui Yehudah lascia in custodia 170 ducati ai fratelli Norsa, successivamente ritirati. Il secondo documento, riportato dallo studioso Colorni, "Note" 173, Abraham Farrisol, presso i fratelli Norsa, riproduce una copia del *Super-Commentario alle Isagoge, alle Categorie e al De Interpretatione* di Aristotele

14 Vorrei fare qui una breve digressione sul calendario ebraico, il mese di Kislev corrisponde, dunque, ai mesi di Novembre e di Dicembre del calendario gregoriano (di conseguenza Tevet corrisponderà ai mesi di Dicembre-Gennaio). Kislev per le festività ebraiche è un mese molto importante proprio perché è in questo periodo che ricorre la festività di Hannukkah (25 Kislev- Tevet). Il calendario ebraico è un calendario metonico – ovvero una partizione in cui 12 anni sono composti da 12 mesi lunari e 7 anni sono divisi in 13 mesi lunari ($12 \times 12 + 7 \times 13 = 235$). Gli anni di 13 mesi sono detti embolismici e sono il 3°, il 6°, l'8°, il 14°, il 17° ed il 19° anno del ciclo. I mesi lunari hanno 29 o 30 giorni anche se un mese lunare dura all'incirca 29 giorni, 12 ore, 44 minuti e 3 secondi. La durata dei mesi può mutare di anno in anno infatti come si evince dalle ricerche degli studiosi per il calcolo della data di nascita di David nell'anno 1471 il mese di Kislev è chaser ovvero è più corto dunque in quell'anno Kislev aveva 29 giorni e non 30.

15 D. Messer Leon, *Kevod hachamim*, a cura di S. Bernfeld, Meqizey Nirdamim, Berlino, 1899.

16 D. Carpi, op. cit.

17 E. Mahler, *Handbuch der judischen Chronologie*, Gustav Fock, Leipzig, 1916.

in data 15 Gennaio 1472, confermando la presenza della *yeshiva* a Mantova. Freimann in un suo saggio *Jewish Scribes in Medieval Italy*¹⁸ afferma che nel 5313, quaranta anni dopo, Samuel ben Samuel da Modena termina di copiare il manoscritto della "*Grammatica*" di Yehudah Messer Leon, indicando che lo stesso autore si trovava a Mantova durante la stesura del manoscritto originale.

Dopo Mantova è lo stesso David che, in un'epistola indirizzata a David ben Yoav da Tivoli -datata 24 Omer 5244 ovvero 4/5 Maggio 1484¹⁹- afferma di aver trascorso la sua infanzia a Bologna. Malgrado la pagina della lettera sia fortemente corrotta è possibile leggere :

A Bologna io allora ero presso di lui (intendendo sui padre Yehudah Messer Leon) come un allievo (cit. Proverbi 8:30) per quanto concerne la conoscenza della disciplina della saggezza (Proverbi 1:3) noi faremo offerte al lavoro del Cielo (Geremia 44:17; David modificherà il testo originale del profeta Geremia: "bruceremo incenso alla Regina del cielo" e sostituirà, con un sottile gioco di parole, il termine *malkat* ovvero *regina* con la parola *melekheth* ovvero *lavoro*) alla rivelazione e alla testimonianza (Isaia 8:20).

Troviamo ulteriormente conferma della presenza di David Messer Leon a Bologna dallo studio di Umberto Cassuto su *La famiglia di David da Tivoli*²⁰ :

David da Tivoli era ben degno di divenire genero di Jechiel da Pisa, del banchiere che consacrava gran parte della sua attività agli studi, e che dette ai suoi figli, come si esprime il Kaufmann²¹ una educazione più da scienziati che da uomini d'affari. Anche David da Tivoli non venne da suo padre avvicinato semplicemente al commercio ma ricevette un'istruzione d'assai superiore alla comune. Già a Bologna, dove forse ebbe i suoi natali,

18 A. Freimann, *Jewish Scribes in Mediavel Italy*, in Alexander Marx, *Jubilee volume on the occasion of his seventieth birthday*, Saul Lieberman, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1950.

19 Lettere (*Iggerot*), Ms. Medicea-Laurenziana Plut. 88/12, Firenze, fol. 2 r.

20 U. Cassuto, *La famiglia di David da Tivoli*, in "Il Corriere Israelitico" rivista mensile per la Storia, lo Spirito e il Progresso del Giudaismo, Anno XLV, n. 8, Trieste 31 Dicembre 1906 e Anno XLV, n. 9, Trieste 31 Gennaio 1907.

21 D. Kaufmann, *Notes sur l'histoire de la famille da Pisa*, in *Revue des Etudes Juives*, n. 26, 1893, p. 83.

e dove certo trascorse la sua prima gioventù, ebbe a maestro uno dei più illustri e dei più celebri dotti ebrei del tempo: Jehuda Messer Leon. Con la famiglia del suo maestro egli visse in cordiale intimità e strinse con il già nominato figlio di lui, David, una profonda amicizia, che si mantenne inalterata e costante anche quando per le vicende della sua vita i due compagni di gioventù dovettero separarsi²².

Nel suo studio sulla famiglia di David da Tivoli, Cassuto conferma dunque la presenza di David e della *yeshiva* di Yehudah a Bologna ma anche la stretta relazione d'amicizia tra i due. Un'ulteriore conferma della presenza di Yehudah nel capoluogo emiliano è riportata nell'epistola che David invia all'amico, in cui oltre alla citazione sopra riportata dello studio nella *yeshiva*, David afferma che suo padre avrebbe scritto il *Super-commentario agli Analitici Posteriori* durante il soggiorno a Bologna.

Successivamente al 1475 (ovvero dopo aver lasciato la città di Mantova) le attività di Yehudah Messer Leon, e di conseguenza quelle del giovane David, ci sono completamente sconosciute. Ritroviamo però Yehudah Messer Leon a Napoli, nel 1480, alla corte di Ferdinando d'Aragona²³ (1424-1494) dove con molta probabilità

22 U. Cassuto, *La famiglia di David da Tivoli*, op. cit. pag. 261.

23 Ferdinando D'Aragona conosciuto anche come Ferrante I, figlio di Alfonso V d'Aragona nel 1458 ereditò dal padre il Regno di Napoli, mentre a Giovanni, fratello di Alfonso V, vennero assegnati i domini iberici, la Sardegna e la Sicilia. Ferrante fu dunque incoronato re di Napoli il 4 febbraio 1459 nella cattedrale di Barletta, durante il suo regno numerose sono state le lotte interne ed intestine tra la nobiltà del regno e la famiglia aragonese (la cosiddetta "congiura dei baroni"), da ricordare anche la sanguinosa battaglia di Otranto del 1480 in cui Maometto II e le truppe dell'Impero Ottomano occupano la cittadina pugliese (verrà riconquistata l'anno successivo dallo stesso Ferrante). Ma la lotta che culmina con l'occupazione francese del 1495 è quella che vede in causa la famiglia reale spagnola ovvero gli Aragonesi e i d'Angiò legati alla corona francese. Giovanni d'Angiò infatti prima di Ferrante, nel 1435, fu nominato re di Napoli da Giovanna II di Napoli ma nel 1442 fu costretto ad abdicare perché gli Aragonesi si rimpossessano nuovamente dei territori del Regno di Napoli. Gli Angioini sconfissero a Sarno il 7 luglio del 1460 le truppe di Ferrante ma la battaglia decisiva che vede la sconfitta di Giovanni d'Angiò e della famiglia reale francese è quella di Troia in Puglia il 18 agosto 1462, che porterà alla fuga in Provenza lo stesso Giovanni d'Angiò. Nel 1486 Ferrante partecipa attivamente alla guerra per il ducato di Milano in appoggio agli Sforza (nel 1465 infatti il figlio Alfonso sposa Ippolita Maria Sforza) ma è proprio la famiglia milanese capitanata da Ludovico Sforza a fare pressione sull'invasione del Regno di Napoli da parte di Carlo VIII (imparentato a sua volta con la famiglia d'Angiò), che venne occupata il 22 febbraio 1495. La politica interna di Ferrante fu caratterizzata da riforme che miravano all'annientamento delle ultime "fortezze" feudali dell'epoca ma decisivo è il suo apporto alla cultura nella corte del regno di Napoli: « I gusti personali spiegano perché Ferrante incoraggiasse le traduzioni in volgare e il talento musicale, ma considerazioni politiche influenzavano parimenti il suo patrimonio culturale. La necessità che egli aveva di amministratori professionisti e di burocrati portò alla riapertura dello Studio napoletano, il beneficiario istituzionale più importante dei suoi investimenti culturali. [...] Nel 1478 Ferrante rafforzò il suo controllo sull'istituto in due modi: affidò al suo confessore o cappellano la responsabilità di dirigere direttamente lo Studio, e prese ad esaminare e approvare personalmente all'inizio di ogni anno accademico la lista dei docenti e le materie che proponevano. » Ma la riforma più importante è di aver introdotto la stampa nel Regno: «Sisto Riessinger impiantò la prima stamperia nel Mezzogiorno nel 1470 circa, quando si trasferì dalla nativa Strasburgo a Napoli.

rimarrà sino all'arrivo di Carlo VIII e delle truppe francesi, nel 1495, anno in cui si può ipotizzare la partenza di David (e forse anche di Yehudah) alla volta dell'Impero Ottomano.

Tra il 1489 e il 1490 David ricevette a Napoli la *semikhah me-chaverut*, ovvero la qualifica di membro²⁴, e a seguito di ciò verrà inviato dal padre a Padova per approfondire *Halachah*²⁵ presso la *yeshiva* di Yehudah Minz, prestigioso maestro ashkenazita.

A Padova David ricevette anche la seconda ordinazione, ovvero la *semikhah me-rabbanut*, l'ordinazione di Rabbino che gli permette di poter insegnare *Halachah* a tutti gli effetti ad un gruppo di scolari, e ottenere altri privilegi come l'esenzione dal pagamento di alcune imposte o posti riservati in sinagoga e nelle *yeshivot*.

Può stupire che David sia divenuto "Rabbino" a soli 18 anni, quando in realtà l'età media in cui si riceve questa carica si aggira attorno ai 35-40 anni, ma è proprio David stesso a informarci della sua ordinazione nel *Kevod Hachamim*²⁶. In queste pagine David Messer Leon disquisisce con competenza sul valore della *semikhah me-rabbanut*, facendo numerosi riferimenti al Talmud e esaminando le differenze tra *semikhah me-haverut* e *semikhah me-rabbanut* :

Ecco bisogna dire (distinguere) tra rabbino (רב) e il nome d'onore (כבוד), anche se qualche volta gli studenti chiamano rabbino anche chi ha solo la qualifica di membro (השם מחביריו)²⁷

In un altro passaggio del *Kevod Hachamim* David ricorderà espressamente la sua esperienza presso Yehudah Mintz a Padova²⁸:

In quei primi giorni gli stampatori napoletani fiorirono grazie alla domanda di libri di testo, creata dallo Studio. Essi pubblicarono centinaia di opere di medicina, grammatica, letteratura, astrologia, teologia e filosofia [...]». Jerry H. Bentley, *Politica e cultura nella Napoli Rinascimentale*, Guida, Napoli, 1995.

24 Chi riceve l'ordinazione per la *semikhah me-chaverut* è dunque nominato *chaver*, membro, si trova rispetto ad un gruppo di scolari appartenenti ad una *yeshiva* ad un grado superiore ma non può ancora insegnare *Halachah*.

25 *Halachah* propriamente "Legge". Rabbi Judah Ha-Nasi, attorno al II sec. d.C., ha messo per primo per iscritto le tradizioni orali intorno alla Torah, organizzandole in una raccolta di norme pratiche e di precetti. *Halach* vuol dire proprio procedere per via, quindi andare incontro allo studio della Legge in modo che l'*halach* sia costitutiva per la formazione dell'individuo nella cultura ebraica.

26 *Kevod Hachamim*, op. cit. pp. 73-75.

27 Ivi p. 74.

28 Ivi p. 64.

Ed anche io stesso l'ho fatto ed ho preso la *semikhah* dal mio grande signore, il mio maestro rabbino Yehudah Mintz che possa riposare in pace [...] ²⁹

Per ricostruire le tappe della sua vita è fondamentale un altro passaggio, tratto dal *Magen David*, in cui afferma come all'età di 18 anni, uscito dalla casa paterna, aveva contratto matrimonio e soprattutto era "stato iniziato" allo studio della Qabbalah:

ותראה בחכמות ולא יזכו בה כי אם השרידים אשר ה' קורא כמוך היום ובחרתי להאריך בענינים האלה כי הם נפלאות תמים דעים אף כי אין הפה יכולה לדבר בהם מרוב דקותם ועמקם מ"מ לאיש כמוך ראוי לגלות מצפוני כל מעייניי כך וכל זה אי אפשר לדעתו כי אם בחכמות הקבלה שהיא אלהית ולמעלה מהחכמה האנושית ואנכי נתעסקתי בזאת החכמה שנים רבות וחזיתי בה ספרים נוראים וסתומים עם חיותי נער ורך בן י"ח שנה בשנת חופתי ובסתר למדתיה כי לא היה רוצה אדוני אבי יצ"ו שאעסוק בה לרכות שנותי אני לרוב חשקי בה כמו בשאר החכמות חמופתיות לא שלותי ולא שקטתי עד שנפקחו עיני מעט בסודותיה וברכת אדוני אבי ידו ז"ל ³⁰ עלי תבא ואפילו שרוב הפילוסופים והרופאים שאנחנו מתעסקים בחכמותיה בכל יום חרזיקו אותה אני לא כן אדמה כי החכמות כולם למי שיבין עקרם ויסודם עולות בקנה אחד בריאות וטובות ³¹

Ho iniziato questo studio (della Qabbalah) da molti anni, e oggi ho scelto di occuparmi di questi soggetti meravigliosi. Io ero un giovane ragazzo, avevo 18 anni di età, l'anno del mio matrimonio. Ho studiato queste discipline in segreto, perchè il mio maestro, mio padre, che Dio possa guardarlo e proteggerlo, non mi lasciava studiare per la mia giovane età. Comunque, da allora lo avevo molto desiderato. Io non mi sono riposato e non mi sono fermato fin quando i miei occhi restavano aperti a causa di questi misteri: e la benedizione di mio padre (che possa riposare in pace) [che Dio possa guardarlo e

²⁹ Ivi p. 64.

³⁰ Come suggerisce S. Schechter bisogna leggere questa abbreviazione come יצ"ו perchè molto presumibilmente Yehudah Messer Leon era ancora in vita durante la stesura del manoscritto, Schechter infatti ipotizza un accidentale errore di copiatura avvalorato dal fatto che nelle poche righe precedenti David aveva indicato il padre come ancora vivente.

³¹ *Magen David*, Ms. Montefiore 290, fol. 1 r.

proteggerlo], si posi su di me. Anche se molti filosofi e fisici, le cui scienze vengono studiate ogni giorno, rigettano questa disciplina, io non sono d'accordo con il loro punto di vista. Tutte le scienze, per coloro che comprendono i loro fondamenti e i loro principi, sono compatibili con un'altra .

Nel quarto capitolo di questa tesi approfondirò la questione dello studio della Qabbalah, in particolare mettendo a confronto l'opinione di David e quella di suo padre che, come vedremo, si opporrà fermamente a questa dottrina.

Come ipotizza Hava Tirosh-Rothschild nella sua monografia³², possiamo ritenere che, proprio durante il soggiorno a Padova, David Messer Leon abbia intrapreso gli studi qabbalistici. L'ipotesi della studiosa americana è che David Messer Leon avrebbe conosciuto le "controversie" concernenti la critica alla dottrina cabalistica grazie alle ferventi dispute con Elia del Medigo anche lui a Padova in quello stesso periodo prima della sua partenza definitiva per Creta.

Successivamente tra il 1492 e il 1493 sappiamo che David trascorse un breve periodo nella città di Firenze e nella vicina Lucca testimonianza di questo soggiorno risulta da un'epistola che David Messer Leon invia al suo carissimo amico David da Tivoli, che si trovava proprio a Lucca. Questa lettera compare anche nello studio di Umberto Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* uno degli studi più documentati sulla presenza degli ebrei nel Granducato di Toscana e soprattutto il loro fervore intellettuale³³.

Dopo il breve soggiorno a Firenze ritroviamo David Messer Leon a Napoli nel 1492, sotto il Regno di Ferrante I, la sua presenza è attestata da una firma di *haskamah*³⁴ che appare nel codice giuridico il *Sefer ha-Agur*³⁵ di Jacob Landau³⁶ scritto nel 1480 e

32 H. Tirosh-Rothschild, *Between worlds...* op. cit. pp. 41-42

33 Cfr. U. Cassuto, *Gli ebrei ...*, op. cit., Documento VII pag.

34 Con il termine *haskamah* si intende l'approvazione rabbinica per la pubblicazione di un libro è l'equivalente del *nihil obstat quominus imprimatur* (nessun impedimento al fatto di essere stampato) della Chiesa Cattolica.

35 Opera halachica citata anche da Josef Caro nello *Shulchan Aruch*. Per illustrarne il contenuto possiamo dunque leggere la formula di approvazione di Yehudah Messer Leon che illustra e sintetizza il *Sefer ha-Agur*: « Ho esaminato il lavoro che mi è stato presentato da Rabbi Jacob Landau, che ha scritto, con il titolo di *Agur*, una raccolta di leggi che riguardano i riti quotidiani e delle festività e tutto ciò che è consentito o proibito a riguardo, insieme a tutte le questioni che ad essa sono relate. È un lavoro scritto con "parole piacevoli" concernente gli usi, le osservanze e le decisioni di studiosi esperti. Ho quindi apposto la mia firma su questi "succhi di favo", queste parole di bellezza. David ben Yehudah chiamato Messer Leon ».

36 Jacob Landau è rabbino nato in Germania secondo fonti certe sappiamo che nel 1480 si trova nella città di Pavia per poi spostarsi a Napoli nel 1487 sino alla sua morte 1493. Il nome di Landau è associato ad una delle prime *haskamot* che sono state fatte in Italia (con la firma di sette Rabbini: David Messer Leon, Yehudah Messer Leon, Jacob ben David Provenzali, Sion ben Raphael, Yitzhaq

pubblicato a Napoli nel 1492. Questa testimonianza ci conferma come l'autorità rabbinica di David, seppur così giovane, viene riconosciuta a tutti gli effetti dalla comunità.

David Messer Leon si tratterrà nella città partenopea fino al 1495 circa (abbiamo infatti notizie che la *yeshiva* di Yehudah Messer Leon sarà attiva a Napoli sino al 1495), anno dell'entrata delle truppe di Carlo VIII nel Regno di Napoli.

David e Yehudah³⁷, come molti altri ebrei, saranno costretti a lasciare l'Italia per l'Oriente poichè la corona francese esercitò una dura persecuzione nei confronti delle comunità³⁸.

Fu probabilmente tra il 1495 e il 1497 che David intraprenderà il suo viaggio verso l'Impero Ottomano; non possiamo datare tutti i suoi spostamenti ma certo possiamo ricostruire, proprio attraverso le sue parole, il peregrinare nei territori dell'Impero Ottomano³⁹. David arriva a Costantinopoli attorno al 1497 e già nel 1498 lascerà la moderna Istanbul per alla volta di Salonicco (come è infatti indicato nel *Kevod*

ben Samuel Hayym, Solomon Hayym ben Raphael ha-Kohen e Nethanel ben Levi di Gerusalemme).

37 Ci sono due versioni discordanti sulla morte di Yehudah Messer Leon: cfr. Rabinowitz il quale ipotizza che Yehudah sia morto a Monastir (l'attuale Bitola in Macedonia) nel 1499 in un suo saggio *A rectification of the date of Judah Messer Leon's Death* apparso in C. Berlin, *Studies in Jewish Bibliography History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, KTAV Publ. House, New York, 1971 in cui in base ad alcuni documenti – non meglio identificati- la morte di Yehudah Messer Leon deve collocarsi tra il 1497 e gli inizi di Settembre del 1499 ; Hava Tirosh-Rothschild invece sostiene che Yehudah non lascerà mai il regno di Napoli ma morirà in quella stessa città nel 1497 criticando in nota la posizioni di Rabinowitz considerando le congetture dello studioso senza alcun riscontro.

38 La politica francese nei confronti degli ebrei a partire dalla fine del quattordicesimo secolo è sempre stata piuttosto “ambigua”. Possiamo infatti ricordare gli episodi salienti che hanno caratterizzato la politica francese nei confronti del popolo d'Israele: Carlo VI, il Pazzo, decreta l'espulsione degli ebrei alla fine del 1394 abrogando dunque l'autorizzazione di soggiorno nei territori francesi; nel 1447 Luigi, il futuro re Luigi XI, il Prudente (1461-1483), occuperà i territori del Delfinato (antica provincia francese che comprende i territori dell'Isère, della Droma – l'attuale dipartimento del Rhone-Alpes- e Hautes Alpes) proseguirà la linea politica del suo predecessore ma nel 1453 cancellerà il decreto di Carlo VI e accorderà anche numerosi privilegi agli ebrei; nel 1481 scoppiano alcune sommosse anti-giudaiche in Provenza (regione che vessa particolari difficoltà politiche solo nel 1482, infatti, l'Etats D'Aix riconosce il Re Luigi XI conte della Provenza)ed è proprio nel 1482 che il re Luigi XI riconosce privilegi regi anche agli ebrei della Provenza; Carlo VIII (1483-1498) prosegue la politica di Luigi XI confermando la sua protezione per gli ebrei che vivevano nel territorio della Provenza ma dopo l'espulsione degli ebrei dalla Spagna e dal Portogallo e in seguito alle sommosse scoppiate in alcune cittadine della Provenza contro gli ebrei obbliga gli stessi a scegliere tra il battesimo forzato o l'esilio, soltanto in 23 Maggio del 1500 il successore di Carlo VIII, Luigi XII, abrogherà l'ordine del suo predecessore anche se a partire dal 1501 nuovamente gli ebrei vengono espulsi dalla Provenza. Abbiamo infatti numerose testimonianze delle espulsioni degli ebrei dalla Francia a partire dal 1394, molte famiglie infatti si spostano dal Regno di Francia in alcune regioni dell'Italia (soprattutto settentrionale) Joseph Hakohen nella sua opera *Emek ha-bacha, La valle delle Lacrime* (El valle el Llanto: crònica ebraica del siglo XVI, Riopoedras Editiones, Barcellona, 1989) afferma: «Dopo la partenza dalla Francia, gli Ebrei vivono serenamente in Savoia, dove però furono perseguitati con molta forza. Furono espulsi nell'anno 5221, ovvero il 1461, e andarono a vivere nelle terre della Lombardia e della Romagna dove ancora vivono in questi giorni. ».

39 Approfondirò il suo viaggio nell'Impero Ottomano nell'ultima parte di questo primo capitolo.

Hachamim), per poi spostarsi nell'antica Tessalonica nel 1504⁴⁰ dove resterà sino al 1512 (secondo gli studi di S. Schechter o, secondo Hava Tirosh-Rothschild, 1510)⁴¹. Successivamente David verrà chiamato nella città di אבילונה, ovvero Valona, per esercitare la professione di Rabbino e medico nella comunità della capitale dell'Albania. Con molta probabilità nel periodo che intercorre tra la sua presenza a Salonicco e Valona, David trascorrerà un breve periodo anche nella cittadina di Corfù, come lui stesso testimonia nel *Kevod Hachamim* ⁴².

David muore attorno al 1535 nella città di Valona.

Sono proprio queste tappe che ci forniscono informazioni chiave per ripercorrere le tappe essenziali della vita di David Messer Leon, offrendoci allo stesso tempo una testimonianza della vita all'interno delle comunità ebraiche dopo l'espulsione dalla Spagna e dal portogallo del 1492.

Al contrario di molti altri filosofi e pensatori a lui contemporanei, non siamo a conoscenza di molti particolari della vita privata di David Messer Leon; abbiamo notizia dal *Magen David* ⁴³ del suo matrimonio all'età di 18 anni, ma non però conosciamo il nome della sposa, né abbiamo risultanze ufficiali del contratto matrimoniale stipulato così come non sappiamo se abbia avuto figli al contrario del padre di cui possediamo documenti che attestano i suoi due matrimoni.

1.2 Le opere di David Messer Leon

In questa breve sezione vorrei cercare di ricostruire la cronologia delle opere di David Messer Leon. Consultando il catalogo della *Jewish National & University Library* con il nome di David ben Yehudah Messer Leon occorrono 15 titoli di manoscritti e 3 testi a stampa. Scorrendo i manoscritti che a noi sono giunti possiamo intuire che sono numerose le opere che sono andate perdute e che conosciamo grazie ai riferimenti che l'autore stesso ci fornisce: partendo dunque dalle stesse parole di David sono almeno otto le opere che possiamo attribuire al nostro autore.

40 Cfr. *Kevod Hachamim*

41 Cfr. S. Schechter *Notes sur David Messer Leon* , op. cit. pag. 128; cfr. Hava Tirosh-Rothschild *Between Worlds...*, op. cit. pag. 55 capitolo 3 *Italian Exile in the Ottoman Empire*.

42 *Kevod hachamim* , op. cit., pag. 18

43 *Magen David*, Ms. Montefiore 290, fol. 1r

In questa sezione cercherò di elencare, in ordine cronologico, tutte le opere di David Messer Leon che ci sono pervenute cercando di illustrarne brevemente il contenuto.

L'opera manoscritta che sicuramente può essere datata come una delle prime di David è lo פרוש על אשת חיל (משלי לא) *Shevach ha-Nashim, Lode delle Donne* di cui possediamo due manoscritti⁴⁴. In realtà l'opera, supponendo che possa essere la prima in ordine cronologico, potrebbe essere stata composta durante il suo secondo soggiorno nella città di Napoli (quindi attorno al 1492-1495) oppure essere stata scritta durante la breve permanenza dell'autore a Costantinopoli attorno al 1496. Questo manoscritto è stato scoperto da Adolph Neubauer⁴⁵ attorno alla fine del XIXesimo secolo, ma l'illustre studioso attribuisce quest'opera al padre di David, Yehudah Messer Leon. Solamente agli inizi del Novecento grazie agli studi di Steinschneider lo *Shevach ha-Nashim* sarà riconosciuto come opera originale di David Messer Leon. Questo testo scritto in rime e versi nasce come risposta polemica al poema di Abraham Sarteano il *Sone ha-Nashim (Il misogino)* un pamphlet che traccia la figura della donna con toni denigratori, satirici e, appunto, misogini⁴⁶. David dedica lo *Shevach ha-Nashim* alla sua benefattrice proprio perché nel testo ricorre la formula “mia patrona”, *sarati* in ebraico; probabilmente la donna a cui David allude è Laura moglie di Samuel, figlio di Yechiel da Pisa⁴⁷. Tutta la seconda parte del componimento poetico è dedicata al commento biblico dei versetti di *Proverbi* 31 conosciuto anche come *l'Elogio della donna virtuosa*.

Il secondo manoscritto che con molta probabilità risale al periodo della giovinezza di David è catalogato con il nome di פרוש כתובים לדוד מסר לאון איכה *Perush Ketuvim le-David Messer Leon Eichah* ovvero il *Commento alle Lamentazioni di David*

44 *Shevach ha-Nashim*, Ms. 2651 Biblioteca Palatina, Parma; Ms. Guenzburg 782, Russian State Library, Mosca.

45 A. Neubauer, *Petrarque à Avignon*, in REJ, n. 10, 1885, pp. 94-97.

46 Cfr. *Women in European history*, Gisela Book, Oxford, 2002, pag. 4: « Abraham Sarteano composed fifty tercets called *The Misoginist*, and Jacob Fano wrote *Defender of Men* [...]. Elijah ish Genazzano [Elia da Genazzano] supported Abraham Sarteano. Both were challenged by the praise of women (*Shevach ha-Nashim*) written by the pious and learned rabbi and cabbalist David Messer Leon. A Jewish woman named Sarah was so taken the piece that she requested Messer Leon to write a larger work on the theme. He responded with a commentary to the final chapter of Proverbs, praising the deeds and virtues of women based on the Talmud, Midrashim, and ancient Roman and more recent Italian literature, such as Dante ».

47 Yechiel da Pisa muore nel 1490, il suo successore che ricoprirà il ruolo di *paterfamilias* a seguito della sua scomparsa sarà il suo primogenito YYitzhaq.

*Messer Leon*⁴⁸, questo manoscritto è una testimonianza di come l'autore si sia dedicato allo studio e all'interpretazione dei Testi Sacri. David, comunque, in tutte le sue opere dimostrerà una piena dimistichezza nel commento alla Bibbia, al Talmud e ai *Tosefot*⁴⁹. Quanto al già citato מגן דוד , *Magen David*, lo *Scudo di David* purtroppo siamo in possesso solo della copia in microfilm⁵⁰ del manoscritto poiché l'originale, che apparteneva alla collezione Montefiore del Judith College di Londra, è stato venduto a un privato e attualmente non è rintracciabile. Il *Magen David* viene studiato per la prima volta da Schechter⁵¹; seguendo le indicazioni di Schechter *Notes sur David Messer Leon* il manoscritto *Magen David* riporterebbe una doppia collocazione : oltre al numero con cui è attualmente catalogato Ms. Montefiore 290, appare inspiegabilmente un'altra dicitura Ms. Montefiore 465 che non corrisponderebbe ad alcuna opera manoscritta di David.

Il *Magen David* è un'opera che potremmo collocare tra “filosofia” e “cabala” con molti riferimenti alla filosofia e ai più grandi interpreti e commentatori come Aristotele, Platone, Maimonide, Avraham Ibn Ezra, Ibn Rushd, Ibn Sina e molti altri autori della tradizione classica, di quella ebraica e araba. L'intento di David, come lui stesso rivela nel primo foglio del manoscritto è di rivelare e descrivere i Nomi di Dio. Questo manoscritto venne attribuito erroneamente a David ibn Zimra⁵², maestro di Yitzhaq Luria in Egitto, e solamente dopo lo studio di Gershom Scholem⁵³ il *Magen David* è stato giustamente attribuito a David Messer Leon. In quest'opera l'autore dimostra di avere una grande conoscenza del pensiero ebraico e della letteratura talmudica e cabalistica. Abbiamo una testimonianza dell'autore che ci fa presumere che il *Magen David* sia stato scritto alla fine del Cinquecento perchè lo stesso David nell'*Ein ha-gore* (1508) ricorda di aver composto un'opera dal titolo *Magen David*⁵⁴. Possiamo difficilmente datare l'opera poiché riscontriamo anche un'altra difficoltà: nell'introduzione David parla di suo padre una volta come fosse ancora in vita - צ"ו -

48 פרוש כתובים איכה Ms. heb. 676, Biblioteque National, Paris.

49 Commenti medioevali al Talmud.

50 *Magen David*, Ms. Montefiore 290, Bodleian Library, Oxford.

51 S. Schechter, *Notes sur David Messer Leon*, op.cit.

52 Conosciuto anche con l'acronimo di RaDBaZ, nasce in Spagna nel 1479 e muore nella città di Safed nel 1589 (o nel 1573 all'età di 94 anni). Dopo l'espulsione dalla Spagna del 1492 si reca a Fes in Marocco, nel 1517 si trasferisce in Egitto nella città del Cairo, diventerà Rabbino Capo della comunità e fonderà un'autorevole *yeshiva*, tra i suoi studenti ricordiamo Yitzhaq Luria e Bezalel Ashkenazi. Tra le sue opere ritroviamo in effetti un *Magen David*, Schucht, Amsterdam, 1713 opera omonima a quella scritta da David Messer Leon.

53 G. Scholem, *Sefer Magen David ha-nizkar be-Sefer Pardes Rimonim Mahu?* In *Kyryat Sepher*, n. 9, 1932.

54 *Ein ha-Qore* Ms. Reggio 41, Bodleian Library, Oxford fol. 77 v.

יִשְׁמְרֵהוּ צוּרוֹ וַיִּתְּיֵהוּ yishm'rehu tzuró vikhayéhu - (dunque effettivamente databile 1496 dopo la partenza da Napoli) ma sempre nello stesso foglio Yehudah Messer Leon viene ricordato come fosse già morto⁵⁵ - זִכְרוֹן לִי־זִיכְרוֹן zikhronó livrakhá - dunque qualora non si trattasse di un semplice errore del copista dovremmo post-datare il manoscritto all'anno della morte paterna il 1499 seguendo la ricostruzione riportate dalla Hava Tirosh-Rothschild; qualora però dovessimo seguire la ricostruzione che Rabinowitz fa nell'introduzione al *Nofet Zufim*, ovvero che Yehudah muore nel 1497 non ci sarebbe uno scarto di tre anni tra il 1496 e il 1499. Comunque possiamo affermare con sicurezza che il *Magen David* è stato scritto prima del 1508 anno in cui viene composto l' *'Ein ha-Qore*⁵⁶.

Un'altra importantissima opera di David è il commento al *Moreh Nevukim*, la *Guida dei Perplexi* di Maimonide con il titolo di עֵין הַקּוֹרֵא, *'Ein ha-Qore, L'Occhio del Lettore* di cui possediamo due copie manoscritte⁵⁷. Possiamo datare questo manoscritto al 1508, quando verosimilmente David si trovava Salonicco. Quest'opera è una testimonianza molto importante poiché David non solo ci mostra le sue conoscenze nell'ambito della filosofia ebraica (citando Saadia Gaon, Salomon ibn Gabirol, David Almuqamaz, Yehudah ha-Levi, Abraham ibn Ezra, Samuel ibn Tibbon, Yitzhaq Albalag, Yosef Caspi, Mosé Narboni, Hasdai Crescas, Yosef Albo, Josef ibn Shem Tov, Abraham Bibago, Yitzhaq Abravanel) ma soprattutto ci offre una dimostrazione sulla conoscenza della filosofia *in toto* riferendosi e citando molti pensatori e filosofi greci ed ellenistici (come Platone, Aristotele, Alessandro di Afrodisia, Temistio, Galeno, Tolomeo, Giovanni Filopono) arabi (al-Farabi, ibn Sina, ibn Rushd, ibn Bajja) e cristiani (Tommaso D'Aquino e Duns Scoto). Questo testo probabilmente ha come committente David da Tivoli così come lo testimonia l'incipit del manoscritto *Magen David*

אמר העבר הנאמן דוד הקטן בן הרב החסיד החכם הכולל כמהר"ר יהודה יצ"ו הנקרא יהודה
מסיר ליאון להחכם המעולה השלם קרובי כמהר"ר דוד מטיוולי יצ"ו⁵⁸

55 S. Schechter correggerà il testo attribuendo al copista un errore di copiatura.

56 Dedicherò tutta la seconda parte di questa mia tesi al *Magen David* soffermandomi maggiormente sulle questioni che rimangono tutt'ora aperte.

57 *'Ein ha-Qore*, Ms. Cod. Parm. 3546, Biblioteca Palatina, Parma; Ms. Reggio 41, Bodleian Library, Oxford.

58 *Magen David* f. 1 v.

L'*Ein ha-Qore* si distingue nettamente da un'altra opera a commento del pensiero e della filosofia di Maimonide scritta negli stessi anni da Yitzhaq Abravanel il *Rosh Amanah (I principi della Fede)*⁵⁹. David entra molto spesso in polemica con la posizioni del suo contemporaneo e lo accusa di avere una posizione arrogante, superficiale e di essere filosoficamente incompetente. Maimonide è definito nell' *Eyn ha-Qore* : “eroe della sua generazione”, “luce del mondo, che ha illuminato gli occhi di Israele”, “re della saggezza”, e giungendo a dire che “Mosè Maimonide era veritiero così come erano veri i suoi insegnamenti” “difensore e scudo”⁶⁰ in risposta agli attacchi di coloro i quali volevano “elevare i loro insegnamenti al pari di quelli di Maimonide”. In particolare proprio quest’ultima affermazione sembrerebbe una critica diretta al *Rosh Amanah* di Yitzhaq Abravanel il quale sosteneva che l’impostazione di Maimonide era rivolta solo ai pochi che potevano comprendere le premesse filosofiche in cui erano inserite le speculazioni teologico/religiose attraverso le quali si articolava il suo pensiero, anche se probabilmente l’attacco mirato nei confronti di Abravanel fu conseguenza di una personale gelosia nata proprio dalle dispute accademiche tra David Messer Leon e l’influente famiglia di Abravanel che in quel momento si trovava a Napoli. Molti però condividevano la critica di Yitzhaq Abravanel nei confronti di Maimonide, ritenendo appunto che il filosofo si rivolgesse, nelle sue opere, a un circoscritto ambito di studiosi che già erano in possesso di conoscenze filosofiche. La replica di David Messer Leon nei confronti di questi detrattori era estremamente chiara e sintetica, poiché era del tutto evidente per lui che l’attività e lo studio di Maimonide erano stati capaci di produrre un’irrinunciabile e significativa conseguenza rispetto alla conoscenza della Legge, quella di elevare “ la nostra *Torah* da un livello anedddotico alla perfezione della saggezza”⁶¹.

Come abbiamo visto più volte nel corso del primo paragrafo, in quanto una delle fonti più interessanti per ricostruire la vita di David Messer Leon e soprattutto descrivere la storia delle comunità ebraiche dopo l'espulsione spagnola e portoghese, è il כבוד חכמים *Kevod Hachamim, L'Onore dei Sapianti* che è stato stampato per la prima volta a Berlino nel 1899 a cura di Simon Bernfield e ristampato nuovamente a Gerusalemme

59 Il *Rosh Amanah* si presenta come un commento ai Tredici Principi dogmatici di Maimonide.

60 *Ein ha Qore*, fol. 129r.

61 Cfr. H. Tirosh-Rothschild, *Between worlds...* , op. cit. pag. 92

nel 1970⁶², in cui si sono conservati anche due manoscritti⁶³. Il *Kevod Hachamim* è una raccolta di dispute e controversie rabbiniche che testimoniano la grande difficoltà delle comunità espulse dall'Europa insediatesi nell'Impero Ottomano. Con molta probabilità queste dissertazioni rabbiniche sono state scritte negli ultimi decenni della sua vita, sicuramente successive all'arrivo a Valona, tra il 1510 e il 1512, proprio perchè il nostro pensatore ci informa dei suoi spostamenti all'interno dell'Impero Ottomano .

Il *Tehilla le-David, Gloria di David*, ספר תהלה לדוד , è stato pubblicato a Costantinopoli nel 1576 dalla stamperia e tipografia di Yosef ben Yitzhaq Ya'abez⁶⁴ ma sono conservati anche quattro manoscritti⁶⁵della medesima opera. Il *Tehilla le-David* può essere considerato una vera e propria *summa* nella quale David Messer Leon presenta, affronta e discute i dogmi del pensiero ebraico. Sicuramente questa è l'ultima opera di David prima della sua morte considerando che l'autore non è riuscito a completarla. Il libro è diviso in due parti: nella prima il filosofo si occupa di alcuni dei dogmi fondamentali dell'ebraismo e sempre in questa prima parte una lunga sessione sarà dedicata alla difesa dei *Tredici Principi*⁶⁶ di Maimonide; la seconda parte invece è dedicata alla conoscenza di Dio ed al concetto stesso di essenza divina.

Tra i manoscritti appare anche una grammatica ebraica כללים בדקדוק עברי⁶⁷, *Kelalim be-diqduq ivri*, di difficile datazione, che con probabilità può essere inserita tra le opere giovanili.

Credo inoltre che sia necessario inserire all'interno dei manoscritti e delle opere pubblicate di David Messer Leon la lettera (איגרת, *Iggeret*) tra David Messer Leon e David ben Yoav da Tivoli⁶⁸ conservata alla biblioteca di Firenze che sicuramente ci

62 *Kevod Hachamim* , Maqor, Gerusalemme, 1970.

63 *Kevod Hacahamim*, Ms. Rab. 1442 Jewish Theological Seminary, New York; Bodleian Library MS Opp. Add. Qu. 34, Oxford. Fa probabilmente parte della stessa raccolta di responsi rabbinici il manoscritto conservato a Mosca, סדר הסמיכה, ovvero *L'ordine della semikhah*, Ms. Guenzburg 1053, Russian State Library, Mosca.

64 Il nome della famiglia Ya'abez è legato alla diffusione della stampa all'interno dell'Impero Ottomano infatti iniziarono a pubblicare a partire dal 1543 prima di stabilire la loro sede a Costantinopoli sappiamo con sicurezza che avevano intrapreso la carriera di stampatori nella città di Adrianopoli nella quale vivevano molti ebrei espulsi dalla Spagna e nella città di Salonicco (in realtà il nome dei fratelli Ya'abez Josef e Salomon è associato proprio a quest'ultima cittadina nella quale fonderanno la prima stamperia ebraica).

65 *Tehila le-David*, Ms. Heb. 8° 369 (B 741), The Jewish National and University Library, Gerusalemme; Ms. Rab. 70, Jewish Theological Seminary, New York; Ms. 2352, Jewish Theological Seminary, New York; Ms. 712, Hebrew Union College, Cincinnati.

66 Cfr. *Immortalità e Resurrezione*, a cura di Giuseppe Laras, Morcelliana, Brescia 2006 e cfr. G. Laras, *Maimonide: il pensiero filosofico*, Morcelliana, Brescia 1998.

67 Grammatica ebraica, Ms. Guenzburg 258, Russian State Library, Mosca.

68 *Iggeret*, Ms. Medicea-Laurenziana Plut. 88/12, Firenze.

permette di reperire molte informazioni, non solo personali, dei due amici ma ci fornisce una vera testimonianza del breve soggiorno a Firenze di David e soprattutto del profondo legame con la famiglia dei da Pisa.

L'altra testimonianza sulla vita di David e sul suo soggiorno nella città di Padova, presso Yehudah Mintz è un'altra epistola indirizzata a Yacov ben David Provenzali un altro rabbino che si trovava nella città di Napoli raccolta in una miscellanea nel 1849 il *Divrei Hachamim*⁶⁹.

1.2.3 *Le opere di David ben Yehudah Messer Leon citate dallo stesso autore nei suoi scritti.*

Come ho accennato, David ben Yehudah Messer Leon ci ha lasciato una notevole quantità di manoscritti, che non ci sono pervenuti. Analizzando nel dettaglio i titoli delle sue opere andate perse scopriamo indubbiamente la poliedricità e la varietà degli interessi di David. Infatti, tra gli argomenti trattati, troviamo un trattato musicale, un commento al Talmud, un poema (oltre il già citato *Shevach ha-Nashim*), due trattati teologici, una raccolta di sermoni, un trattato etico e un'altra grammatica ebraica .

Seguendo l'ordine dei manoscritti indicati troviamo il trattato musicale intitolato אביר יעקב, *Avir Yacov, Il Forte di Giacobbe* citato nello *Shevach ha-Nashim* può essere indicato come un'opera giovanile. Leggiamo dunque la citazione di David:

והנה גם אני נתעסקתי בנערותי בשירים ובחכמת המושיקא חלא היא חכמה מפוארה מז'
70 החכמות וביארתי תועלתה בס' אביר יעקב בפ' הז' שם ביארתי כל עיניניה

E dunque anche io mi sono occupato in gioventù dei canti e della scienza della musica che è una magnifica scienza tra le sette [il *trivium* e il *quadrivium*] e io spiegato la sua utilità nel *Sefer Avir Yacov* in tutte le sue parti .

L'importanza della musica nella cultura e tradizione ebraica è ampiamente attestata⁷¹

69 ספר דברי החכמים, *Sefer Divrei Hachamim*, a cura di Eliezer Ashkenazi, J. Mayer Samuel, 1849, Metz, pp.63-75; una parte della lettera è stata pubblicata anche da S. Assaf nel secondo volume di *Mekorot le-Toledot ha-hinukh be Yisrael*, IV vol., Hotsa'at Devir, Tel Aviv (1930-1950), pp. 99-102.

70 *Shevach ha-Nashim*, fol. 95 v.

71 Esiste infatti una vasta bibliografia a riguardo cfr. V. Pasternak *The Jewish Music Companion*, Tara Publications, Cedarhust, New York, 2002.

non soltanto dai numerosi passi della Bibbia in cui si parla espressamente di musica e canti– ricordiamo anche che tutte le preghiere sono cantate nella liturgia ebraica- ma anche numerosi trattati del Talmud⁷² e della *Mishna*⁷³ in cui si parla espressamente di musica (e anche di strumenti musicali). David Messer Leon con molta probabilità, citando i “nostri saggi” si riferisce appunto ai saggi del Talmud. Nel Rinascimento e nella prima Modernità numerosi sono i trattati musicali che vengono stampati e non è inusuale che alcuni ebrei siano musicisti e cantori presso le corti rinascimentali⁷⁴, possiamo annoverare tra i più illustri Salamone Rossi cantante, musicista e violinista presso la corte dei Gonzaga a Mantova⁷⁵.

Un'altra opera citata da David Messer Leon, questa volta per ben due volte nel *Magen David*, è il מגדל דוד, *Migdal David, La Torre di David* si tratterebbe di un commento al Talmud, da ciò che si evince in quei brevi passaggi riportati nel *Magen David*. Abraham David identifica questo scritto di David Messer Leon a un commento cabbalistico che accompagna la prima versione stampata del *Mishneh Torah* di Maimonide pubblicata nel 1509 a Costantinopoli⁷⁶. In realtà l'opera in questione si chiama מגדל עוז, *Migdal Oz, La Torre Potente*, che possiamo attribuire a Shem Tov ben Abraham ibn Gaon⁷⁷ e dunque non si tratterebbe del *Migdal David*. Il frontespizio del *Mishneh* pubblicato a Costantinopoli riporta queste parole: *Hachibbur ha-gadol ha-nigra Mishneh Torah le-rav rabbenu Moshè ben Maimon*, stampato da David e Shemuel ibn Nachmias⁷⁸ nel mese di Adar, dell'anno 5269 (1509); ristampato in seguito a Venezia nel 1524 con un altro frontespizio: *Mishneh Torah ... rabbenu Moshè ben Maimon ,... im Migdal 'Oz shechiber ha-rav Shem Tov ben Avraham ibn*

72 Cfr. Talmud *Archin* 13:13; *Hagigah* 15b; *Taanith* 16a ecc.

73 Cfr. *Sota* 48a; *Megillah* 32a ecc.

74 Cfr. E. Birnbaum, *Juedische Musiker am Hofe zu Mantua von 1542-1628*, Kalendar für Israeliten für das Jahr 5654. Vienna, 1893 (tradotto e ristampato nel 1978 *Jewish Musicians at the Court of the Mantuan Dukes*, Tel Aviv University Press, Tel Aviv, 1978; D. Harran, *Tradition and Innovation in Jewish Music of the Later Renaissance* *The Journal of Musicology*, VII, 1989, pp. 107-130. Presso la corte di Lorenzo de' Medici abbiamo notizia anche di un grande maestro di ballo e compositore di danze, Guglielmo da Pesaro conosciuto anche con il nome di Mastro Guglielmo ebreo pesarese (traduzione dal latino di *Guglielmus pisarensis*).

75 Cfr. D. Harran, *Salamone Rossi, Jewish Musician in Renaissance Italy*, in *Acta Musicologica* 59, January, 1987, pp. 46-64; D. Harran, *Salamone Rossi as a Composer of Theatre Music*, in *Studi Musicali*, 16, 1987, pp. 95-132; A. Einstein, *Salamone Rossi As Madrigal Composer.*, *Hebrew Union College Annual* 23, 1950-51, pp. 383-96.

76 A. David, *New Information about Caleb Apandopolo*, in *Kiryat Sepher*, n. 48, 1973, p. 80.

77 Shem Tov ben Abraham ibn Gaon nato nel 1283 a Soria nel Regno di Castiglia a morto nel 1330 circa probabilmente a Safed. Shem Tov ibn Gaon è uno studioso del Talmud e cabalista spagnolo. Ricordiamo infatti tra le sue opere un supercommento al commento alla Genesi di Abulafia il *Ginnet Bitan* e il più famoso *Keter Shem Tov* un supercommento al commento al Pentateuco di Nahmanide.

78 Dopo l'espulsione dalla Spagna nel 1492, David e suo fratello Shmuel installarono la prima stamperia con caratteri ebraici a Costantinopoli.

Gaon Sefardi... we-im ha- Maggid Mishneh... we-im Haggahot Maimoniot. Decretis Maimonides, edizione curata da David Pizzighetone⁷⁹ e Ya'aqov ben Hayyim⁸⁰, stampato a Venezia presso Daniel Bomberg⁸¹ 5284 (1524)⁸². Leggiamo comunque la testimonianza di David Messer Leon e del suo “grande commento” al Talmud, il *Migdal David*:

ואני חברתי בזה מאמר גדול תלמודי בספרי ספד מגדל דוד⁸³

E io ho scritto su un grande commento talmudico nel mio libro *Sefer Migdal David*

E ancora:

כמו שהארכתי בזה במאמר מיוחד בספר מגדל דוד⁸⁴

Mi ci sono soffermato in una sezione apposita nel *Sefer Migdal David*

Sempre nel *Magen David* troviamo un riferimento ad un altro scritto di David Messer Leon il *Mizmor le-David*, *Inno di David* come possiamo leggere direttamente dal manoscritto:

וכהנה וקורא להם שמי מזמור לדוד⁸⁵

E così io l'ho chiamato con il nome *Mizmor le-David*

Con molta probabilità il *Mizmor le-David* è uno dei due trattati teologici che il nostro autore ha composto sicuramente prima del 1496. L'altro trattato in questione è il *Menorat ha-Zahav, La lanterna dorata*. Questo trattato è ricordato da David Messer

⁷⁹ David Pizzighetone, medico e Talmudista italiano vissuto durante il XVI secolo in Italia, si stabilirà a Cremona e a Venezia dove lavorò presso la stamperia di Daniel Bomberg, per il quale scriverà l'introduzione al *Mishneh Torah* nel 1524.

⁸⁰ Jacob ben Hayyim ibn Adonijah nato a Tunisi attorno al 1470 morto prima del 1538. Dopo numerosi spostamenti in Italia Roma e Firenze lo troviamo come correttore dall'ebraico a Venezia presso Daniel Bomberg. Sicuramente alla fine della propria vita Jacob e suo fratello Israel (Cornelius) Adelking vennero battezzati. Cfr. D.R.G. Beattie e M.J. McNamara, *The Aramaic Bible. Targums in their historical context*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.

⁸¹ Daniel Bomberg nasce ad Anversa in Olanda e si trasferisce a Venezia nel 1516, morirà in questa stessa città nel 1549. Bomberg è il primo ad aprire una stamperia con i caratteri ebraici nella città di Venezia sotto la protezione di Papa Leone X il cui pontificato avrà inizio nel 1513. È l'autore dell'*editto princeps del Mikraot Gedolot*, la Bibbia Rabbinica che contiene il Testo Biblico, le note Masoretiche, il Targum di Onkelos e i più importanti commenti medievali alla Bibbia (Rashi, Pseudo-Jonathan, Rashbam, Abraham ibn Ezra, David Kimhi, conosciuto con l'acronimo di RaDaK, Nahamanide, Ovadia Sforno); tra il 1520 e il 1523 Bomberg sarà il primo a pubblicare interamente il Talmud, sappiamo che nella sua stamperia pubblicò altre 230 libri.

⁸² Entrambi i testi sono ubicati presso la Biblioteca Angelica di Roma.

⁸³ *Magen David*, fol. 29 r.

⁸⁴ *Magen David*, fol. 50 r.

⁸⁵ *Magen David*, fol. 152 r.

Leon in due manoscritti, nel *Commento alle Lamentazioni* e nello *Shevach ha-Nashim*. Attraverso queste citazioni siamo anche in grado di riuscire a datare questo trattato. Seguendo dunque l'ordine delle opere a noi giunte sia il *Commento* che lo *Shevach ha-Nashim* sono opere giovanili; sappiamo che lo *Shevach ha-Nashim* è stato scritto attorno al 1492, seguendo l'indicazione dello stesso autore il trattato *Menorat ha-Zahav* è stato scritto sei anni prima dello *Shevach ha-Nashim* quindi attorno al 1486 (quando l'autore aveva appena 15 anni) a questo punto dai dati che abbiamo in possesso è possibile stabilire la datazione anche sul *Commento alle Lamentazioni* che dunque verrebbe verosimilmente datato tra il 1487 e il 1492. Sappiamo anche che il *Menorat ha-zahav* è un trattato sulla scienza che è racchiusa nella Torah come testimonia la citazione di David del *Commento alle Lamentazioni*:

מצד היות התורה כללת כל החכמות כמו שביארתי בס' מגורת הזהב⁸⁶

Perchè la Torah racchiude tutte le scienze come ho spiegato nel *Menorat ha-Zahav*

Come ho già sottolineato la seconda citazione ci permette non solo di delineare il contenuto de *La lanterna dorata* ma anche di stabilire una datazione a ben due manoscritti di David:

הנה אקצר כללי הדברים בכאן כי כבר הארכתי בחבורי רבי' בס' מגורת הזהב שחבדתי זה
וי' שנים⁸⁷

Riassumerò qui il discorso generale perchè mi ci sono soffermato nel libro *Menorat ha-zahav* che ho composto sei anni fa

Proseguendo sempre nella lettura dei manoscritti da David Messer Leon tra le altre opere che lo stesso autore cita compare un libro il *Segulat ha-Melachim, La virtù dei Re*. Hava Tirosh-Rothschild⁸⁸ afferma trattarsi di una grammatica ebraica. Nel paragrafo precedente, tra i manoscritti di David Messer Leon che sono conservati tutt'oggi compare una grammatica ebraica⁸⁹. Potremmo dunque elaborare almeno tre ipotesi:

– la grammatica conservata presso la *Russian State Library* di Mosca è

⁸⁶ *Perush Eichah*, fol. 241 r.

⁸⁷ *Shevach ha-Nashim*, fol. 103 r.

⁸⁸ H. Tirosh-Rothschild, *Between worlds...* op. Cit. pag.52.

⁸⁹ Ms. Guenzburg 258, Russian State Library, Mosca.

effettivamente un compendio della lingua ebraica che ha avuto più fortuna e diffusione del *Segulat ha-Melachim*.

- Qualora l'identificazione della Hava Tirosh-Rothschild fosse corretta -ovvero il testo che prende il nome di *Segulat ha-Melachim* effettivamente è una grammatica- che il manoscritto sia stato catalogato con un altro nome ma il testo corrisponderebbe ad una delle opere “presumibilmente andate perdute” e dunque fortunatamente possediamo un manoscritto di David che si pensava fosse scomparso⁹⁰.
- Il manoscritto citato nella monografia della ricercatrice americana non è una grammatica ebraica ma ha un altro contenuto -considerando che l'ipotesi della Hava Tirosh-Rothschild non trova alcun riscontro poiché anche il titolo di *Segulat ha-Melachim* non ci fa assolutamente pensare che il contenuto sia quello una grammatica della lingua ebraica.

Dunque siamo di fronte ad un dilemma David ha scritto una grammatica a noi giunta oppure esiste ancora un'altra opera del pensatore italiano che purtroppo non è giunta ai nostri giorni.? Ma leggiamo le parole che David scrive nel *Perush Eichah*:

כמו שבארתי בספ' סגולת המלכים בזאת המלאכה מקור מענין⁹¹

Come io ho interpretato nel libro *Segulat ha-Melachim* su quest'arte [...]

Come per il *Menorat ha-zahav* abbiamo due citazioni anche per un'altra opera il *Nahal Adanim*, il *Fiume delle Delizie* ed entrambe le citazioni sono estrapolate dal *Commento alle Lamentazioni*. Quindi possiamo dedurre che anche questa sia un'opera giovanile antecedente al 1492. Possiamo ipotizzare che il *Nahal Adanim* si tratti di un testo a lui particolarmente caro

ואני הארכתי הרבה בזה במאמ' נפלא ופשטי' נכבדי' במאמר יקר מאמ' נחל עדנים⁹²

Lungamente mi ci sono soffermato nel mio eccellente scritto con preziose spiegazioni nel *Nahal Adanim*

90 Nella monografia della Tirosh-Rothschild il manoscritto custodito a Mosca non compare nella bibliografia di David, né tanto meno viene citato dall'autrice nel corso di tutto il suo libro.

91 *Perush Eichah*, fol. 239 r.

92 *Perush Eichah*, fol. 245 r.

Anche la mia opinione sul commento al verso è come quella che commentato nel mio libro *Nahal Adanim*

Un'altra opera viene citata da David Messer Leon nello *Shevach ha-Nashim* ma l'autore stesso omette di dirne il nome. Come per lo *Shevach ha-Nashim*, si tratta di un componimento poetico visto che è lo stesso David che ci informa che questo suo scritto è stato composto in 'הלצה הג', *ha-halazah ha-gimmel*, ovvero in terzine, una struttura del tipo ABA BCB CDC DED composta da tre versi endecasillabi, di cui il primo e il terzo rimano tra loro, mentre il secondo rima con il primo e il terzo della terzina successiva. È superfluo ricordare l'autore che ha utilizzato questa metrica per la composizione del più grande poema italiano, ovvero Dante e la sua *Divina Commedia*. Anche nel mondo ebraico la *Divina Commedia* è stata lungamente studiata e utilizzata come modello per alcuni componimenti poetici, ricordiamo sicuramente il più noto quello di Moshé ben Yitzhaq da Rieti⁹⁴ il *Miqdash me'at*⁹⁵, il *Piccolo Tempio*, poema che ricalca la *Divina Commedia* di Dante. Come già ricordato non conosciamo il titolo dell'opera di David Messer Leon ma in questa breve testimonianza possiamo dedurre che il soggetto del poema sia sempre la figura della donna come lo è nella *Lode delle Donne*, dunque leggiamo:

⁹³ *Perush Eichah*, fol. 264 r.

⁹⁴ Moshé ben Yitzhaq nasce a Rieti nel 1388 e muore intorno al 1460; in italiano è conosciuto anche come Moisè di Gaio. Rabbino, filosofo, poeta e medico ha praticato questa attività presso la sua città natale sino al 1422, anno della morte del padre. In seguito Moses si trasferisce a Roma città in cui diverrà rabbino capo. Grande studioso viene infatti ricordato da un suo allievo come *ha'eshel hagadol* ovvero la *grande quercia* per il suo rigore intellettuale (cfr. A. Guetta *Moses ben Yitzhaq da Rieti and his Miqdash me'at*, in *Prooftext*, vol. 23, n. 1, inverno 2003, pp. 4-17; pag. 5). Tra le sue opere più importanti troviamo oltre un trattato medico il *Liqqutim merefu'ot, Ya'ar ha-Levanon* (*La foresta del Libano*) un vero e proprio inno dai toni mistici e neoplatonici (cfr. A. Guetta, *Ya'Ar Ha-Levanon, ou la quête de la connaissance perdue* in *Revue des Etudes Juives* vol. 164, n. 1-2, 2005 pp. 55-117), *Filosofia naturale e fatti di Dio* (a cura di I. Hijmans-Tromp, Brill, Leiden, 1989) un trattato di fisica e metafisica scritto in italiano con caratteri ebraici e il *Miqdash Me'at*, il *Piccolo Tempio*.

⁹⁵ Questo componimento poetico cominciato nel 1415-1416, comprende più di 4800 versi. Il titolo riprende un versetto di Ezechiele (Ezechiele 11, 16) in cui Dio, dopo la distruzione del Tempio, riferisce a se stesso l'epiteto di *Miqdash me'at*. In effetti tutto il poema di Moses da Rieti è strutturato in tre parti, riproducendo la struttura del Tempio di Gerusalemme dunque l'*ulam*, l'entrata; l'*hekhal*, l'ingresso; il *devir*; il Santo dei Santi. Questa tripartizione corrisponde in un certo senso anche alla tripartizione dantesca dei tre canti, Inferno, Purgatorio e Paradiso. Possiamo anche leggere metaforicamente la suddivisione di Moses da Rieti ovvero il Tempio celeste è una metafora del Paradiso, della Torah e della Saggiezza (*sefirah Hochma*), una visione che spesso viene riportata nell'immaginario medievale. I contenuti del poema sono molto disparati, l'autore infatti procede su vari registri, quello narrativo, allegorico, teologico, filosofico, giuridico e inserisce anche preghiere a Dio e alle Sue emanazioni. (cfr. A. Guetta *Moses ben Yitzhaq da Rieti and his Miqdash me'at*, in *Prooftext*, vol. 23, n. 1, inverno 2003, pp. 4-17).

הנה מהרה זכרתיך שרתי בנשים לקיים את מצותך שצויתני מאז הייתי שם לפי כל המעשים
96 משבח הנשים שהבאתי בהלצה הג' שחברתי

Dunque rapidamente io ricordo te mia padrona tra le donne per eseguire ciò che mi hai ordinato quando ero lì , tra tutte le opere ho composto lo *Shevach ha-Nashim* e ho creato delle terzine.

L'ultima testimonianza che voglio riportare si trova nel *Commento alle Lamentazioni*. Ciò che leggiamo in questo breve passaggio è che David presumibilmente ci ha lasciato altre due opere, un raccolta di sermoni intitolata תפארת אדם, *Tiferet Adam*, la *Bellezza dell'Uomo* e un trattato di astronomia (entrambi andati perduti). Da questa informazione è interessante sottolineare come il titolo della prima opera, il *Tiferet Adam*, alluda ad una tematica tipicamente rinascimentale ovvero in senso lato *tiferet* potrebbe essere tradotto con gloria, magnificenze o dignità, dunque potremmo leggere questo scritto di David come la “dignità dell'uomo” che indubbiamente ci riporta al celebre discorso di Giovanni Pico della Mirandola ovvero l'*Oratio de hominis dignitate* scritta in occasione della presentazione delle sue 900 tesi il 7 gennaio 1487. Un vero e proprio manifesto in cui l'uomo è effettivamente al “centro dell'universo” e diviene “artefice del proprio destino”. Probabilmente anche i sermoni di David, scritti pressappoco nello stesso periodo del *De hominis dignitate*, avevano come tema centrale la figura dell'uomo.

Per quanto riguarda il trattato di astronomia potremmo pensare che si tratti di una ricerca propriamente scientifica proprio perché l'astronomia rientrava tra le materie studiate nel *quadrivium* (aritmetica, geometria musica e astronomia).

97 וכמו שהוכחתי זה בספר תפארת אדם ובדרוש אחר שעשיתי בענין התכונה

E come ho dimostrato in questo nel libro il *Tiferet Adam* e nell'altro trattato in cui mi sono interessato di astronomia

96 *Shevach ha-Nashim*, fol. 89 r.

97 *Perush Eichah*, fol. 261 r.

1.3 David Messer Leon e la famiglia da Pisa

Credo che sia necessario dedicare un breve paragrafo a David ben Yoav da Tivoli (marito della figlia di Yichzraq da Pisa), non solo per l'intenso legame amicale con David Messer Leon, ma soprattutto perché la famiglia di David da Tivoli, ovvero quella dei da Pisa, ha avuto un ruolo centrale nella storia degli ebrei italiani del Rinascimento, non è un caso che molti dei più illustri personaggi che gravitano attorno alla famiglia da Pisa fanno parte dell'universo culturale a cui appartiene David ben Yehudah Messer Leon.

Riprendendo uno studio di Kaufmann apparso nel numero XXVI della *Revue des Etudes Juives*⁹⁸ sulla famiglia da Pisa, *Notes sur la Famille da Pisa*, vorrei sottolineare l'intensa e vivace attività culturale dei suoi membri già a partire dalla seconda metà del Quattrocento.

Le prime informazioni sui da Pisa, una delle famiglie più in vista e influenti del territorio toscano, sono da ricercarsi in un documento che ci informa di un'assemblea delle comunità ebraiche italiane nel 1415, assemblea indetta per discutere delle persecuzioni anti ebraiche che in quegli anni stavano nascendo in alcuni territori italiani⁹⁹. Una delegazione formata da alcuni membri della famiglia da Pisa avrebbe rappresentato gli "ebrei della Toscana" il 18 Maggio 1415 a Bologna.

La famiglia da Pisa, ad ogni modo, era nota non soltanto per i fecondi rapporti con i più illustri intellettuali dell'epoca, ma anche perché Yechiel e i suoi discendenti sono i rappresentanti di una delle famiglie di banchieri ebrei più importanti della Toscana e della penisola intera per più di un secolo, fino alla seconda metà del Cinquecento.

Siamo in possesso di molti documenti ed atti notarili che attestano banchi di prestito della famiglia da Pisa non solo nella città di Pisa, naturalmente, ma anche in altre città e cittadine della Toscana (ricordiamo a questo punto Lucca -il cui banco era di proprietà di David da Tivoli-, la stessa Firenze e Siena) e dell'Italia settentrionale (come Villafranca Veronese¹⁰⁰) della Romagna (Rimini e Forlì).

98 D. Kaufmann, *Notes sur la Famille da Pisa*, in *Revue des Etudes Juives*, XXVI, 1893, pp. 83-110.

99 Cfr. S. Halberstam, p. 55 nota 11.

100Cfr. Alberto Castaldini, *Reti creditizie, reti culturali. Sabato da Lodi a Villafranca Veronese nella seconda metà del Quattrocento* in *Ebrei della Terraferma veneta del Quattrocento*, a cura di G.M. Veranini e R. C. Mueller, Quaderni di RM (Reti Medievali), rivista 2, Firenze University Press 2005, pp. 45-58 : « A Villafranca direttamente o indirettamente, attraverso società e cointeressenze, tennero

Umberto Cassuto dedica molte pagine alla famiglia dei da Pisa nel suo celebre testo *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* : «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. Isacco di Manuele da Rimini o da Pisa, oltre a possedere, a quanto pare, i banchi di Rimini e Forlì, era associato, fin dal principio del terzo decennio del secolo XV, con la moglie e con le nipoti nella proprietà dei banchi di Pisa e di San Gemignano che esse avevano ereditato dai loro maggiori, ed estese ben presto le sue relazioni d'affari in altre località: nel 1427 concluse con vari soci, capitoli feneratizi per il Monte S. Savino; nel 1431 si aggregò alla compagnia dei prestatori di Prato; nello stesso anno ottenne una condotta, insieme con Angelo di Gaio, dalla repubblica di Lucca, e finalmente nel 1448 ne ottene un'altra per Firenze, insieme con il figlio emancipato Vitale¹⁰¹, che già dieci anni prima, all'inizio del prestito ebraico in Firenze, si era associato ai prestatori di questa città. Vitale da Pisa, rimasto a capo della casa bancaria dopo la morte del padre, dette ad essa tale impulso con la sua attività e con la sua abilità, da divenire incontrastatamente il primo e il più importante fra i prestatori della Toscana e forse dell'Italia intera. Oltre ai banchi già ricordati nei quali successe al padre, egli esercitò pur anche, insieme con diversi soci, quello di Arezzo e quello di Siena, e dopo la sua morte vediamo che la casa dei da Pisa, rappresentata dai figli suoi, Isacco e Simone, era interessata anche in vari banchi di prestito a Ferrara, a Padova, a Venezia, e forse anche a Bologna. »¹⁰²

A causa delle persecuzioni e campagne anti-ebraiche, l'attività di prestatori della famiglia dei da Pisa ha avuto non poche difficoltà: ricordiamo un episodio in particolare, quello del 1471, quando una folla di esaltati probabilmente spronati un predicatore - forse Bernardino da Feltre- tentò di appiccare un incendio presso l'abitazione dei da Pisa, senza provocare danni ingenti.

Sappiamo, invece, con certezza che fu proprio Bernardino da Feltre ad “eccitare il popolo e le autorità lucchesi contro gli ebrei e di persuaderli a erigere un monte di pietà” nella città di Lucca. Queste sono le parole che Umberto Cassuto utilizzerà per introdurre la sfortunata vicenda di David ben Yoav da Tivoli, costretto, nel 1492, a

banco a partire dal 1474 prestatori del rango dei da Pisa (tramite un agente di Vitale di Isacco, quel Leuccio o Eleuzio, figlio di Consiglio di Leuccio da Viterbo, ma denominato talora anche “de Pisis”, ufficialmente gestore fino al 1480 per conto di Emanuele Bonaiuto da Camerino e poi da questi dimesso), dei Galli da Vigevano, dei Norsa da Ferrara e di Mantova, dei da Soncino. » pp. 45-46.

101Umberto Cassuto si riferisce qui a Yechiel da Pisa.

102Umberto Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, op. cit., pp. 153-154

lasciare la città e il banco di Lucca per trasferirsi dal genero Yichthzaq da Pisa a Pisa. David ben Yoav da Tivoli, come accennato, sposa la figlia di Yichthzaq da Pisa - figlio di Yechiel capostipite della famiglia- avendo contratto questo matrimonio entrerà a pieno titolo nella famiglia dei banchieri toscani che, come vedremo, dopo aver lasciato Lucca, lo aiuteranno a ricostruirsi una propria attività a Pisa e salderanno anche i suoi debiti a Lucca. Dopo aver vissuto a Bologna (come emerge dall'epistola di David Messer Leon) e a Firenze, David da Tivoli diventa prestatore ufficiale a Lucca (e molto probabilmente anche a Firenze continuerà la sua attività commerciale¹⁰³). David divenne banchiere nella cittadina di Lucca attorno al 1477: secondo un documento il 21 Novembre 1477 David a suo nome e a quello del padre di suo suocero Yechiel, apre un banco a Lucca ottenendo dei capitoli feneratizi per nove anni¹⁰⁴ (come nove anni prima erano stati accordati ad altri ebrei probabilmente sempre a nome dalla famiglia da Pisa)¹⁰⁵. La stessa condotta viene rinnovata come d'accordo nove anni dopo, in questo caso siamo in possesso di un atto del 3 Aprile del 1487¹⁰⁶ (tre mesi dopo la scadenza della prima condotta) in cui si attesta che nuovamente David e suo genero hanno la possibilità di gestire un banco presso la cittadina toscana. Un altro documento del 10 Febbraio 1490¹⁰⁷, subito dopo la morte di Yechiel da Pisa, ci informa che David da Tivoli non è più in società con la famiglia dei da Pisa e riscatterà un banco per diventare un “prestatore” a tutti gli effetti.

Ma la situazione politica per gli ebrei che risiedono a Lucca non è delle più semplici. Dopo la predicazione di Bernardino da Feltre, il *Consiglio generale* di Lucca approva l'istituzione del Monte di Pietà che sarà dunque ufficialmente aperto il 25 Marzo del 1489¹⁰⁸; a partire dall'istituzione del Monte, la condizione di molti ebrei prestatori (non solo nella città toscana) diventa insostenibile, l'apertura del Monte di Pietà conduce i banchieri ebrei ad abbandonare il mestiere di prestatore, molti banchi vengono chiusi e molti ebrei, a causa di questa ondata di violenza, sono costretti a lasciare Lucca. David da Tivoli resiste a questa drammatica situazione almeno fino al 1492 anno in cui gli fu mossa l'accusa di aver agito *contra divinam majestatem et contra dei sanctos et*

103Secondo il cod. Monaco 91 vi è infatti scritto: “David da Lucca Infirenze” dunque possiamo effettivamente supporre che abbia esercitato il mestiere di prestatore anche nel capoluogo toscano.

104A Firenze l'autorizzazione di un banco durava invece dieci anni.

105Molti di questi documenti sono consultabili presso l'Archivio di Stato di Lucca, *Consiglio generale*, n. 30 p. 111

106Cfr. P. M. Lonardo, *Gli ebrei a Pisa alla fine del secolo XV*, A. Forni, Sala Bolognese, 1982, pp. 67 e 71; cfr. *Inventario del R. Archivio di Lucca*, pag. 211.

107 Possiamo stabilire con certezza la data della morte di Yechiel, cfr. Kaufmann, op. cit. pag. 86.

108 Cfr. Lonardo, op. cit., pag. 68; *Inventario del R. Archivio di Lucca*, ibidem.

sanctas e contro la gabella¹⁰⁹. Da questo momento ha inizio un lungo processo contro di lui, fino ad arrivare all'anno successivo il 1493 in cui la situazione sembra precipitare. Due fazioni si confrontano nella cittadina di Lucca, una chiederebbe l'espulsione di tutti gli ebrei dalla città, l'altra non vede necessario che debbano essere presi provvedimenti contro gli ebrei che vivono nel territorio. Il *Consiglio generale*, sperando di giungere ad una soluzione comune, decide di consultare i più illustri e importanti teologi e “sapienti” dell'epoca, il 18 Maggio del 1493 Girolamo Savonarola inviò una lettera ai cittadini di Lucca suggerendo di “cacciare” tutti gli ebrei dalla città¹¹⁰. Dunque per David da Tivoli l'unica soluzione è quella di scappare e rifugiarsi a Pisa dalla famiglia di sua moglie. David da Tivoli venne processato e condannato a pagare come “riscatto e liberazione” un'ammenda di 1300 ducati entro il 20 Luglio 1493¹¹¹, come conferma una lettera che lo stesso David invierà a Yichthzaq.

David da Tivoli però non può pagare questa ammenda vista la sua ormai precaria condizione economica a causa dell'effettivo fallimento della sua attività avendo deciso di mettersi in proprio nel 1493.

Sarà proprio il suocero, Yichthzaq a saldare la multa così come dimostrano due epistole che possono documentare la sfortunata condizione di suo genero: il 26 agosto 1493 David scrive una lettera agli Anziani del comune di Lucca¹¹² comunicando che non avrebbe provveduto personalmente al pagamento dei 1300 ducati, ma che sarebbe stato suo cognato Yichthzaq da Pisa a pagare l'ammenda. Contemporaneamente Yichthzaq da Pisa invia una lettera agli Anziani del comune¹¹³ affermando che sarebbe stato proprio lui a farsi carico del pagamento della multa di David da Tivoli. E come sottolinea Umberto Cassuto nel suo articolo sul *Corriere Israelitico*:

Atto questo veramente nobile e generoso, e che bene caratterizza l'elevatezza morale dei da Pisa: giacché ormai David era al sicuro da ogni coazione, e d'altra parte il cognato non era certamente tenuto a pagare per lui.¹¹⁴

109 Cfr. Lonardo, op. cit., pa 71; *Inventario...*, ibidem.

110 Cfr. *Giornale storico degli archivi toscani*, Vol. 5. Firenze, Italia: La Soprintendenza Generale agli archivi del Granducato, 1857-1863.

111 Cfr. Lonardo, op. cit. pag. 92.

112 Ibidem, op. cit., pp. 97-98.

113 Ibidem, pp. 98-99.

114 U. Cassuto, *La famiglia di David da Tivoli*, in “Il Corriere Israelitico”, Anno XLV, n. 9, Trieste 31 Gennaio 1907, pag. 299.

Successivamente Yichzqa da Pisa offre la possibilità a David di diventare l'amministratore del banco di famiglia nella città di Pisa, ancora una dimostrazione di generosità da parte del cognato, visto e considerato che nella città di Pisa l'unica famiglia che effettivamente fino ad allora aveva gestito un banco erano stati proprio i da Pisa.

Avendo accennato l'importante attività commerciale della famiglia da Pisa e anche l'ingente patrimonio economico in loro possesso – oltre la grande generosità di Yichzqa verso David da Tivoli-, possiamo a questo punto sottolineare come accanto al mestiere di banchieri l'eredità del capostipite della famiglia Yechiel ben Mattatia da Pisa non sia stata solo di natura economica: il vivo interesse per la cultura e il pensiero filosofico, teologico e mistico sono da considerarsi come il vero patrimonio della famiglia. Infatti per almeno tre generazioni i da Pisa hanno rappresentato un reale riferimento culturale di molti ebrei dell'epoca che hanno frequentato, per amicizia o perché stipendiati (essendo precettori dei figli e delle figlie), la casa dei Pisa.

Come Kauffman mette in evidenza nel suo articolo apparso sulla *Revue des Etudes Juives*¹¹⁵ l'educazione religiosa, e non solo, ha rappresentato per tutti i membri della famiglia, comprese le donne, un aspetto fondamentale che li ha contraddistinti. Kauffman porta come esempio pratico un documento autografo di Ricca, figlia di Yechiel da Pisa¹¹⁶ e un altro di Debora, cugina della madre di Yechiel Nissim¹¹⁷ le quali hanno avuto chiaramente un precettore e un'educazione fuori dal comune rispetto a quella delle donne loro contemporanee. Un'altra figlia di Yechiel da Pisa, Anna, moglie di Eli'ezer da Volterra è certamente nota alle altre facoltose famiglie ebrei delle provincie della Toscana, poichè in un poema scritto da Abigdor da Fano diffusosi in ambiente ebraico in quegli'anni, la donna viene presa come modello per la sue doti, per la sua grazia e per la sua cultura; il poema dedicato ad Anna è scritto in terzine, ed è chiaramente una pungente risposta al *Misogino* di Abraham Sarteano (ricordiamo anche che David Messer Leon dedicherà il suo poema in risposta all'opera di Sarteano lo *Shevach ha-Nashim*, ad un'altra donna della famiglia da Pisa, Laura, moglie di Samuel figlio di Yechiel).

Umberto Cassuto mette in risalto anche la ricchezza e l'imponenza del patrimonio librario e della biblioteca posseduta dalla famiglia da Pisa :

115Kauffman, *Notes sur la famille da Pisa*, op. cit., nota pag. 88.

116Si tratta del cod. Derossiano 1296.

117Kauffman, *Notes sur la famille da Pisa*, op. cit., nota pag. 89.

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 repartizione 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 vari altri libri, oggi perduti, sappiamo indirettamente che appartenevano ai da Pisa.¹¹⁸

Il capostipite della famiglia, Yechiel da Pisa, viene per questo motivo ricordato dagli storici del pensiero ebraico come grande umanista e "mecenate". Una prova tangibile del fervido interesse di Yechiel è la sua passione per la poesia ebraica, essendo lui stesso autore di alcuni sonetti e componimenti poetici. L'interesse per la poesia è anche testimoniato dal rapporto con Joseph ben Yehudah Sarka¹¹⁹, poeta e grammatico allievo di Yichthzaq ben Moshe Ha-Levi, meglio conosciuto come Profiat Duran¹²⁰.

118U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze...*, op. cit., pag. 223.

119Joseph ben Yehudah Sarka (o Zarko o Sarko) (XIV sec. - XV sec.) poeta e grammatico italiano nato probabilmente a Napoli. Eliakim Carmoly cita Joseph Sarka nel suo studio sul *Histoire des Médecins Juifs anciens et modernes*, Société Encycographique des Sciences Médicales, Bruxelles, 1844. Secondo Carmoly, Sarka stringe uno stretto rapporto di amicizia con il padre di David Messer Leon, Yechiel ha Rofe: « En 1440, parut Rabbi Iechiel de Naples, père du célèbre Messer Leon. Il était médecin, et c'est pourquoi il est appelé par son fils: Iechiel ha-Rofe [la nota dello stesso autore riporta: dans un diplôme de l'an 1472, qui se trouve à la Bibliothèque royale de Paris fonds sorbonne, n° 101]; mais il est plus connu comme docteur de la loi que comme docteur en médecine. Ami des rabbins Elchanan de Porta Leone et Joseph Sarka de Naples, il leur confia l'éducation de son fils, qui donna, dès sa plus tendre jeunesse, des marques singulières d'un beau naturel et d'une grande vivacité d'esprit.» (pgg. 129). Dunque Carmoly indica Sarka come uno dei precettori di David Messer Leon. Joseph ben Yehudah è autore di due grammatiche ebraiche: il *Rab Pe'alim* (datata il primo giorno di Elul del 1429) e il *Ba'al Lashon* del 1448 (il titolo riprende un versetto dell'*Ecclesiaste*, 10, 11).

120Yichthzaq ben Moshé Ha-Levi (1350 circa – 1415 circa) conosciuto anche con il nome di Profiat Duran o con l'acronimo ebraico di Efodi (אפ"ד ovvero Ani Profiat Duran) è un medico, filosofo e grammatico. Nasce nella cittadina catalana di Perpignan. Studia l'Halachà e il Talmud in Germania; non abbiamo molte notizie sulla sua vita, ma sappiamo che viene costretto alla conversione al Cristianesimo durante le persecuzioni anti-ebraiche del 1391, molto probabilmente fino alla fine della sua vita osservò segretamente la fede ebraica. Diviene astrologo per il re Giovanni Primo d'Aragona sotto il nome di Honoratus de Bonafide. È il precettore di Hasdai Crescas. Tra le sue opere più importanti ricordiamo due trattati sotto forma di lettera: *Al Tehi KeAvotekha* (Non essere come i tuoi padri) scritto nel 1396, si tratta di un'epistola polemica, in cui Profiat Duran afferma che molti ebrei suoi contemporanei rigettano le dottrine dei Padri per avvicinarsi al misticismo di radici Cristiane, allontanandosi così dall'Ebraismo. Il secondo trattato è scritto nel 1397 e dedicato proprio ad Hasdai Crescas con il titolo *Kelimat HaGoyim* (La vergogna dei Gentili), una vera e propria critica sistematica ai Vangeli ed altri scritti dei Padri della Chiesa. Tra le opere filosofiche Profiat

Kaufmann nel suo articolo sulla famiglia da Pisa ricorda infatti il rapporto tra Joseph Sarka e Yechiel da Pisa:

La réputation de sa maison s'était répandue dans toute l'Italie, et le poète et grammairien Joseph Zarko, renseigné sur Yechiel par son maître, Profiat Duran Efodi, se plaça sous le patronage de ce Mécène juif, qui, "s'occupant lui-même de poésie hébraïque, protégeait tous ceux qui la cultivaient". Dans l'année 1413, notamment, Joseph chanta en toute circonstance les louanges de son protecteur et amphytrion. Avant de se présenter chez lui, il s'était fait précéder d'une épître poétique, où il se recommandait d'Efodi. Il plaça ensuite des vers composés eu l'honneur de Yechiel dans l'oratoire que celui-ci avait établi dans sa maison, sur le calendrier mural qui, selon l'usage italien, était appendu dans la synagogue, sur le siège de Yechiel, lorsque, après une maladie, il reparut à l'office divin. En offrant à Yechiel un exemplaire de "l'ennerai des femmes"¹²¹, composé à Barcelone, en 1208, par Juda ben Sabbataï Hallévi, ou peut-être d'un pastiche qu'il avait fait de cette œuvre, il accompagna ce cadeau d'une dédicace poétique. A en juger par les éloges que lui décerne son protégé, Yechiel connaissait la littérature rabbinique ainsi que les sciences de cette époque.¹²²

L'interesse per la cultura, la filosofia e la mistica ebraica non si esaurisce con la morte di Yechiel, al contrario, è proprio a partire dalla seconda metà del Quattrocento, che la famiglia da Pisa diventa un vero e proprio "circolo" intellettuale. Questa famiglia rimarrà sempre in contatto con i più illustri personaggi del 400 come Yichzraq Abravanel, Yochanan Alemanno e lo stesso David Messer Leon che trascorreranno alcuni anni nella casa dei da Pisa. Fino agli inizi del Cinquecento, come lo stesso Kaufmann sottolineerà, la "rinascita" culturale sarà portata avanti attraverso un altro Yechiel da Pisa, il nipote del capofamiglia, figlio di Shemuel.

Duran ha elaborato un commento alla *Guida dei Perplessi* di Maimonide pubblicato per la prima volta nel 1553 a Sabionetta; in quest'opera Efodi darà adito di una grande conoscenza dei più grandi pensatori ebrei come Joseph Ibn Caspi, Gersonide e Moshé Narboni (che verrà molte volte citato nel commento ma senza essere nominato). Scriverà anche un commento ad un poema religioso di Abraham ibn Ezra (andato perduto) sull'essenza delle lettere dell'alfabeto. Numerose sono poi le opere grammaticali che Duran ha composto, probabilmente quella più importante è una grammatica del 1403 dal titolo *Ma'asse Efod* conosciuta e diffusa non solo in ambiente ebraico ma anche in quello latino.

¹²¹Probabilmente si tratta di un testo sulla misogenia.

¹²²Kaufmann, *La famille da Pisa*, in *Revue des Etudes Juives*, op. cit., pp. 83-84.

Cinquante ans plus tard, la réputation d'un autre Yechiel de Pise, célèbre par sa fortune, sa générosité et son savoir, s'étend jusqu'au delà des frontières de la Toscane et de l'Italie. Il avait fondé à Pise une banque de prêt, qui fut la source de sa prospérité, mais faillit aussi causer sa ruine. Excitée par les prédications d'un fanatique, peut-être de Bernardin de Feltre, qui ne se lassa pas de s'élever contre les richesses de ce Juif de Pise, la foule envahit sa maison pour la mettre au pillage, sans toutefois causer de dommages sérieux. Ces désordres paraissent avoir eu lieu en 1471.¹²³

Pur vivendo in un momento estremamente delicato, in cui le violenze e l'astio verso il popolo ebraico in Toscana era supportato e fomentato dai frati predicatori (come abbiamo già visto per David ben Yoav da Tivoli) Yechiel da Pisa non rinuncia all'istruzione dei suoi figli e soprattutto all'amore per il sapere, è infatti nell'anno successivo, il 1472, che possiamo attestare uno dei primi incontri tra Yechiel e l'entourage di Yichzraq Abravanel, figura chiave del pensiero rinascimentale ebraico. È proprio nel 1472 che Abravanel domanderà di rendere visita alla famiglia di Yechiel da Pisa all'ambasciatore Lopo de Ameid¹²⁴ e a João Teixeira (erroneamente chiamato

¹²³Ibidem pag. 84.

¹²⁴Lopo de Almeida appartiene ad una nobile famiglia portoghese (non siamo a conoscenza della sua data di nascita; muore nel 1508 ad Almeirim). Lopo de Almeida, molto vicino alla corona spagnola e portoghese, è noto per essere stato uno degli ambasciatori per la presentazione di Eleonora d'Aviz (figlia di Eleonora d'Aragona e Edoardo di Aviz – terzogenito del re di Portogallo João I e Filippa di Lancaster- sorella di Alfonso V) alla corte di Federico III d'Asburgo che sposerà nel 1452, dal cui matrimonio nascerà il futuro Imperatore Massimiliano I d'Asburgo . Lopo de Almeida nella sua opera *Cartas de Italia* descriverà dettagliatamente questo evento ad Alfonso V.

Sezira)¹²⁵ amico dello stesso filosofo portoghese¹²⁶. Gli ambasciatori erano stati inviati direttamente dal re Alfonso V¹²⁷ di Portogallo per essere ricevuti da Papa Sisto IV¹²⁸ nel tentativo di sedare gli attacchi anti-ebraici del clero portoghese mediante l'intervenzione diretta della Chiesa di Roma attraverso l'intercessione dello stesso Papa¹²⁹.

Nell'epistola che Abravanel invia a Yechiel da Pisa, tramite Ameida e Teixeira, Yictzhaq si rivolgerà con queste parole al "mecenate" italiano:

125João Teixeira erroneamente Sezira per l'identificazione di questo personaggio cfr. l'introduzione di Cedric Cohen Skalli alle lettere di Abravanel, *Yictzhaq Abravanel: letters*, Edition, Translation and Introduction by Cedric Cohen Skalli, Walter der Gruyter GmBh & Co, Berlin, 2007. « [...] The name written in Hebrew manuscript is "João Shizira" – יהודה שזירה . Netanyahu and other scholars kept that name, giving him a more Portuguese sound and appearance, "Sezira", although no such name ever appears in the sources of that period. Lipiner describes the history of this error. Carmoly transcribes the name as written in the manuscript, understanding "doctor" as physician. Kaufmann, in his article of da Pisas, took over Carmoly's transcription "Sezira" referring to him as "le savant médecin João Sezira" . [...] Lipiner, in his importante study *Two Portuguese Exiles*, noticed the corruption of the name in the manuscript and corrected Carmoly's false attribution of the title of "physician". The title "doctor" before the name of "João Sezira" refers, as Lipiner rightly states, to the "doctor in law". Lipiner researched the Court jurists of Alfonso V and tried to find a name close to "Sezira": he proposed as possibility João Fernandez da Silveira, who was a jurist (*doutor em leys*) and the *Chancellor mór* of the king. He is mentioned for many embassies in Castile and Aragon (1455, 1463, 1474, 1483) and in Italy (1449, 1451, 1456-1459). Moreover, he was part, with Lopo de Almeida, of the Portuguese delegation to Dona Leonora's wedding in Italy, 1452. Michele Luzzati found in the Archivio di Stato of Florence in the register of the notary Sir Giuliano del Pattiere (years 1473-1474) the notarized registration of the black slave that Abravanel gave as a present to Yechiel along with the letter. [...] "Magnificus miles et utriusque juris doctor dominus Johannes condam Ludovici domini Johannis Tessorii de Portugallia, orator sive ambaxiator illustrissimi domini domini Regis Regni Portugalliae". We can now, thanks to Luzzati's discovery, identify the second ambassador as João Teixeira, "insigne professor de Jurisprudencia, according to Barbosa Machado's description. Barbosa Machado [*Biblioteca Lusitana*, vol. 2, Lisboa, 1752] states also that due to his great scholarship and political wisdom, he was sent to accompany Lopo de Almeida in his obedience embassy to Sisto IV.» pp. 42-43

126Cfr. Skalli, *Yictzhaq Abravanel: letters*, op. cit. : « As Abravanel refers to João Teixeira as a close friend, it is interesting to look at his humanistic *oração* [*Obra que contē hũa Oração do Doutor... Teixeira feyta quando fizerão o cōde do Pedro de meneses, Marques de vila Real* (Coimbra, 1562)] in honor of Dom Pedro de Meneses's nomination by João II as Marquis de Vila Real . » pag. 43.

127Alfonso V terzogenito di Eleonora d'Aragona e Edoardo (Sintra 1432-Torres Vedras 1481) aveva solo sei anni quando successe al padre, morto di peste , il 13 settembre del 1431, sotto la reggenza della madre, Eleonora, come da espresso desiderio testamentario del defunto re, Edoardo.

128Francesco della Rovere (1414-1484) divenne Papa con il nome di Sisto IV dal 1471 sino all'anno della sua morte 1484. Fu proprio Papa Sisto IV ad aver commissionato le opere edilizie conosciute e note ancora oggi come la Cappella Sistina (finita sotto il pontificato di suo nipote Papa Giulio II), il Ponte Sisto (che prende il suo nome) che avrebbe collegato direttamente San Pietro con la riva sinistra del Tevere, aprì anche una nuova strada, l'attuale Via Sistina, e ampliò e arricchì il fondo della Biblioteca Apostolica Vaticana.

129Cfr. B. Netanyahu, *Don Yictzhaq Abravanel. Statesman & Philosopher*, The Jewish Publication Society of America, New York, 1953, ristampato e riveduto nel 1998, Ithaca, Cornell University Press : « [...] The nature of this problem is not know to us, but it must have been connected with serious developments which endangered the right of the Jews of Portugal. In this, as in many others instances, the attack against the Jews, probably came from the clergy, since it seemed important for the Jews of Portugal to obtain the favorable intervention of the Pope. To this end Abravanel employed his freendship with João Sezira, scholar and courtier of Alfonso V, whom the latter was sending to Rome to congratulate Pope Sisto IV on his election to this man. [...] João Sezira pledged himself to Abravanel to pledge the Jewish cause before Sisto IV, but apparently on condiction of

Grande nei pensieri¹³⁰, possa Dio proteggerti, nostro Signore il re¹³¹, la sua gioia sarà nel Signore¹³², manda i suoi messaggeri prima di lui¹³³ davanti al Papa per inchinarsi con la loro faccia rivolta a terra, baceranno la polvere dei suoi piedi¹³⁴. Di volta in volta, fino alla consacrazione, tutti i messaggeri del re si prostreranno dinanzi al Papa. I suoi messaggeri sono grandi personaggi il Principe Lopo de Almeida, e un saggio, perspicace e un grande uomo, il Dottor João Teixeira (הדוכתור גיון שיזירה), che porta questa lettera a te. Entrambi hanno ingresso alla benevolenza reale e più vicini a lui¹³⁵. Il dottore nella sua benevolenza, conosce come distingue il bene dal male, intercedendo per il benessere di tutti i sudditi¹³⁶, sempre ricercando la nostra pace e prosperità¹³⁷ perché la sua mano è guidata dal Signore.¹³⁸

Kauffman, nel suo celebre articolo, riporterà l'episodio del primo incontro tra la famiglia da Pisa e gli Abravanel. Come ho già sottolineato in nota lo studioso tedesco, seguendo le indicazioni di Carmoly, attribuirà erroneamente al delegato portoghese la professione di medico (in realtà l'epiteto *doctor* indica, in questo caso, dottore in legge) :

A ce moment, Yechiel était déjà en correspondance avec Don Yichzqaq Abravanel, à qui il fit sans doute part de cet événement, puisque dans la réponse qu'il lui adressa l'année suivante, en 1472, Abravanel commence par lui exprimer des condoléances. Yechiel jouissait d'une très grande considération, car Abravanel engagea les ambassadeurs Lopo de Almeida et le savant médecin João Sezira, que le roi Alphonse V de Portugal envoya auprès du pape Sixte IV, à faire une visite à Yechiel. Ces

absolute secrecy, so that the matter was not to become know even to the other envoy of Alfonso, the head of delegation, Don Lope de Almeida. » pag. 19.

130Geremia 32, 19.

131Si riferisce al re Alfonso V.

132Salmo 104, 34.

133Genesi 32, 4.

134Isaia 49, 23.

135Ester 1,14.

136Ester 10, 3.

137Deuteronomia 23, 7.

138Epistola di Yichzqaq Abravanel a Yechiel da Pisa; cfr. *Yichzqaq Abravanel: letters*, op. cit. pp. 99-133; pag. 118.

ambassadeurs étaient eu même temps chargés de remettre de précieux cadeaux à Yechiel et à sa femme de la part d'Abravanel et de son épouse, entre autres, pour la maîtresse de la maison, une esclave de grande valeur qui était depuis longtemps dans la maison du 'docteur Sezira,' et pour Yechiel de précieux manuscrits exégétiques, parmi lesquels se trouvaient des ouvrages d'Abravanel lui-même. C'est que Yechiel, tout en se consacrant à ses affaires et à ses relations de société, ne négligeait pas la science. Il avait demandé à Abravanel, pour sa bibliothèque, un exemplaire du commentaire de David Kimhi¹³⁹ sur les *Hagiographes*. Du reste, il semble que, par les soins d'Abravanel, la collection de Yechiel s'enrichit de beaucoup d'ouvrages d'auteurs judéo-espagnols. C'est de lui aussi que Yechiel reçut les ouvrages d'Efodi et de Joseph ibn Schem Tob, que son petit-fils Yechiel Nissim fut si bien utiliser plus tard.¹⁴⁰

L'interesse di Yechiel da Pisa nei confronti della cultura ebraica è ancora una volta confermato: il suo coinvolgimento non si limita alla tradizione ebraica e al pensiero medievale ma si volge anche agli autori a lui contemporanei. A Yechiel vengono inviati alcuni manoscritti di Yichzraq Abravanel e di altri autori giudeo-spagnoli, oltre a delle opere del già citato Profiat Duran e Joseph ibn Shem Tov.

Il rapporto tra Abravanel e Yechiel, come testimoniano altre epistole -successive a quella del 1472 - , sembra andare oltre il mero scambio culturale e di opinioni. Yichzraq Abravanel scriverà a Yechiel una missiva con l'intento di consolare l'amico a causa di una forte delusione dettata dalla possibile conversione alla religione cristiana di una delle sue figlie, Rica.

¹³⁹David Kimhi (c. 1160-1235 c.) conosciuto anche con l'acronimo di RaDaK soprannominato anche *Piccolo Maestro*, rabbino, grammatico, esegeta e filosofo. Nasce a Narbonne in Provence, prende attivamente parte nel 1232 alle controversie su Maimonide schierandosi dalla parte di RaMabM. Oltre ai numerosi commenti biblici ai libri di Genesi, Profeti, Salmi e Cronache (il commento ai Salmi viene però edito separatamente a causa della Censura cristiana con il titolo *Teshouvot la-Notzerim*) possiamo considerare come la sua opera più importante che venne utilizzata come testo di riferimento dai pensatori medievali sino a quelli del Rinascimento è il *Mikhlol* un vero e proprio manuale di filologia ebraica, diviso in due parti: un trattato di grammatica (conosciuto anche come *Heleq HaDiqdouq* stampato per la prima volta Costantinopoli nel 1525 – seguito da altre ristampe nel 1432-34-; nel 1545 a Venezia accompagnato da un commento di Elia Levita) e un dizionario di ebraico biblico (intitolato *Heleq HaInyan* ma conosciuto come *Sefer HaShorashim* stampato con questo titolo a Roma prima del 1480 e a Napoli nel 1490, a queste edizioni ne seguirono altre accompagnate da commenti di Elia Levita). David Kimhi ha scritto anche un commento sui Tredici Principi di Maimonide, il *Biour Sheloshah Assar Ikkarim* , un commento ai *Pirke Avot*, e un trattato sui nomi della profezia, il *Biour Shemot HaNevou'ah* .

¹⁴⁰Kaufmann, ibidem, pag. 85

Cependant, avant de mourir, Yechiel éprouva l'inconstance du sort et eut à supporter de douloureuses épreuves. Une de ses filles paraît avoir cédé aux séductions de la société chrétienne qu'elle fréquentait et avoir abandonné la religion de ses pères. Cette fille s'appelait, croyons-nous, Rica. Cette apostasie surprit et affligea Abravanel, qui était alors lui-même très malheureux, se voyant forcé, par suite de circonstances encore ignorées, de rester éloigné de Lisbonne depuis trois ans; il avait dû interrompre sa correspondance, autrefois si régulière, avec son ami le plus cher. Il s'efforce de surmonter sa propre douleur pour consoler Yechiel, qu'il appelle « un prince en Israël ». Il lui rappelle que, d'après le dire des rabbins¹⁴¹, le résultat de l'éducation ne dépend pas du mérite des parents et que dans tout champ poussent des chardons entre les ennemis. Mais il ne parle qu'avec timidité, comme s'il craignait d'élever la voix à un moment où la blessure est encore si récente et si cuisante. Cependant, même dans ce cas qu'Abravanel pût lui adresser ses compliments. Ces fils reçurent une éducation soignée, comme des adeptes de la science, et non comme des marchands.¹⁴²

Anche Abravanel dunque conferma, attraverso le sue parole, quanto Yechiel da Pisa abbia investito sull'educazione culturale e religiosa della propria famiglia.

Lo scambio epistolare tra la famiglia del banchiere italiano e quella del filosofo portoghese non si esaurisce con queste epistole ma ne seguono altre tra 1481 e il 1482. Sicuramente l'unione tra la famiglia dei da Pisa e quella degli Abravanel non si esaurirà con la morte di Yechiel e Yichzhaq ma continuerà sino al 1547 attraverso i loro pronipoti ovvero Benvenida Abravanel e Avraham da Pisa¹⁴³.

Anche il figlio di Yechiel, Yichzhaq, continuerà la corrispondenza con Yichzhaq Abravanel come lui stesso confida in un'altra epistola inviata ad Avraham Hayyoun :

C'est avec lui qu'Yichzhaq Abravanel continua la correspondance amicale qu'il avait entretenue si longtemps avec son père. Une lettre d'Yichzhaq à Abraham Hayyoun, lequel paraît avoir été déjà l'intermédiaire entre Yechiel de Pise et Don Yichzhaq Abravanel, est devenue l'unique

141Cfr. *Mo'ed Qatan* 20 e sec.; *Mo'ed Qatan* è l'undicesimo trattato di *Mo'ed* (Festività) secondo nell'ordine della *Mishnah*.

142Kaufmann, *ibidem*, pp. 84-85.

143Cfr. Solomon Hirsch Margulies, *La famiglia Abravanel* in *Rivista Israelitica*, 3, 1906, pp. 97-154.

témoignage littéraire qui nous soit resté de la main de ce fils aîné de Yechiel de Pise.¹⁴⁴

Un'altra prova inconfutabile che farebbe di Yechiel da Pisa un vero e proprio mecenate dei più grandi personaggi del pensiero ebraico nell'Italia della seconda metà del quattrocento ci viene fornita, paradossalmente, al momento della sua morte avvenuta il 10 Febbraio del 1490¹⁴⁵. Molti intellettuali ebrei hanno consacrato interi poemi per esprimere le condoglianze alla famiglia da Pisa attraverso numerose lettere e messaggi indirizzati al figlio Yichzhaq. Ricordiamo tra le più famose elegie quella di Itzhaq Abravanel, di Abraham Hayyoun¹⁴⁶, di Yitzhaq da Fez¹⁴⁷, quella del banchiere intellettuale Eliezer da Volterra¹⁴⁸, quella dell'astronomo Abba Mari Halfan¹⁴⁹ e quella

144Cfr. Kaufmann, op. cit., pag. 87.

145Nei registri notarili viene notificata la data della morte di Yechiel avvenuta il 19 di Adar del 5250 alle sei del mattino.

146Abraham Hayyoun o Hayoun è sicuramente uno dei più importanti rabbini di Lisbona giunti in Italia dopo l'Espulsione, suo figlio Joseph ben Abraham Hayyoun sarà il maestro di *Halachah* di Yehudah Abravanel.

147Questo personaggio è citato nell'articolo di Kaufmann, ma purtroppo non sono riuscita ad identificarlo con alcun pensatore, medico o astronomo vissuto in Italia alla fine del Quattrocento.

148Eliezer da Volterra è marito di Anna figlia di Yechiel, Umberto Cassuto nel suo studio lo identifica con tale Lazzaro di Manuele da Volterra (menzionato in una lettera da Obadia di Bertinoro) proprietario di un banco a Volterra, aveva aperto anche un altro banco a Gaeta (dopo il 1484), Siena e a Firenze : «Eli'ezer da Volterra aveva condotto in moglie Anna, figlia di Jechiel da Pisa, che certamente aveva avuto modo di conoscere fino dai primi tempi della sua dimora in Firenze; e somma ventura era stata la sua, perché Anna da Pisa era un modello di grazia, di gentilezza, e d'ogni virtù femminile, tanto che Abigdor da Fano volle nelle sue terzine confutare i versi misogini di Abraham da Saertanom non seppe contrapporre allo scetticismo del suo avversario un esempio più efficace che quello della incomparabile consorte di Eli'ezer da Volterra. Pure in Firenze, egli ebbe agio di avvicinare Jochanan Alemanno [...] e d'intrattenersi con lui in conversazioni erudite: infatti Jochanan riferisce in uno degli articoli della sua *Miscellania* una comunicazione di Eli'ezer da Volterra colla data del 1491. Eli'ezer si delectava anche di poesia ebraica, e ci ha lasciato non soltanto un inno liturgico dedicato a Galantina Morosina [...] ma anche un'elegia in terzine per la morte del suocero Jechiel da Pisa, la quale nonostante l'iperbole tutta orientale negli elogi tributati al defunto, e nonostante un certo convenzionalismo nella concezione, non è priva di garbo e di vigore poetico. Ricorda in essa l'autore di aver avuto, alquanto tempo prima della morte di Jechiel, un sogno terribile e grandioso, una paurosa visione che gli preannunziava la sciagura familiare imminente: il cielo si oscurava, e i setti pianeti, coi dodici segni dello zodiaco e con tutte le schiere celesti, si disputavano l'onore di accogliere l'anima di Jechiel. A lungo dura la contesa: per ben sei mesi essa si protrae (evidentemente è questo il periodo della malattia), finché Jechiel viene a morte, e allora tutto il paese prorompe in pianti e in gemiti angosciosi. Non solo i figli che perdono il benamato genitore, ma gli orfani tutti e le vedove, i miseri e gli oppressi, sono in lutto profondo per la scomparsa di chi era per loro valido sostegno e protettore amoroso. Angosciato fra gli altri e più degli altri è il poeta, che ha perduto il venerato padre della sua consorte, l'amico temerario e diletto. Ma ecco che voci degli spiriti beati che muovono incontro all'anima eletta di Jechiel per condurla seco a godere la felicità eterna. Sollevato così dal suo dolore, Eli'ezer conclude esaltando la beatitudine di colui che è assunto alla gloria imperitura del cielo, e che prima di lasciare le spoglie mortali ha avuto il conforto di veder crescere degni di sé i suoi due figli, Izchaq e Shemuel, la cui presenza varrà per iviventi come un compenso per la scomparsa di lui. » cfr. *Gli Ebrei a Firenze*, op. cit. Pag. 269-270.

149Come per gli altri autori citati non abbiamo molte informazioni sulla sua vita. Abba Mari Halfan è un astronomo italiano che ha operato in Italia nella seconda metà del Quattrocento. Sicuramente nel 1492 si trovava a Napoli è autore del *Ta'ame Mitzvot* un commento alle *Tavole Alfonsine* (tavole astronomiche richieste dal re Alfonso X di Castiglia e Leon, datate 1252, le tavole sono in grado di

di Salomon da Camerino meglio conosciuto come Bonaiuto da Camerino. Bonaiuto, come suggerisce Umberto Cassuto, sarebbe il latore¹⁵⁰ della lettera di condoglianze dell'intera comunità ebraica di Pisa alla famiglia di Yechiel. Probabilmente sono proprio queste ultime testimonianze che ci fanno comprendere la grandezza di Yechiel da Pisa e la sua umanità.

Quand, à ses anciennes peines, vint s'ajouter pour lui la douleur de voir mourir sa femme, il déclina peu à peu et succomba lui-même le 10 février 1490. Quoiqu'il fut mort très âgé, il fut pleuré partout comme s'il était décédé à la fleur de l'âge. Son vénérable ami Don Yichzhaq Abravanel, des savants et des poètes, comme Abraham Hayyoun, de Lissabons, et Yichzhaq de Fez, pleurèrent sa perte irréparable dans des lettres touchantes qu'ils s'empressèrent d'écrire à son fils aîné Yichzhaq. On a même enregistré pour la postérité l'heure de sa mort : c'était à six heures du matin, le 19 Adar I de l'an 5250. Des poètes et des écrivains comme Eliézer Ezra de Volterra, Salomon de Camerino et l'astronome Abba Mari Halfon le pleurèrent dans des élégies et des lettres de condoléances qu'on possède encore aujourd'hui¹⁵¹

Sicuramente anche i due figli di Yechiel da Pisa, Yichzhaq e Shemuel, hanno dimostrato un fervido interesse per il pensiero dell'epoca e non solo. È lo stesso genere di Yechiel, Eliézer da Volterra, a sottolinearlo nell'elegia funebre per il defunto: nell'ultima parte del poema i due figli di Yechiel sono considerati da Eliézer come "un compenso" per la scomparsa di questa grande personalità.

Yichzhaq più di Shmuel si fa portavoce della "tradizione" paterna diventando anch'egli un mecenate, o meglio, un vero punto di riferimento per molti intellettuali dell'epoca (soprattutto per gli ebrei spagnoli che dopo l'Espulsione del 1492 sono costretti a lasciare il loro paese)¹⁵². Una chiara testimonianza a riguardo è una leggenda riportata

fornire la posizione del Sole, dei pianeti e delle stelle, indicando anche le date di eclissi, in realtà rappresentano una versione ammigliorata dell'*Almagesto* di Tolomeo). Abba Mari è autore del *Bayit Ne'eman* una parafrasi e commento di un'opera di un altro astronomo ibn Rajal (in verità la sua opera è un ulteriore commento alle *Tavole Alfonsine*); il *Bayit Ne'eman* come il *Ta'ame Mitzvot* riportano entrambi la signature di אמת "Abba Mari Talmid". E' il padre del ben più conosciuto Rabbi Elijah Halfan personaggio noto per le numerose controversie rabbiniche (cfr. Robert Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford University Press, Oxford, 1990; pp. 77n., 78, 190, 267, 276 n.).

150Cfr. U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze*, op. cit., nota pag. 260.

151Cfr. Ibidem, pag. 86.

152A questo proposito Kaufmann, sempre nel suo articolo, affermerà che molti intellettuali ebrei

da Ghedalia ibn Yahya¹⁵³ nella sua celebre opera il *Sefer Shalshet ha-Qabbalah*¹⁵⁴. A questo proposito possiamo leggere le parole di Umberto Cassuto riferite al figlio di Yitzhaq da Pisa, Abraham da Pisa, anch'egli grande erudito e studioso :

Abraham da Pisa [...] era al tempo stesso un erudito e uno stimato talmudista. Del suo valore in questo campo di studi ci fa fede anzitutto la leggenda riportata da Ghedalia ibn Jachia, secondo la quale a Jechiel o meglio a Izchak da Pisa, generoso protettore degli esuli spagnuoli, sarebbe stata vaticinata la nascita di questi rampollo, destinato a illustrare il nome della famiglia con la sua vasta e profonda erudizioni rabbinica.¹⁵⁵

Shemuel, probabilmente perchè il più giovane della famiglia, non sarà considerato come un vero "mecenate" del circolo intellettuale degli ebrei di Pisa, ma sicuramente rimarrà più fedele alla condotta e all'educazione paterna (tanto che darà a suo figlio lo

spagnoli, dopo l'Espulsione vedranno Yitzhaq come un vero inviato dalla Provvidenza: «Lorsque, deux ans et demi après la mort de Yechiel, se produisit la catastrophe qui frappa les Juifs d'Espagne, et que tous les grands ports de la Méditerranée étaient encombrés de navires portant des exilés, Yichzhaq de Pise devint pour ces malheureux comme une Providence. Ils n'oublièrent jamais ce qu'il fit à lui seul pour la délivrance de ceux qui abordèrent dans le port très fréquenté de Pise. » op. cit. ; pag. 87.

153Ghedalia ibn Yahya ben Joseph, nato a Imola nel 1515 e morto probabilmente ad Alessandria nel 1587, studiò presso la *yeshiva* di Ya'acov Finzi a Ferrara. Si trasferisce a Rovigo tra il 1549 e il 1562, lascia questa cittadina proprio nel 1562 anno in cui Papa Pio IV ordina di bruciare pubblicamente il Talmud nelle piazze. Dopo un breve soggiorno a Codiniola partirà alla volta di Salonico, ma rientrerà nella sua città natale del 1567. A seguito delle espulsioni e delle persecuzioni anti-ebraiche di Papa Pio V, sarà esule a Pesaro e Ferrara, nel 1575 partirà alla volta di Alessandria. È autore del celebre *Sefer Shalshet ha-Qabbalah*, la Catena della Tradizione, conosciuto anche con il nome di *Sefer Yahya* (nel quale c'è anche un riferimento alla partenza di Yehudah Messer Leon dalla città di Mantova a causa delle violente dispute con Joseph Colon), è proprio nella sua celebre opera che ricorrerà molto spesso il nome della famiglia da Pisa. La famiglia degli ibn Yahya è senza dubbio una delle più importanti famiglie ebrei portoghesi, ricordiamo infatti che almeno tre generazioni esercitarono la professione di medico presso la corte del re di Portogallo: « Foremost among them were the ibn Yahya, one of whose number, Ghedaliah, held the royally-appointed post of Portuguese chief rabbi (*rabi mor*) along with his progeny for over half of century. He and his son Abraão also served as physicians to three Portuguese monarchs, including Alfonso V, and, like others in the family, held of important communal posts, like ritual slaughterer (*degolador*). In the 1470s, Abraão's cousin Gediliah ben David, another ibn Yahya high in Alfonso's retinue, exchanged letters with Yichzhaq Abravanel concerning matters of state while on a military expedition with the Portuguese king. », E. Lawee, *Yichzhaq Abarbanel's stance toward tradition: defense, dissent, and dialogue*, State University of New York Press, Albany, New York, 2001, pag. 11

154Il *Sefer Shalshet ha-Qabbalah*, la *Catena della Tradizione*, chiamato anche *Sefer Yahya* è suddiviso in tre parti, nella prima l'autore delinea un quadro storico e storiografico del popolo ebraico, dalle origini rappresentate dalla figura di Mosé sino ad arrivare a Mosé Nortzi; la seconda parte tratta di fisica, dei corpi celesti, della creazione, dell'anima; nella terza parte si ritorna ad una narrazione di tipo storiografico, in cui il tema principale è la condizione del popolo ebraico visto dagli storici degli altri popoli. L'opera di Ghedalia ibn Yahya contiene numerosi errori ed inesattezze tanto da essere soprannominata "la catena delle bugie", ma pur contenendo numerosi errori ha avuto una grande diffusione considerando anche le numerose ristampe.

155U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze*, op. cit., pag. 350.

stesso nome del padre, Yechiel Nissim). Come già ricordato nell'epistola di Abravanel, Shemuel, ha ricevuto una notevole educazione impartita dai più grandi maestri dell'epoca, probabilmente più "scolare" rispetto a quella di suo fratello Yitzhaq. Una prova tangibile del duro studio del giovane Shemuel è individuabile attraverso la consultazione di un manoscritto del *Mishné Torah*¹⁵⁶ di Maimonide, in particolare nel terzo libro del Codice di Rambam¹⁵⁷ (conservato presso la Biblioteca di Parma) in cui compare una nota di possesso di Shemuel e di Rica (l'altra figlia di Yechiel che presumibilmente si è convertita al Cristianesimo).

Secondo le testimonianze che ci sono giunte è Shemuel ad aver avuto i più grandi precettori e rappresentanti del pensiero ebraico italiano, Umberto Cassuto ricorda tra questi il maestro Jochanan Alemanno (probabilmente nel decennio che va tra il 1480 e il 1490 circa)¹⁵⁸ e Mosé Sephardi :

Così fu precettore in casa di Vitale da Pisa, per il suo figlio minore Simone¹⁵⁹, o almeno fu in trattative per essere assunto in questa qualità, un Moshé Sephardi, ossia Moisé spagnuolo, che sarà probabilmente da identificarsi con quel Moisé di Joseph di Spagna o spagnuolo che è ricordato come medico nei documenti degli Otto¹⁶⁰. Probabilmente tenne pure l'ufficio di precettore del giovane Simone da Pisa il noto studioso Jochanan Alemanno,

156Il *Mishneh Torah*, *Ripetizione della Torah*, il vero "corpus" giuridico di Maimonide, sottotitolato anche *Yad ha-Chazaka*, la mano forte, in riferimento al numero dei libri che lo compongono. L'intento di Maimonide è favorire la trasmissione del Codice in modo tale che la Legge possa essere facilmente letta e compresa da ogni singolo ebreo: « Ho ritenuto opportuno organizzare questa composizione in gruppi di leggi secondo vari argomenti, e ho deciso di suddividere questi gruppi di leggi in capitoli che sono ordinati per soggetto. Ogni capitolo sarà diviso in piccoli paragrafi, cosicché possano essere organizzate (in modo da essere facilmente apprese) dalla memoria. [Ho diviso] le leggi in vari argomenti, alcuni consistono in una spiegazione di una normativa di ogni singolo precetto Biblico, cioè un precetto che abbia un unico argomento per materia e forma come è già nella tradizione. Altre sezioni includono delle norme che spiegano diversi precetti Biblici unificandoli se costituiscono un unico argomento. Questo è il motivo per cui la classificazione di questo lavoro e in accordo con gli argomenti e non con l'enumerazione dei precetti, e questo sarà chiaro per il lettore.» (Introduzione al *Mishneh Torah*)

157Il Terzo libro del *Mishneh Torah*, è il trattato *Zemanim*, Stagioni, questa sessione tratta delle celebrazioni religiose collegate agli eventi della storia della comunità oltre alla descrizione delle principali festività del calendario ebraico.

158Cfr. D. Rutkin and K. von Stuckard, *Christian Kabbalah and Anti-Jewish Polemics: Pico in Context in Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others*, Brill, Leiden, 2007; «Alemanno was the scholar-in-residence of the da Pisa family during the 1480s and the early 1490s, which in turn held close contact with Abravanel family.» pag. 11.

159Ovvero Samuele.

160Qui Cassuto si riferisce ad un documento in cui vengono registrati tutti i medici ebrei nella città di Firenze, tra il 1484 e il 1486 infatti sembra che tale Moisé di Joseph Spagnuolo abbia esercitato l'attività di medico a Firenze (credo che sia doveroso ricordare che nella lista all'anno 1485 appare anche Elia del Medigo).

maestro di ebraico di Pico della Mirandola, che nel 1488 venne a Firenze e dimorò in casa di Vitale da Pisa, dove cominciò a scrivere, dietro invito del Pico, il suo commentario al Cantico dei Cantici.¹⁶¹

Yichzhaq da Pisa è sicuramente colui che ha tenuto vivo il circolo culturale nato attorno alla sua famiglia, in un certo qual modo riuscendo a coniugare le due grandi tradizioni e movimenti culturali che attraversavano il pensiero ebraico nel Rinascimento italiano: da una parte il razionalismo ancora legato alla filosofia di Maimonide e al pensiero aristotelico, dall'altro le tradizioni cabalistiche e quelle del Neoplatonismo.

Approfondirò questo tema nel prossimo capitolo, ma credo sia necessario sottolineare quanto sia stato determinante questo ambiente per le scelte di David ben Yehudah Messer. Il circolo intellettuale della famiglia da Pisa non è assolutamente estraneo agli influssi del pensiero mistico, cabalistico e magico dei filosofi che provenivano dalla Spagna. È proprio David ben Yoav da Tivoli, genero di Yitzhaq, ad aver chiesto a David Messer Leon di scrivere il *Magen David* dunque appare chiaro che la famiglia da Pisa abbia sicuramente incoraggiato David Messer Leon a interessarsi alla qabbalah.

Tra il 1480 e il 1490 circa, Yochanan Alemanno è precettore di Shemuel e grande interlocutore di Yichzhaq, il quale si interessa in prima persona di pensiero mistico e cabalistico¹⁶². Lo scambio epistolare con uno dei personaggi più misteriosi che ruota attorno alla famiglia dei da Pisa ovvero Yichzhaq Mar-Hayym¹⁶³ ci è utile per comprendere meglio la posizione di Yichzhaq nei confronti della qabbalah. Yichzhaq Mar-Hayym, in quegli anni, si trova in Italia e nel 1490 soggiorna proprio presso la famiglia da Pisa prima di intraprendere il suo viaggio verso la terra d'Israele come testimonia l'epistolario tra i due, datato 1491. Yichzhaq da Pisa è sicuramente a

¹⁶¹Cfr. U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze*, op. cit. Pag. 186

¹⁶²Cfr. A. Guetta, *Religious Life and Jewish Erudition in Pisa: Yechiel Nissim da Pisa and the Crisis of Aristotelism in Cultural Intermediaries. Jewish Intellectual in Early Modern Italy*, a cura di D. Rudermann e G. Veltri, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004 : «The magical aspect is emphasized by Idel [...] regarding Yochanan Alemanno and Yichzhaq of Pisa. This step marked considerable progress in linking Jewish historiography- for a long time the prisoner of a reductive rationalism – and European historiography, which instead had learned to see magic as an important step in the development of a "modern" consciousness. » pag. 93

¹⁶³Nei capitoli successivi approfondirò al meglio il pensiero di questo personaggio proprio perché è una figura centrale per la mia tesi, in effetti sembrerebbe che David ben Yehudah Messer Leon "prenda in prestito" alcune sue intuizioni per alcuni passaggi del *Magen David*. Sicuramente è evidente sottolineare che David Messer Leon veda le *sefirot* come essenza divina, proprio come Yitzhaq Mar Hayyim suggerisce nell'epistola a Yithaq da Pisa.

conoscenza dei molti trattati cabalistici che circolavano all'epoca, non solo di autori italiani -conosciuti attraverso le ricerche di Alemanno- ma soprattutto di autori spagnoli. Molto probabilmente è attraverso la conoscenza di questi pensatori che Yichzhaq viene in contatto con una copia di alcuni passi dello *Zohar*; fino ad allora quasi completamente assente nella tradizione cabbalistica italiana fatta eccezione per Menachem da Recanati.

È proprio grazie ad un'epistola di Mar Hayyim a Yitzhaq da Pisa che possiamo in parte ricostruire la storia della trasmissione del *Libro dello Splendore*: Yitzhaq Mar Hayyim avrebbe infatti inviato nella prima epistola a Yichzhaq da Pisa dei frammenti dello *Zohar* in aramaico, e nella seconda epistola la traduzione ebraica degli stessi passi. Con molta probabilità il passaggio dello *Zohar* non era stato assolutamente compreso da Yitzhaq da Pisa, come ricorda lo stesso Alemanno commentando lo stesso passo dello *Zohar* che Mar Hayyim aveva copiato per Yichzhaq da Pisa sulla natura delle *Sefirot*. Idel infatti sottolinea in questo modo il rapporto tra cabbalisti italiani e *Zohar*:

« [...] Ancora più persuasive sono comunque le argomentazione indirizzate da Yichzhaq Mar Hayyim al suo corrispondente italiano, Yichzhaq da Pisa anch'egli un cabbalista; nella sua prima lettera egli aveva copiato un passo dallo *Zohar* nell'originale aramaico. Sfortunatamente non abbiamo la risposta di Yichzhaq da Pisa ma nella sua seconda lettera Mar Hayyim scrive: "Dato che in questo paese [ovvero l'Italia] non siamo abituati al *Targum*¹⁶⁴ di Gerusalemme ho deciso di tradurlo in ebraico parola per parola; poi dividerò il passo in paragrafi, dando poi a ciascuno di essi una spiegazione separata, nella misura in cui sarò in grado di farlo". Sulla base di questa testimonianza cade ogni dubbio residuo: è chiaro che in Italia perfino i cabbalisti erano incapaci non solo di leggere lo *Zohar* ma anche di capire la lingua aramaica in cui era scritto. Perfino la versione ebraica è insufficiente e il testo tradotto deve essere spiegato

¹⁶⁴*Targum* in ebraico significa letteralmente "traduzione". In realtà il *Targum* è semplicemente la versione in lingua aramaica della Bibbia. A partire dal II secolo a. C., ovvero dopo il ritorno degli ebrei in Palestina in seguito all'esilio babilonese (539 a. C.) si svilupparono due *targumin* ovvero due traduzioni in aramaico (ovvero la lingua parlata nel territorio) della Bibbia. Due sono le "versioni" ufficiali a cui in seguito ne seguiranno altre il primo è il *Targum Onkelos* o *Targum Babilonese* (redatto da una scuola attiva in Babilonia tra il 60 a.C. e il II sec. d. C.) e una versione parziale dei Profeti anteriori e posteriori che viene chiamata *Targum Yonathan ben Uzziel*. A queste due versioni fa seguito un altro *Targum* quello citato appunto da Yichzhaq Mar Hayyim ovvero il *Targum di Gerusalemme* o *Targum Palestinese*, questa versione seppur non considerata "ufficiale" a tutti gli effetti è sicuramente quella più citata dai commentatori medievali come Rashi e David Kimchi. Esistono molte varianti del *Targum di Gerusalemme* alcune delle quali citano a margine la versione di Onkelos, ci sono anche dei riferimenti di haggadah contenuti nel *Talmud Babilonese*, dunque possiamo dedurre anche l'influenza del Talmud nella letteratura delle scuole di traduzione in Palestina.

dettagliatamente. Dall'altra parte, Alemanno afferma che : " I saggi d'Israele erano già divisi tra loro e confusi sulla questione delle *Sefirot* , se siano l'essenza di Dio o se siano separate da Lui, come appare in un passo attribuito a Rashbi¹⁶⁵ nello *Zohar*, che si trova [in possesso di] poche persone insieme alla sua traduzione ebraica, a causa della sua profondità , espressa nella lingua [del *Talmud*] di Gerusalemme".Dato che il breve frammento preso in esame da Alemanno è lo stesso inviato e tradotto per Yichzhaq da Pisa, possiamo comprendere la scarsa diffusione del materiale zoharico tra gli intellettuali italiani interessati alla Cabbalà. »¹⁶⁶

Prendendo atto di queste ultime affermazioni Yitzhaq ben Yechiel da Pisa non può essere ricordato soltanto come mecenate e grande appassionato di filosofia e dottrine mistiche ebraiche, ma può essere annoverato come vero e proprio autore originale di piccoli trattati e importanti epistole che aiutano a mettere in luce il rapporto tra pensiero cabbalistico e filosofico, una tematica centrale per comprendere al meglio anche il pensiero di David Messer Leon.

Verosimilmente Yitzhaq da Pisa è autore di un trattato cabalistico¹⁶⁷ che si accorda con le dottrine di Alemanno. Secondo Yichzhaq l'ultima disciplina da apprendere dopo il completamento degli studi cabalistici è la magia naturale, come Moshé Idel ricorda nel suo studio sulla Cabbala in Italia:

«Le parole di Alemanno furono accolte dalle orecchie attente dei suoi allievi e le sue idee riecheggiavano anche nell'opera di altri autori. Per esempio, in un breve trattato attribuito a Yizthaq ben Yehi'el da Pisa, l'allievo che Alemanno menziona nell'introduzione al suo *Shir ha-ma'alot li-Shelomò*, viene espressa in una concezione molto simile a quella di Alemanno sulla finalità del Tempio: "Per causare la discesa di una potenza superna e eseguire una certa azione, è necessario servire quella potenza per mezzo di rituali che la si confanno. Tali cerimonie, la predispongono ad eseguire l'azione desiderata [...] La Provvidenza più grande si occupa della perfezione dell'anima e del suo divenire divina. Il più nobile servizio possibile è quello che si insegna nella Torah. Perché, dopo avere dato il comandamento relativo al Tabernacolo,

165Rabbi Shim'on bar Yohay

166 Cfr. M. Idel, *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, Giuntina, Firenze, 2007, pag. 277-278. Successivamente riprenderò questa tematica, proprio perchè contrariamente alla posizione di Idel, David Messer Leon nel suo *Magen David* citerà dei passaggi dello *Zohar* in aramaico.

167Ms. London, Jews' College, Montefiore 316.

Dio disse: « E abiterò in mezzo agli Israeliti »¹⁶⁸. Ciò significa che è necessario custodire la potenza ricettiva in modo che le potenze superne scendano sulla terra. Perché la potenza ricettiva assicura la relazione [tra mondi superiori e inferiori], per mezzo di vesti specifiche, sacrifici, luoghi e azioni, eseguite in tempi stabiliti. Quando manca uno solo di questi fattori non è possibile conseguire lo scopo desiderato e il male si sostituirà a tutto il bene che si sperava di ottenere. »¹⁶⁹

Secondo Yitchzaq da Pisa è dunque indispensabile accompagnare gli studi "teorici" della cabala a pratiche, in uso soprattutto tra i cabbalisti spagnoli.

Come ho cercato di mostrare fino a questo punto, è chiaro il nesso tra la grande considerazione per le discipline mistiche sviluppato da Yitzhaq da Pisa -e dai membri della sua famiglia- e l'interesse di David ben Yehudah Messer Leon nello studio di queste dottrine. In questa breve parentesi che riguarda la vita di David ho cercato dunque di dimostrare che queste personalità che hanno caratterizzato e animato il "circolo" della famiglia da Pisa sono essenziali anche per comprendere la posizione di David Messer Leon. Non a caso un'epistola sulla "magia naturale" di Yitzhaq da Pisa è stata erroneamente attribuita a David Messer Leon.¹⁷⁰

L'incontro con la famiglia dei Da Pisa gioca in questo senso un ruolo fondamentale per la vita e gli interessi di David ben Yehudah Messer Leon. Il primo approccio con la Qabbalah spagnola avvenuto proprio in questo ambiente sarà determinante per il futuro di David che dopo il suo soggiorno a Firenze sembra interessarsi alle discipline mistiche e neoplatoniche (molto probabilmente è proprio in Toscana che David verrà in contatto con gli intellettuali più prestigiosi umanisti che orbitavano attorno alla famiglia Medici).

1.4 Ritorno a Napoli 1492-1495.

Dopo il 1492, come ho accennato precedentemente nelle notizie biografiche su David,

168Esodo 29, 45.

169Cfr. M. Idel, *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, op. cit., pag. 238.

170Cfr. D. Carpi, *Between Renaissance and Ghetto*, Tel Aviv, 1989, 70-72.

è molto difficile ricostruire le vicende che hanno portato David alla partenza verso l'Impero Ottomano prima a Salonicco, poi a Corfù e infine a Valona. Con molta probabilità si potrebbe ipotizzare che il nostro autore, dopo il soggiorno presso la famiglia da Pisa, sia tornato a Napoli, città in cui Yehudah, suo padre, aveva istituito la sua *yeshiva*.

Yehudah plausibilmente avrebbe scelto Napoli come sede della sua "accademia" perchè la comunità ebraica napoletana, almeno fino al 1492, è sicuramente una delle più numerose e intellettualmente attive dell'Italia del Rinascimento.

Come attestazione di questa fervida vivacità culturale ritroviamo numerosi manoscritti ebraici databili 1450-1540 che sono stati ritrovati non soltanto a Napoli ma anche nei territori limitrofi come Salerno, Benevento, Lucera e in tutto il Regno di Napoli a Reggio Calabria, Trani, Taranto, Bari, Lecce, Monopoli, Barletta, Nardo, Gallipoli e Bitonto¹⁷¹.

Un altro indizio che ci aiuta a ricostruire questo mosaico culturale e questa prolifica produzione letteraria è la decisione dei fratelli Soncino di trasferire, nel 1490, la stamperia di famiglia a Napoli¹⁷², affiancando in questo modo Azriel ben Yoseph Gunzenhauser che fino ad allora aveva esercitato questa professione nella città Partenopea stampando numerosi volumi a carattere religioso e non solo¹⁷³.

Per una breve storia delle comunità ebraiche nel Regno di Napoli ricordiamo che a partire dall'anno 1330, durante il regno di Roberto d'Angiò, gli ebrei cominciarono ad insediarsi e a popolare i territori dell'Italia meridionale¹⁷⁴ a partire dalle città costiere della Puglia, della Calabria e, naturalmente, a Napoli¹⁷⁵.

171Cfr. A. David, *Jewish Intellectual Life at the Turn-of-the-Sixteenth-Century Kingdom of Naples according to Hebrew Sources*, «Materia Giudaica» 11 (2006), p. 143-151.

172Nel 1491 la stamperia dei Soncino imprimerà a Napoli il *Sefer ha-Shorashim (Il libro delle radici)* di David Kimhi; nel 1492 il *Commento ai Pirké Avot* di Maimonide nella traduzione di ibn Tibbon; sempre nel 1492 una copia del Pentateuco con un commento di Salomon ben Yichthzaq, le Megillot, le Haftarat et il rotolo di Antiochus.

173Nel 1487 Azriel ben Yoseph Gunzenhauser stamperà il *Perush le-Tehillim* di David Kimhi; sempre nello stesso anno verrà stampato il *Libro dei Proverbi* con un commento di Immanuel Romano; nel 1490 il già citato *Sefer ha-Agur* (cf. note 31 e 32) e il *Sefer Hazon* di Yaacov Baruch ben Yehudah Landau; sempre nel 1490 il *Commento al Pentateuco* di Nahmanide.

174A seguito delle violente persecuzioni antiebraiche dei domenicani e alla conversione forzata del 1292.

175Su gli ebrei a Napoli cfr. G. Lacerenza, *Lo spazio dell'ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)*, in *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, a cura di L. Barletta, Ist. Suor Orsola Benincasa, Napoli, 2002, pp. 357-427; G. Lacerenza *La topografia storica delle giudecche di Napoli nei secoli X-XVI*. in «Materia Giudaica» 11 (2006), p. 113-142; A. David, *Jewish Intellectual Life at the Turn-of-the-Sixteenth-Century Kingdom of Naples according to Hebrew Sources*, «Materia Giudaica» 11 (2006), p. 143-151; D. A. Abulafia, *The Aragonese Kings of Naples and the Jews*, in *The Jews of Italy. Memory and Identity*, a cura di B. D. Copeerman e B. Garvin, University Press of Maryland, 2000, p. 82-106; id., *The Role*

Come messo in evidenza da Lacerenza nel suo articolo *La topografia storica delle giudecche di Napoli nei secoli X-XVI*, Napoli, tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento, accoglie una rilevante presenza ebraica, tanto da determinare in un certo qual modo l'assetto urbanistico della stessa città:

[...] La presenza in tal numero di giudecche¹⁷⁶ nel tessuto della città di Napoli, è un dato che introduce invece ad una riflessione più attenta, anche considerando che, quasi in ogni tempo, agli ebrei è stato possibile risiedere in qualunque parte della città. La diffusione di tali residenze, verificabile non solo nella toponomastica ma anche nella documentazione d'archivio -specialmente nel tardo periodo angioino (1268-1442), ma soprattutto in quello aragonese (1442-1503) e vicegenerale- indica chiaramente il superamento (o l'impossibilità di attuare) una modalità insediativa univoca, corrispondente cioè a quella della « giudecca » *in strictu sensu*. Il fiorire di alcune giudecche entro l'età angioino-aragonese, con la formazioni di altre in seguito all'arrivo degli esuli nel 1492 da Spagna, Sardegna e Sicilia, suggerisce d'altronde una differenziazione socio-demografica fra la massa, "naturalmente" convogliata verso le giudecche più anguste o più antiche, e i nuclei che tendono ad inserirsi negli stessi spazi della società locale, eventualmente per censo o per prospettive di integrazione, non diversamente dal gruppo di neofiti.¹⁷⁷

Napoli è alla fine del 1400 un centro culturale molto attivo, accanto a personaggi del

of the Jews in the Cultural Life of the Aragonese Kingdom of Naples, in *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo. Studi in onore di Mons. B. Rocco*, a cura di N. Bucaria, Flaccovio, Palermo, 1998, p. 35-53.

176Per "giudecca" si intende più in generale il quartiere abitato da ebrei nel medioevo ma in questo caso è utile riportare la nota n. 7 pag. 114 dell'articolo di G. Lacerenza in « Materia Giudaica » *La topografia storica delle giudecche di Napoli nei secoli X-XVI*. : « Si intende, con questo [n.d.r. Giudecca in strictu sensu], il quartiere *unico* di una città de medioevo in cui sono concentrati, più o meno coattivamente, gli ebrei. Le inevitabili eccezioni a tale definizione o regola generale si accompagnano al fatto che non sembra esservi possibilità di accordo, né univocità, circa l'applicazione del termine « giudecca » (e delle sue varianti nei lessici locali) nei diversi contesti dell'Italia medievale e moderna. L'ovvia differenziazione rispetto alla realtà, terminologicamente e giuridicamente posteriore, di « ghetto »- realizzatasi fra la comparsa del termine, Venezia 1516, e bolla di Paolo VI *Cum nimis absurdum*, 1555- che apparentemente non avrebbe mai riguardato l'Italia meridionale, non rende peraltro superflua l'avvertenza che, per sé, la stessa esistenza di una o più aree residenziali specifiche, ancorché non delimitate da mura o chiuse da porte e cancelli, è comunque indice di un contesto non sereno, tendente a favorire una politica di segregazione o di emarginazione, non meno biasimevole perché autodeterminata.»

177G.. Lacerenza *La topografia storica delle giudecche di Napoli nei secoli X-XVI*. in « Materia Giudaica » 11 (2006), p. 114

calibro di Yehudah e David Messer Leon troviamo nella città partenopea il traduttore e grammatico Abraham di Balmes, i rabbini Jacob ben David Provenzali e Jacob Landau e molti dei più importanti rabbini spagnoli arrivati nel Regno di Napoli prima del 1492 come Abraham Hayyun, Mose ben Shem ibn Habib e Yichthzaq Mar Hayyim. Successivamente all'Espulsione del 1492 Napoli accoglierà altre grandi personalità come il filosofo ed esegeta Yichthzaq Arama e suo figlio Meir, il cabalista Yehudah Chayat, il linguista David ben Solomon ibn Yahya e i ben più noti Yichthzaq e Yehudah Abravanel.

Accanto alla vivacità intellettuale di questi autori, esponenti di una comunità ebraica ormai "allargata", proprio perché molti ebrei espulsi dalla Spagna e dal Portogallo erano stati accolti dalla comunità locale, è necessario sottolineare anche l'importanza della vita intellettuale nel Rinascimento napoletano della corte aragonese.

In ambiente umanista troviamo Gioviano Pontano¹⁷⁸ a capo dell'Accademia di studi fondata dal Panormita¹⁷⁹ e frequentata da molti dei più noti letterati, filosofi e poeti dell'ambiente napoletano, tra questi possiamo ricordare Agostino Nifo¹⁸⁰, Michele

178Gioviano o Giovanni Pontano (Cerreto di Spoleto 1429-Napoli 1503), umanista e poeta italiano. Dopo gli anni di studio a Perugia si trasferì presso la corte di Alfonso d'Aragona di cui divenne un segretario di Stato (1486-1495 anno in cui fronteggiò l'invasione francese di Carlo VIII) e dopo la morte del Panormita, nel 1471, divenne il capo dell'Accademia Antoniana; fu autore di numerosi trattati astrologici, letterari e morali: ricordiamo infatti tra i trattati più noti *Urania* (1476), *Meteororum liber* (1490), *De rebus coelestibus* (1494) che hanno come tematica centrale l'influsso delle stelle nel destino dell'uomo; tra i trattati morali possiamo ricordare il *De fortitudine* (1481), *De prudentia* (1496-1499), *De fortuna* (1500-1501), *De principe*. Ma probabilmente la sua fama ci è nato per le sue opere in versi e per le elegie d'amore in uno stile latino puro tanto da poter essere considerato il più grande poeta umanista dopo Poliziano, tra le sue rime ricordiamo dunque *Amores* (1455-1458), *Hendecasyllabi sive Baiiae* (1490-1500), *Lepidina* (1496), *De hortis Hesperidum* (1501), *De tumulis* e il *De amore coniugali*.

179Antonio Becardelli detto il Panormita (Palermo 1394-Napoli 1471), umanista e letterato italiano. Fondò a Napoli nel 1458 l'Accademia Antoniana inizialmente soprannominata Porticus Antoniana, chiamata poi Pontoniana in onore del suo più grande esponente il Pontano. L'opera più conosciuta del Panormita è *L'Hermaphroditus* scritta nel 1425 è una raccolta di epigrammi. Ricordiamo anche le *Epistolae Gallicae* e le *Epistolae Campanae* pubblicate postume nel 1474.

180Agostino Nifo (forse Sessa Aurunca, Caserta 1473-forse Salerno, 1564 ca.). Filosofo e medico, insegnò a Padova, Napoli, Bologna, Pisa, Roma e Salerno. Profondo conoscitore di Aristotele e della tradizione aristotelica di matrice averroistica è autore di numerosi commenti alle opere di Aristotele ma anche di diversi trattati filosofici: *De infiniatè primis motoris* (1504); *De immortalitate animae* (1518) in cui scaglia la sua violenta polemica contro Pomponazzi; *De pulchro et amore* (1535); *Opuscola moralia* (opera postuma Parigi 1645). Le sue ultime opere come il trattato sulla bellezza e sull'amore subiscono un'influenza platonica e neoplatonica.

Marullo Tarcaniota¹⁸¹, Mario Equicola¹⁸² ed Egidio da Viterbo¹⁸³.

Molti poeti e letterati italiani che si ispiravano al dolce stil novo, all'Arcadia e alla lirica d'amore petrarchesca facevano parte della corte aragonese, tra questi possiamo ricordare Pietro Jacopo de Jennaro¹⁸⁴, Jacopo Sannazaro¹⁸⁵, Giovanni Francesco Caracciolo¹⁸⁶, Benedetto Garteth detto il Cariteo¹⁸⁷. Come ricorda Eugenio Garin:

La storia delle lettere nell'Italia umanistico-rinascimentale è, d'altra parte

181Michele Marullo detto il Tarcaniota dal nome della madre (Costantinopoli 1453-Cecina 1500), umanista e poeta di origine greca che visse in Italia a Napoli e Firenze. Ci ha lasciato due opere: quattro *Hymni naturales* (1497) di ispirazione lucreziana e quattro libri di *Epigrammata* (1497) in cui parla della dell'amora per la sua patria perduta e per la sua moglie amata.

182Mario Equicola (Alvito, Frosinone 1470- Mantova 1525), umanista e letterato italiano. Lo troviamo a Napoli e poi al servizio Isabella d'Este e Federigo Gonzaga a Mantova. Scrisse nel 1521 una *Chronica di Mantua* e un trattato in latino (nel 1509 ma tradotto in volgare da un suo nipote nel 1525) *De natura de Amore*.

183Egidio Antonini da Viterbo (Viterbo 1469- Roma 1532) umanista e filosofo. Studiò filosofia, teologia e lingue antiche presso l'Ordine degli agostiniani. Fu proprio Egidio da Viterbo a pronunciare il sermone di apertura per il Quinto Concilio Lateranense durante il pontificato di Giulio II. Nel 1497 a Roma, conseguì il magisterum in teologia, sempre sotto il pontificato di Giulio II e venne nominato nunzio apostolico per le città di Venezia e Napoli (nel 1517 diventerà cardinale sotto Leone X). La formazione di Egidio da Viterbo appare molto eclettica: sono molteplici i suoi interessi e probabilmente accanto alle speculazioni filosofiche sarà proprio la Qabbalah ad essere al centro dei suoi studi. Egidio da Viterbo completerà lo studio delle lingue antiche apprendendo oltre al latino e greco anche l'arabo l'aramaico e soprattutto l'ebraico. In gioventù durante il suo soggiorno a Padova conobbe Pico della Mirandola e in seguito ad un viaggio a Firenze fu allievo di Marsilio Ficino con il quale mantenne un lungo rapporto epistolare. Sul versante filosofico appare chiaro il suo interesse per la filosofia platonica e neoplatonica, è un profondo conoscitore di Aristotele ma ne sarà anche un grande critico. E' da sottolineare anche lo scambio epistolare con l'umanista napoletano di adozione Gioviano Pontano, il quale dedicò al giovane agostiniano il dialogo *Aegidus*. Accanto ai rapporti con gli umanisti e i filosofi del Rinascimento italiano non possiamo dimenticare il legame con i più grandi studiosi di ebraico. Ha rapporti infatti con Giustiniani e Galatino, con Felice da Prato (ebreo convertito all'ordine degli agostiniani e maestro di ebraico dell'editore Daniel Bomberg), con Abraham de Balmes (il quale dedicherà al cardinale Egidio da Viterbo il *Libro della Formazione del mondo* nel 1523) con Elia Levita (il quale dimorerà presso il cardinale a partire dal 1512), conobbe anche Michel ben Sabthai, Nicolaus Camerarius ed ebbe uno stretto rapporto epistolare con Johannes Reuchlin. Per un approfondimento sul pensiero e sulla figura di Egidio da Viterbo cfr. F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris, 1964 (trad. it. I cabbalisti cristiani del Rinascimento, Arkeios, Roma, 2001); F. Secret, *Le Zohar chez le kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Le Haye, Paris, 1964; F. Secret, *Notes sur Egidio da Viterbo*, Institut historique Augustinien, Heverlée, 1965; Istituto Agostiniano, *Egidio da Viterbo o.s.a. e il suo tempo : atti del 5. Convegno dell'Istituto storico agostiniano : Roma, Viterbo, 20-23 ottobre 1982*, Analecta Augustiniana, Roma, 1983; Aa.Vv., *Guglielmo Raimondo Moncada, alias Flavio Mitridate: un ebreo converso siciliano : atti del Convegno internazionale, Caltabellotta (Agrigento), 23-24 ottobre 2004*, a cura di Mauro Perani, Officina di studi medievali, Palermo, 2008.

184Pietro Jacopo de Jennaro (Napoli 1436-1508) poeta e umanista, appartenente alla corte aragonese e membro dell'Accademia Pontaniana. Il suo *Canzoniere*, è espressione di un'indubbia preparazione letteraria e umanistica, una lingua letteraria ricercata che prenda le distanze dalla *koinè* locale e trasmetta l'immagine di un poeta perfettamente integrato nella vita di corte dell'epoca. La raccolta, completata attorno al 1486, comprende testi risalenti fino al 1464. Sono giunti anche sette lettere, nove barzellette e due strambotti di tono popolareggiante e satirico.

185Jacopo Sannazaro (Napoli 1455-1530) poeta italiano, fu membro dell'Accademia Pontaniana con il nome di Actius Syncerus. La sua più importante opera è un romanzo pastorale scritto in volgare *L'Arcadia* scritto tra il 1480 e il 1481 ma pubblicato nel 1504, il poema si compone di dodici egloghe in stile classico con forti richiami alla letteratura latina classica -ovvero Teocrito, Virgilio e Ovidio- e

una storia legata alle sue città e alle sue corti, anche se non sempre necessariamente cortigiana, intessuta di contrasti e di incontri fra popolo e signori, intrecciata di armonie e conflitti fra volgare e latino, fra poesia, produzione dotta, ricercatezze erudite. Napoli, alla corte aragonese accoglie Gioviano (Giovanni) Pontano (1426-1503), fine umanista nel latino elegante dei suoi poemi astrologici, dei suoi carmi d'amore e di gioie familiari, dei suoi dialoghi morali, dei suoi trattati. L'aveva introdotto Antonio Beccadelli (Il Panormita: 1394-1471), il sensuale autore degli epigrammi di cui compose l'*Ermaphroditus*. A Napoli dimorò qualche tempo il greco Michele Marullo (1453-1500), cavaliere e poeta della natura. Vi nacque e vi operò Jacopo Sannazzaro (1455-1530), il cui romanzo pastorale in italiano *L'Arcadia*, di dodici egloghe e dodici prose, fitto di reminiscenze classiche (Teocrito, Virgilio, Ovidio), impose una moda all'Europa intera.¹⁸⁸

Il *Porticus Antoniana* istituita nel 1458 fu la prima Accademia fondata in Italia - ben diciotto anni prima dell'Accademia fiorentina voluta da Cosimo dei Medici e di quella di Roma del cardinale Bessarione - ma non fu riconosciuta come tale poiché la prima Accademia a portare questo nome fu quella di Firenze. Ma è proprio il Pontano nella prefazione al suo trattato il *De prudentia* a spiegarne il motivo: « ne Lyceum tamen appellaremus, tanti viri memoria nos deterruit, quodque etsi nequaquam in Academia » ovvero la decisione di chiamare la scuola *Porticus* e non liceo né accademia è per il profondo rispetto verso gli antichi, in particolare verso Aristotele e Platone, anche se in effetti nella quotidianità il *Porticus* è stato da subito ribattezzato con il titolo di Accademia Pontaniana. Nei primi anni della formazione, i membri dell'accademia mettevano al centro delle loro speculazioni l'amore per l'antichità e per la letteratura

di poesia trecentesca – i cui poeti di riferimento sono Petrarca e Boccaccio. Per la corte aragonese compose anche dei poemi satirici e burleschi in toni popolari i *Gliuommeri* (Gomitoli), *Cimque Eclogae piscatorie* (per esaltare la bellezza del Golfo di Napoli), tre libri di *Epigrammi* e tre di *Elegie*.

186Giovanni Francesco Caracciolo (Napoli 1437 ca.-1506) poeta italiano. Fu uno dei maggiori esponenti dell'Accademia pontaniana, scrisse un imponente canzoniere prendendo come autore di riferimento Petrarca, la cui edizione fu curata da Geronimo Carbone nel 1506.

187Benedetto Gareth detto il Cariteo (Barcellona 1450 ca.- Napoli 1514) poeta italiano di origine spagnola membro dell'Accademia pontaniana e al servizio della corte aragonese. La sua più importante opera è un canzoniere intitolato *Endimione*, scritto nel 1506, le sue poesie e canzoni ricalcano il lirismo e la poetica del Petrarca, ma non mancano dei dotti riferimenti all'elegia e alla poesia latina di Virgilio, Lucrezio e Ovidio.

188E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Bari, 1967, pp. 161-162.

classica -soprattutto greca e latina, fino ad arrivare al dolce stilnovo-, come è infatti ampiamente dimostrato dalle produzioni letterarie dei pensatori che aderirono al circolo della famiglia aragonese. Anche la filosofia e la questione morale animava i dibattiti del *Porticus*, accanto all'impostazione prettamente aristotelica alcuni dei membri dell'accademia abbracciarono il pensiero platonico e neoplatonico interessandosi anche di astrologia (di cui proprio Giovino Pontano fu il maggiore interprete)

Il Cardinale Bessarione scrisse perciò la sua versione latina della metafisica di Aristotele, Leonardo Bruni detto l'Aretino quella della politica dello stesso Aristotele, Giovanni Poggio Bracciolini l'altra della Ciropedia, Antonio Casarino voltò dal greco la politica di Platone, Giannozzo Manetti dall'ebraico il Salterio, dal greco le Isagoge di Porfirio ed il libro delle Categorie di Aristotele, e poi scrisse le opere *De dignitate et excellentia hominis – De terremoto - De recta interpretatione*. Francesco Filelfo compose le sue satire, Giacomo Curulo il suo compendio di Donato *in Terentium*, ed il suo Comento alle opere di Strabone, Giuniano Maggio il Libro *De priscorum proprietate verborum*, ed altri, altre opere riputatissime¹⁸⁹

L'umanesimo napoletano seppur spesso considerato dagli storici della letteratura e del pensiero una corrente di "nicchia" - rispetto ai movimenti letterari e filosofici della penisola italiana e più in generale dell'Europa - nell'ultimo decennio del Quattrocento rappresenta decisamente uno degli ambienti più fecondi del Rinascimento; con molta probabilità anche alcuni ebrei italiani e non, sono venuti a contatto con i membri dell'Accademia Pontoniana, sia per l'interesse della lingua ebraica dimostrato in parte degli autori cristiani aderenti al *Porticus* che per il pensiero filosofico *tout court*.

A riprova di questo scambio fecondo tra questi due ambienti possiamo addurre come testimonianza le parole dello stesso Yehudah Abravanel che nella sua opera, *Lamento sul Tempo*, citerebbe implicitamente le accademie italiane -sia quella fiorentina ma soprattutto quella napoletana- affermando però di non aver trovato dei validi interlocutori¹⁹⁰:

189C. M. Tallarico, *Giovanni Pontano e i suoi tempi*, Corradetti, San Severino Marche, 1859, pp. 118-119.

190G. Veltri, *Philo and Sophia: Leone Ebreo Concept of Jewish Philosophy*, in D.B. Ruderman e G.

«I miei pensieri erano difficili a capirsi
e i sapienti di Edom¹⁹¹ erano ai miei occhi come cavellette:
sono andato nelle loro scuole
e non c'è stato nessuno che potesse paragonarsi a me »¹⁹²

Probabilmente in quegli stessi anni anche David Messer Leon si trova a Napoli e la sua opera *Shevach ha-Nashim, Lode delle Donne*, si può ascrivere proprio a questo periodo.

Ma l'unica testimonianza certa del soggiorno di David Messer Leon sotto il Regno di Ferrante I, è la firma di una *haskamah*¹⁹³ che appare nel codice halachico *Sefer ha-Agur* di Jacob Landau pubblicato a Napoli nel 1492. Con sicurezza dunque possiamo affermare che nel periodo napoletano David partecipa attivamente alla vita della comunità e soprattutto ai dibattiti e alle controversie rabbiniche del tempo. Indubbiamente la posizione paterna, come quella del rabbino Landau, si distingue per una forte influenza ashkenazita e il *Sefer ha-Agur* diviene, in un certo qual modo, un'opera vicino al pensiero e alla tradizione degli ashkenaziti nel tentativo di indebolire il potere delle comunità Sefardite all'interno della comunità di Napoli.

È nello stesso anno della pubblicazione del libro di Landau che la situazione politica del Regno di Napoli comincia a divenire più instabile, così come la permanenza degli ebrei nel territorio. La morte di Ferrante I, nel Febbraio del 1494, è cagione di una vera e propria crisi politica e un'estenuante lotta per la successione: la casata degli Angioini prenderà infine il potere sul Regno di Napoli sconfiggendo gli Aragonesi.

Carlo VIII, incoraggiato da Ludovico Sforza già Duca di Milano e acerrimo rivale di Ferrante I, nel settembre 1494 invade il Regno di Napoli; molti tra i più importanti intellettuali dell'epoca -tra i quali Pontano- accolsero favorevolmente le truppe di Carlo VIII passando repentinamente dalla fazione aragonese a quella angioina.¹⁹⁴

Veltri, *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectual in Early Modern Italy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, pag. 61 : «If we look at the Jewish and Christian testimonies on Leone [...] we are surprised that there are no Christian writers interested specifically in Leone's philosophy.»; e lo studio di A. Guidi, *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, Brill, Leiden, 2011.

191Ovvero i sapienti Cristiani.

192Cfr. *Telunah al ha-zeman (Lamento sul Tempo)*, pag. 17 vv. 217-220.

193Cfr. pag.

194Cfr. F. Bausi, *Il Quattrocento a Napoli*, in *Storia generale della letteratura italiana*, Motta, Milano, 1999 pp. 95-140 in particolare pag. 108 : « Nemmeno là, trovammo quiete, perché [...] un re di Francia ci sterminò. Ed i suoi cavalieri assalirono il paese e lo conquistarono. E con impeto d'ira lo dominarono e lo presero in pegno e non ci fu nessuno contro di loro e il popolo non li temeva,

Le cronache dell'epoca raccontano dettagliatamente questa crudele e violenta invasione, possiamo ricordare il più cruento episodio contro gli ebrei di Napoli avvenuto il 18 Febbraio del 1495 in cui venne distrutta e saccheggiata anche la biblioteca di Yichzraq Abravanel. Il cronista veneziano Marin Sanudo¹⁹⁵ ci riporta questo episodio:

[...] Et al dì 18 fo crudelmente sachizato li Zudei et Marani, et fate molte disonestade per la terra, che era una compassione veder Napoli come stava. Et quel or avevano depredate le case preditte, venendo con la presa per riportarle a casa, era su la strada da altri assaltati e toltoli quello che avevano vadagnato, et non senza gran contrasto. Demum volseno metter a sacco li Marani spagnoli, erano ivi molto richissimi, ma fonno defesi da molti vicini napolitani e zente che in loro case stavano per difensione, et etiam la soa roba l'havevano logata in diversi luoghi securi in la terra; tamen alcuni fonno messi a sacco, li altri stavano serrati ne le case, et cussi tutto Napoli era in arme.¹⁹⁶

Yehudah Messer Leon e David decidono a questo punto di lasciare Napoli probabilmente nello stesso anno dell'invasione francese, ovvero il 1495; Messer Leon in un *responsum* a Rabbi Mosé Capsali¹⁹⁷ – databile 1497-1498 circa- ci informa della distruzione e del saccheggio della propria biblioteca ed è proprio per questo motivo che David decide di partire con grande sofferenza.

Sono evidenti le analogie con la distruzione della biblioteca degli Abravanel nella stessa città di Napoli, e anche con le cronache dell'epoca – come risulta chiaro dalla testimonianza di Marin Sanudo. Nonostante le numerose testimonianze risulta difficile

poiché tutti si erano ribellati contro il loro re: gli anziani si erano levati ed erano rimasti dritti di fronte a lui [...] e lo tradirono; allo stesso modo furono molti dei suoi servi a ribellarsi. ».

195 Marin Sanudo detto il Giovane (Venezia 1466-1536) cronista veneziano. Scrisse diversi componimenti e resoconti tra i quali il *Notatorio di Collegio*, l' *Elenco degli ordini religiosi in Venezia*, la *Lettera del Petrarca nuovamente ritrovata*, la *Descrizione della Patria del Friuli*. Inoltre ci ha lasciato una raccolta di epitaffi ed epigrafi, la *Dissertazione sulle Metamorfosi di Ovidio*, la *Vita dei Pontefici*. Tra le cronache *La spedizione di Carlo VIII in Italia*, e soprattutto i *Diarii*, una cronaca degli avvenimenti storici di Venezia e delle altre città del Mediterraneo di tutto l'arco della sua vita.

196 M. Sanuto, *La spedizione di Carlo VIII in Italia*, a cura di Rinaldo Fulin, Tipografia del Commercio di M. Visentini, Venezia, 1873.

197 Il *responsum* diretto a Mosé Capsali è contenuto in due manoscritti, il Ms. Montefiore 106 e il Ms. Bodleian 834. Salomon Schechter pubblicherà nel suo articolo *Notes sur David Messer Leon* il testo del Ms. Neaubauer 834 (ovvero il Ms. Bodleian 834) pp. 128-138. Un'altra edizione è contenuta in Simha Assaf, *Responsa and Letters by R. Moses Capsali*, *Sinai* 5 (1939), pp. 485-486.

confermare l'episodio raccontato da David Messer Leon. Possiamo ad ogni modo trovare la conferma, nelle parole del nostro autore, delle barbarie e della violenza delle truppe francesi contro gli ebrei di Napoli, purtroppo non troviamo alcuna conferma sulla distruzione della biblioteca della famiglia di Messer Leon.

Dal testo di David emerge la grande sofferenza e un forte trasporto emotivo che scaturisce dall'atto brutale che vedrebbe il nostro autore come protagonista, le immagini che lo stesso filosofo evoca sono così forti tanto da fare eco, in un certo qual modo, al lessico dello *Shir ha-Shirim*: מהמדת לבי גנבתי (ovvero mi hanno privato della delizia del mio cuore; ידי בזווי : la mano distruttrice (riferendosi alla distruzione della sua biblioteca) e ancora, forse il passaggio più toccante della sua descrizione : ונפשי : שכולה וגלמודה בתעודה גולה וסורה : la mia anima orfana e desolata testimonia l'esilio e la separazione.

David parlerà di questa grande sofferenza in altri termini nel *Magen David*, nel manoscritto si riferirà alle "tzarot ha gerush" ovvero i dolori per la separazione riferendosi alla sua imminente partenza per l'Impero Ottomano.

Si apre a questo punto un interrogativo, Rabinowitz collocherebbe la morte di Yehudah tra il 1497 e il Settembre del 1499¹⁹⁸, proprio perché David impiegherà la formula ante-mortem יצ"י "la sua Forza e la lo protegga" nell'introduzione allo *Shevach ha-Nashim*¹⁹⁹ riferendosi a Yehudah. A questo punto sarebbe stato interessante sapere la posizione di Rabinowitz riguardo l'interpretazione dell'introduzione al *Magen David* in cui Yehudah è ricordato da David una volta con la formula ante-mortem e una seconda volta con una formula post-mortem.

Nell'introduzione al *Nofet Zufim* lo studioso in ogni caso ipotizza che sia David che Yehudah, dopo l'arrivo delle truppe di Carlo VIII, siano partiti alla volta di una cittadina macedone chiamata "Monastir" - l'odierna Bitola- poiché nel 1499 viene acquistato nella cittadina Macedone, da un certo Berachiah beh Yehudah Russo, una copia di un "diploma" compilato da David Messer Leon :

By 1497/1498 David – almost certainly accompanied by his father – was settled somewhere in Ottoman Empire, probably at Monastir (formely "Monasterio", now Bitola), in Macedonia. At any rate, it was "from the city

198Cfr. I. Rabinowitz, *A Rectification of the Date of Judah Messer Leon's Death*, in *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, a cura di C. Berlin, New York, 1971, pp. 399-406.

199Cfr. I. Rabinowitz, *Introduction*, op. cit., pag. XLV.

of Monasterio" that a copy of an ordination diploma composed by David Messer Leon was brought to one Berechiah ben Judah Russo; according to the document's superscription Berachiah received it on Thursday, the 8th of Thisri, 5260, that is, on September 12 1499. By this date, since the superscription mentions Judah Messer Leon with addition of the post-portem formula, "remembered be he for the life if the world to come" (זלה"ה), the author of the *Nofet Zuphim* was no longer alive. In fine, our sources indicate that Judah Messer Leon died, probably at Monastir, on a date that fell within the two-year interval between 1497-1499²⁰⁰

La notizia riportata da Rabinowitz, sull'effettivo soggiorno in Macedonia di David e Yehudah, non è verificabile. David attraverso i suoi *responsa*, come quello destinato al rabbino Capsali, ci informa dei suoi spostamenti attraverso l'Impero Ottomano. Il nostro autore, in questo caso, non menziona assolutamente Monastir come luogo di soggiorno o di passaggio, come ad esempio fa per Corfù (במצרים דרך קור"פו) nel suo viaggio in direzione di Valona.

Dunque potremmo ipotizzare che la copia del diploma di David Messer Leon sia avvenuta effettivamente nel 1499, confermandoci in questo modo la presenza di David all'interno dei confini dell'Impero Ottomano, ma allo stesso tempo l'affermazione di Rabinowitz darebbe luogo a nuovi dubbi, dovremmo a questo punto ipotizzare un percorso di viaggio alternativo e completamente differente rispetto a quello conosciuto, considerando che la distanza tra Corfù e Valona è di 218 km passando per la costa, e quella tra Valona e Bitola o Corfù e Bitola sia rispettivamente di 297 km e 341 km -essendo Monastir una cittadina all'interno dei territori Balcani. Dunque sembrerebbe paradossale che David per arrivare a Valona abbia deciso di passare per l'entroterra Macedone per poi tornare sulla costa e stabilirsi in Albania.

In conclusione possiamo stabilire con certezza che David abbia lasciato Napoli subito dopo l'arrivo delle truppe di Carlo VIII nel 1495; contrariamente a molti suoi correligionari che vivevano nel Regno di Napoli e decidono di stabilirsi in Italia Settentrionale, David decide di partire alla volta dell'Impero Ottomano, come molti ebrei Sefarditi in fuga dalla Spagna e dal Portogallo.

200Cfr. I. Rabinowitz, *Introduction*, op. cit., pp. XLV-XLVI; cfr. I. Rabinowitz, *A Rectification of the Date of Judah Messer Leon's Death*, op. cit.

1.5 David Messer Leon e il suo ultimo viaggio.

1.5.1 Gli ebrei nell'Impero Ottomano.

Dopo il ritorno a Napoli, nel 1495, a causa della forte opposizione antiggiudaica della corte francese di Carlo VIII nel Regno, David sceglie quindi di partire alla volta dell'Oriente.

La partenza verso l'Impero Ottomano, a mio avviso, è una scelta piuttosto "atipica". Molti ebrei italiani che risiedevano nel Regno di Napoli si spostano nell'Italia Centrale o Settentrionale. Alla fine del '400 e soprattutto agli inizi del '500 è in questi territori che la produzione letteraria e filosofica si fa più attiva, ricordiamo dunque le più importanti comunità come quella di Padova, Ancona, Mantova e Venezia e sono proprio quest'ultime i veri centri della produzione artistica, letteraria, filosofica e libraria del Cinquecento, in cui si respira un'aria di grande fermento intellettuale ma soprattutto di prosperità economica e commerciale.

Gli ebrei spagnoli e portoghesi, a seguito dell'Espulsione del 1492, si diressero verso l'Impero Ottomano perché il sultano aveva deciso di attuare una politica di integrazione nei confronti degli esuli, già a partire dal 1453 ovvero l'anno in cui Maometto II²⁰¹ il Conquistatore assedia e conquista Costantinopoli e mette fine all'Impero Bizantino.

Maometto II aveva accordato diversi privilegi al monaco cristiano ortodosso Giorgio Scholarios²⁰², nominato dallo stesso sultano patriarca nel 1454; l'autonomia legale e fiscale alla comunità ortodossa è sicuramente un privilegio che il Conquistatore aveva concesso alla comunità cristiana permettendo così alla congregazione una vera

²⁰¹Maometto II (1432-1481), settimo sultano dell'Impero Ottomano.

²⁰²Georgios Kourtesios Scholarios (1400-1473) conosciuto anche come Gennade II. Nasce probabilmente a Costantinopoli, filosofo e teologo consigliere spirituale dell'imperatore di Bisanzio Giovanni VIII Paleologo – dal 1425 all'anno della sua morte ovvero il 1448- sarà proprio Scholarios ad accompagnare l'Imperatore al Concilio di Firenze (1439). Il concilio indetto da Papa Eugenio IV, sotto pressione di Cosimo il Vecchio, avrebbe dovuto garantire la riunione della Chiesa Latina, rappresentata da Papa Eugenio IV, e la Chiesa Bizantina, rappresentata dall'Imperatore Giovanni VIII e dal patriarca Giuseppe. Il concilio non fu mai ratificato e al ritorno a Costantinopoli due terzi dei vescovi di Bisanzio (21 su 31) negarono l'accordo tra le due Chiese e ritirarono il proprio appoggio sostenendo la politica degli ottomani piuttosto che quella della Chiesa di Roma, tra i negazionisti appare anche Scholarios. Successivamente nel 1453 Scholarios venne imprigionato e successivamente liberato, il 6 gennaio 1454 viene nominato patriarca di Costantinopoli direttamente dal Sultano Maometto II per la sua forte opposizione al riavvicinamento con la Chiesa di Roma.

autonomia rispetto allo Stato, infatti era lo stesso patriarca a riscuotere le imposte e a versare il denaro nelle casse del sultano; questi stessi privilegi furono anche estesi agli Armeni che abitavano nel territorio e agli Ebrei che sin dai primi anni della creazione dell'Impero Ottomano godevano di uno status di autonomia e di libertà che non era stato riconosciuto loro in molti stati d'Europa.

Maometto II aveva dunque adottato una politica di reinserimento delle comunità ebraiche all'interno dell'Impero Ottomano partendo proprio dalla costruzione di nuove Sinagoghe nel territorio sino all'esenzione di alcune imposte, concedendo agli ebrei uno statuto speciale ovvero quello dei *dhimmi*²⁰³ come aveva concesso ai cristiano-ortodossi.

Un ruolo fondamentale come mediatore tra il sultano e gli ebrei - sia quelli che già risiedevano nel territorio sia gli ebrei arrivati a seguito dell'Espulsione- fu sicuramente occupato dal Rabbino Capo di Costantinopoli, Moshé Capsali che aveva già ricoperto questa alta carica anche durante gli ultimi anni di vita dell'Impero Bizantino. Capsali cercò con ogni mezzo di integrare nell'Impero Ottomano gli ebrei sefarditi in fuga dalla Spagna, molti dei quali si stabilirono nelle più importanti città portuali dell'Impero soltanto a Costantinopoli città di cui Capsali era il Rabbino, ma anche a Salonicco.

Moïse Capsali était encore en fonction lors de l'arrivée des Juifs contraints de quitter l'Espagne en 1492 et il déploya une importante activité en leur faveur. Son assistant, Elie Mizrahi, put lui succéder dans ses fonctions, mais il ne jouit pas du même prestige et la même autorité. Des hommes d'influence émergèrent alors dans les rangs des médecins de la Cour²⁰⁴ et des financiers juifs, qui surent tirer profit de leur situation pour le bien de leurs coreligionnaires. Le grand rabbinat fut hors d'état de les concurrencer. Les autorités ottomanes ne semblent pas s'en être beaucoup soucies à l'époque: il leur suffisait que les communautés juives s'administrent elles-mêmes et paient leurs impôts à temps. Elles étaient prêtes, en contrepartie, à renoncer à une intervention directe dans leurs affaires intérieures et à leur concéder une grande autonomie pour leur permettre d'y procéder. Les sultans turcs s'étaient montrés accueillants pour la nouvelle immigration

203Statuto di protezione dei non musulmani che facevano parte del "Popolo del Libro" in terra d'Islam.

204Anche David Messer Leon eserciterà la professione di medico a Valona.

venue de la péninsule ibérique.²⁰⁵

Anche Eliyahu Capsali, nipote di Mosé, sottolinea nella sua opera, il *Seder Eliyahu Zuta*²⁰⁶, l'importanza del ruolo che Moses Capsali fino ad allora aveva esercitato nei confronti del sovrano a Costantinopoli:

According to Rabbi Eliyahu Capsali's *Seder Eliyahu Zuta*, the first Leading Rabbi of the Istanbul community was his famous relative, Rabbi Mosheh Capsali, whom Eliyahu says had been the judge (*dayan*) of the Jewish community ever before the Ottoman conquest. When Mehmed II asked who was the Judge of the Jews, he was told that Mosheh Capsali was the Judge and a person of great integrity and piety. After being convinced of the accuracy of that description, says Eliyahu Capsali, the sultan honored Mosheh Capsali with a royal garments, the privilege of riding a horse (normally given only to Muslims), and an escort of Ottoman dignitariesto his home. Mosheh Capsali became a welcomed personage in the sultan's court. Eliyahu Capsali describes how Mosheh Capsali went around the communities and coerced them into giving the charity needed to help Spanish expellees, since he has a sultanic decree wich enabled him to confiscate property and have people arrested. And Eliyahu concludes: "And the man Mosheh was very great, and everything which ordered them to do, they would do with no fault."²⁰⁷

Questa condizione risulterà pressocché stabile, ma alle fine del XVIesimo secolo il sultano Murat III, seppur mantenendo lo statuto dei *dhimmi*, impose alle comunità ebraiche e a quelle cristiane di indossare abiti e calzature particolari per essere distinguibili dai musulmani dell'Impero:

[...] et il fallut attendre la fin du XVIème siècle pour qu'un sultan, Murat III dans le cas présent, décide de remettre en viguer et même d'alourdir

205Simon Schwarzfuchs, *Le statut des Juifs en terre d'Islam*, in *Le Monde Sepharade, II Civilisation*, Edition du Seuil, Paris, 2006, pag. 38.

206E. Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, Publications Diaspora Research Institute, Università Tel Aviv, 1983.

207M. Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul the Formative Years, 1453-1566*, Brill, Leiden, 2002, pag. 66.

l'ensemble des règlements relatifs aux *dhimmi*. Il leur interdit l'usage de la soie dans leurs vêtements, et leur imposa le port d'une coiffre particulière, haute et conique, la *boneta*, en lieu et place du *kaouk*, auquel ils s'étaient habitués. L'interdiction de construire de nouvelles synagogues ou de réparer les anciennes fut énergiquement rappelée. De nombreuses réunions de prières particulières se formèrent alors dans des résidences privées pour tourner cette interdiction.²⁰⁸

Oltre a Costantinopoli abbiamo notizie di comunità ebraiche nel territorio turco e in questo caso è la già citata Salonicco che diventa il fulcro economico e culturale di queste diverse comunità che si riversano in Oriente già a partire della prima metà del Quattrocento.

Dal 1420, infatti, un primo gruppo di ebrei Ashkenaziti, proveniente dalla Germania, si era stabilito nell'antica Tessalonica e una seconda ondata di ebrei provenienti dalla Baviera si instaurerà nel territorio dal 1470. Accanto agli Ashkenaziti altre comunità raggiunsero la città: ebrei Spagnoli, Italiani, Francesi ed Ungheresi si stabilirono a Salonicco.

Molti ebrei dell'espulsione preferirono Salonicco a Costantinopoli, perchè già alla fine del quattrocento Salonicco era considerato il più grande centro economico e commerciale dell'Impero Ottomano. Salonicco viene infatti ribattezzata, agli inizi del Cinquecento, la "Gerusalemme dei Balcani"²⁰⁹ proprio perchè gli ebrei costituivano la maggioranza in questa città.

Before long the Jews constituted a majority of its population, so that Salonika became a Jewish city. Salonika soon became distinguished for its education institutions and *yeshivot* which supplied rabbis to many Balkan cities. [...] The city came to be regarded as the "Jerusalem of the Balkans". In the opinion of De Medina the relationship of Salonika to other cities in Turkey was similar to the of Palestine to the Diaspora.²¹⁰

208S. Schwarzfuchs, *Le statut des Juifs en terre d'Islam*, ivi pag. 39.

209Cfr. I.S. Emmanuel, *Histoire des Israelites de Salonique*, in *Histoire de l'industrie des tissus des israelites de Salonique* (dissertation presentee a l'Ecole des sciences sociales et pedagogiques de l'Universite de Lausanne pour l'obtention du grade de docteur es-sciences sociales et pedagogiques), Universite de Lausanne, Ecole de sciences sociales politiques et pedagogiques, Losanna, 1935, pag. 13; M. Goodblatt, *Jewish Life in Turkey in the XVIth century as Reflected in the Legal Writings of Samuel De Medina*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1952, pag. 8.

210M. Goodblatt, *Jewish Life in Turkey...*, op.cit., pag. 8

La centralità e l'importanza di Salonico si incrementa durante il regno di Maometto II, così come a Costantinopoli il sultano accorda numerosi privilegi ad alcune famiglie ebraiche, promuovendo così una crescita culturale ed economica, concedendo agli ebrei gli stessi diritti degli altri non Musulmani che vivevano nel territorio.

In questo mosaico le diverse comunità ebraiche provenienti da tutto il continente europeo compongono la grande comunità di Salonico, facendo confluire in questa città le diverse tradizioni della religione e del culto ebraico. Accanto agli ebrei Ashkenaziti e Sefarditi, altre congregazioni più piccole convivono nella stessa Salonico, e molte di queste sono italiane. Già a partire dal 1415 alcuni ebrei siciliani si stabiliscono a Salonico e una seconda ondata arriverà in questa città dopo l'espulsione degli ebrei in Sicilia del 1493. Nel 1495 sono gli ebrei espulsi da Carlo VIII dal Regno di Napoli che arrivano nella città turca (ma un ultimo cospicuo afflusso di ebrei proveniente dal Regno di Napoli risale al 1540). La stessa città di Salonico accoglie dunque due grandi comunità italiane quella campana e quella siciliana, ma non saranno le uniche congregazioni: a queste si aggiungo gli ebrei provenienti dalla Puglia, dalla Calabria e da altre regioni della penisola, come ricorda lo storico Goodblatt:

The two leading Italian congregations in the city during the sixteenth century were: Kahal Apulia and Kahal Sicily²¹¹. Italian congregations in Salonika were: Otranto, Estruc²¹², Calabria, and Italia. All these congregation, with the exception of Sicily, had their own ritual known as "Minhag Italiano"²¹³, or "Mahzor Bene Roma"²¹⁴. The Sicilian Jews also

211In ebraico *Kahal* ha in effetti molteplici significati, genericamente possiamo tradurlo con il termine "tribunale", ma in realtà in strictu senso tradurrebbe l'istituzione governativa che regola le comunità ebraiche provenienti dall'Europa all'interno dei territori orientali.

212Probabilmente qui Goodblatt confonde il nome di una nota famiglia ebraica di Otranto con una città; cfr. F. Lelli, *L'influenza dell'ebraismo italiano meridionale sul culto e sulle tradizioni linguistico-letterario delle comunità greche* : « Alcuni membri fuoriusciti dalla comunità di Otranto fondarono, prima del 1613, la sinagoga di Estruc, che prese nome dalla famiglia più importante dei dissidenti .» e in nota « Tra i nomi delle famiglie appartenenti a questa comunità, a parte Estruc o Estrug, si ricordano Markesano e Capuano », *Materia Giudaica*, Giuntina, Firenze, 2006 pag. 204

213Per *Minhag* possiamo intendere una tradizione o un insieme di tradizioni accettate da una determinata comunità in seno all'ebraismo; questa parola è spesso utilizzata per sottintendere il termine *noussa'h* che fa riferimento alle diverse tradizioni liturgiche e di preghiera di una determinata comunità.

214Il *Mahzor* è un testo liturgico che contiene le preghiere e le liturgie dei giorni di festa dell'anno ebraico, una delle parti più importanti del mahazor è occupata dall'Haggadah di Pesach. Questo testo è complementare al *siddur* (che è il libro che contiene le preghiere giornaliere e di shabbat). In questo senso il "Mahzor Bene Roma" deve essere letto come i riti e le liturgie esercitati nella comunità di Roma.

followed their own ritual which differed from that of their co-religionists as well as from that of the German Jews. The Sicilian ritual rather resembled the rites and practices of the Spanish Jews. As De Medina informs us, the Sicilian Jews abandoned many of their rites and adopted those of the Sephardic congregations.²¹⁵

Partendo proprio da questa riflessione è semplice intuire come le comunità ebraiche nell'Impero Ottomano non fossero omogenee ma riflettevano le tradizioni legate ai territori di provenienza. Non soltanto la comunità Seferdita e quella Ashkenazita facevano da sfondo alle numerose controversie sviluppatesi in seno all'ebraismo già prima dell'Espulsione del 1492, ma anche le piccole comunità, all'interno delle città turche rivendicavano in un certo qual modo la loro "identità". Nel *Kevod Hachamim* David Messer Leon fa da testimone alle prime controversie all'interno delle varie congregazioni nella comunità ebraica di Valona.

Ma prima di affrontare questo caso esemplare, seguiamo il percorso di David verso la sua meta finale. Con molta probabilità David arriva a Costantinopoli per trasferirsi subito dopo a Salonico, è in questa città che comincia a esercitare la professione di *Marbiz Torah*, e sempre come *Marbiz Torah* lo ritroviamo qualche anno successivo a Corfù, restando in questa comunità fin quando verrà chiamato, dalla comunità pugliese, a ricoprire il ruolo di Rabbino Capo a Valona con una retribuzione di settanta fiorini annui:

הנה נשאל נשאל דוד היותי בשאלוני"קי מרביץ תורה לבא עד אבילונא בתנאי שבעים פרחים בשנה על כל הקהלות אשר שם ולהיותי אז נחפו ללכת במצרים דרך קור"פו

L'informazione più importante che lo stesso David ci fornisce è quella di essere stato *marbitz Torah* a Corfù prima di essere chiamato a Valona come rabbino. Prima di soffermarmi sulla carica ricoperta da David vorrei aprire una piccola parentesi sull'interpretazione del nome geografico di אבילונא, Valona, spesso chiamata anche אבילונה; Schechter, nel suo articolo *Notes sur David Messer Leon*²¹⁶, afferma che alcuni studiosi avrebbero erroneamente interpretato il nome della città albanese con la città di

215Ibidem pag. 10-11

216S. Schechter, *Notes sur David Messer Leon*, op. cit., pag. 128.

Avellino, situata nel Regno di Napoli. Questa identificazione con la città campana non corrisponderebbe in alcun modo alle indicazioni geografiche che David Messer Leon ci fornisce, in quanto -come si evince dal passo sopracitato- il suo percorso avrebbe avuto come città partenza Salonico e come città di destinazione Valona. Sarebbe dunque alquanto paradossale che David, in fuga proprio dal Regno di Napoli, dopo un breve soggiorno a Salonico, ritorni nuovamente in Italia (anche perché come esaminato nel paragrafo precedente non si hanno più notizie di David in Italia già a partire dall'invasione di Carlo VIII del 1495). Un'ulteriore conferma del suo soggiorno a Valona è confermata da un *responsum* שו"ת דברי ריבות²¹⁷ che attesta, attraverso una testimonianza del Tribunale Rabbinico di Valona, la presenza di David nel capoluogo albanese:

טופס העדות ... בעיר אבילונה בבית דינו של...הרם כמהר"ר²¹⁷ דוד בכמהר"ר יהודה הנקרא
מיסיר ליאון זלה"ה שנת הרעב

Nella città di Valona presso il Tribunale è presente... il Nostro Onorevole Maestro Rabbino, Rav. David figlio del Nostro Onorevole Maestro Rabbino Rav. Yehudah chiamato Messer Leon nell'anno 5272.

Dunque abbiamo la certezza che David si trovasse a אבילונה prima dell'anno 5272, שנת הרעב, ovvero il 1512, e ovviamente, che Yehudah fosse morto visto che viene utilizzata la formula *post-mortem* זלה"ה. Senza alcun dubbio seguendo le fonti di Solomon Schechter possiamo interpretare che la città in questione è quella di Valona eliminando qualsiasi dubbio riguardo Avellino: non soltanto per una questione prettamente geografica ma anche per la data che il *responsum* riporta (confermando inoltre l'effettiva morte di Yehudah).

David dunque prima di arrivare in Albania ricopre la posizione di *marbitz Torah*, uno dei ruoli più importanti all'interno delle comunità ebraiche dell'Impero Ottomano.

Jews from the Iberian Peninsula reinstated the office of *marbitz Torah* in their new congregations in the Ottoman Empire. They proffered upon the congregational rabbi the title of "*hacham*", "*hacham ha-kahal*" (the congregation's *hacham*) or "*marbitz Torah*".²¹⁸

²¹⁷Abbreviazione di כבוד מורנו הרב רב, Kevod Morenu Ha-Rab Rev.

²¹⁸Cfr. Y. Ben-Naeh, *Jews in the Realm of the Sultans*, Mohr Siebeck, Tubingen, 2008, pag. 292.

Il *marbitz Torah* viene chiamato all'interno di una comunità come esperto di *Halachah*, ovvero della Legge, e delegato dalla comunità stessa per risolvere le controversie interne in seno alle diverse congregazioni. Come emerge dalla definizione di Yaron Ben-Naeh, il *marbitz Torah* è in realtà un titolo riconosciuto esclusivamente all'interno delle comunità ebraiche dell'Impero Ottomano, anche se in realtà questa figura corrisponde approssimativamente al *hacham*, il Sapiente, delle comunità in Europa (o quello che nel Rinascimento Italiano viene chiamato, in maniera più esplicita, il *Hacham Collel* ovvero il Sapiente Universale).

L'istituzione del *marbitz Torah* viene "importata" dagli ebrei Seferditi provenienti dalla Spagna e dal Portogallo, la figura del *marbitz* sarà centrale in tutte le comunità ebraiche almeno fino al diciassettesimo secolo e va a sostituire la figura dei *hachamim*. I *marbitzei Torah* venivano selezionati tra i migliori candidati dalle *yeshivot* di Salonicco e Costantinopoli, e soltanto gli studenti più eccellenti potevano accedere a questa carica:

A surplus of potential candidates -graduates of the imporant *yeshivot* in Salonika et Istanbul, together with immigrant arriving from Safed and Jerusalem- was the cause of such of competition and of reapeded attempts to push aside the incumbent *hachamim*. [...] Having a *marbitz Torah* in the congregations was the norm. [...] Matters reached such a head that the *marbitz Torah* was considered vital to the orderly functioning of the *kahal*. [...] The rise in the power of the presiding rabbis reached its apex before the end of the seventeenth century: a source dating 1715 informs us that the presence of the *marbitzei Torah* in the congregations was obvious. The lofty status of the *hachamim* in the congragations was short-lived.²¹⁹

La figura del *marbitz Torah* diventa dunque per le comunità ebraiche dell'Impero Ottomano una figura centrale che va ben presto a sostituire altre cariche, anche Ya'akov Alfandari²²⁰ nella sua opera *Mutzel Me-Esh*²²¹, *Il Vento del Fuoco*, due secoli dopo ovvero nella prima metà del Settecento, sottolineerà questo grande

219Ibidem pp. 292-293.

220Ya'akov ben Hayyim Alfandari rabbino di Costantinopoli, appartenente ad una delle famiglie più prestigiose della città, figlio del ben più noto maestro talmudico Hayyim ben Ya'akov Alfandari (il Maggiore), è autore di una raccolta di *responsa* il *Matzul me-Esh*.

221Pubblicata nel 1718 a Costantinopoli.

cambiamento:

In those days in which in all holy congregations there were only treasures, *memunim*²²² and *dayyanim* who were replaced every year, and even in some holy congregation that had a *hacham marbitz Torah* who participated only in judgements [in cases] between a man and his fellow man [...] and not in others matters, because [it would cause] neglect of the study of the Law. But now, at this time, in every holy congregation there is a special *hacham marbitz Torah* who decides in every quarrel and in regard to every evil, and without, him no man will raise his arm or leg in any matter concerning the holy congregation, and everything is according to his will.

223

È evidente dunque il grande potere decisionale esercitato all'interno di una comunità dal *marbitz Torah* che letteralmente significa "colui che diffonde", o ancor meglio, "dissemina" i principi della Legge²²⁴; David Messer Leon nel suo *Kevod Hachamim* distingue le due ordinazioni per diventare rabbino a tutti gli effetti: la *semikhah mechaverut* e la *semikhah me-rabbenut*. Ma prima di arrivare all'ordinazione conclusiva, la *semikhah me-rabbenut*, un rabbino deve condurre un percorso particolare: *chaver*, ovvero il semplice scolaro, *moreh tzedek*, il maestro di giustizia, *hakham*, il saggio, *talmid*, lo studente, *marbitz Torah*, il disseminatore di Torah, *gaon*, il grande, *morenu*, il nostro maestro e *manhig*, il capo.²²⁵

Ad ogni modo il *marbitz Torah* diviene una figura essenziale tra le funzioni svolte all'interno di una comunità, proprio perché le decisioni prese dal *marbitz Torah* garantiscono l'effettiva armonia all'interno di piccole comunità e congregazioni così

222La figura dei *memunim* (singolare *memuneh*) è legata all'amministrazione di una comunità, letteralmente può essere tradotto con "sorveglianti", già in Italia a Bologna nel 1416 viene discusso il ruolo dei *memunim* all'interno delle comunità ebraiche; cfr. M. A. Shulvass, *The Jews in the world of Renaissance*, Library of Congress, Chicago, 1973 : « The first step in the establishment of representative institutions probably came shortly after a community was founded, through the election of directors (*memunim, parnasim*). The election of directors was discussed as early as 1416 at the congress of communities in Bologna. [...] Mantua had three *memunim*, as did Venice, and this became the usual numbers of the directorate. The Italian titles of the directors were *fattori, capi, gastaldi, deputati*, and, mainly, *massari*. » pag. 65.

223Cfr. Y. Ben-Naeh, op. cit., pag. 247.

224Hava Tirosh Rothschild nella sua monografia, *Between World...*, op. cit., tradurrà *marbitz Torah* con "maestro di Torah" riducendone, a mio avviso, il significato più profondo.

225Per un approfondimento un paragrafo del prossimo capitolo sarà dedicato allo studio e alle varie funzioni dei rabbini. Per la distinzione di questi "ruoli" cfr. D. Golinkin, *Insight Israel: the view from Schechter : reflections on Israel, Jewish law, and the Jewish calendar*, Institute of Applied Halakhah at the Schechter Institute of Jewish Studies, Jerusalem, 2003, pag. 131.

diverse tra loro.

Come ho precedentemente indicato le comunità ebraiche all'interno dei confini dell'Impero Ottomano riescono a godere di una discreta autonomia e libertà, non soltanto da un punto di vista intellettuale ma anche da un punto di vista amministrativo; la testimonianza di Ya'akov Alfandari, seppur tarda rispetto al periodo in cui David risiede nel territorio, ci permette in qualche modo di comprendere ancora più a fondo le particolarità delle comunità ebraiche nell'Impero. A partire dalla conquista di Maometto II le comunità ebraiche vengono chiamate anche *cemaat* ovvero associazione o congregazione, e le singole comunità riescono dunque ad organizzarsi similmente a quelle musulmane:

Just as the Muslim *mahalle*²²⁶ revolved around its mosque and was led by its *imam*²²⁷ and *kethüda*²²⁸, the Jewish congregation revolved around his synagogue and had its own leader. This is perceived similarity is probably why the Hebrew sources called the congregations *mahalle* when referring to them in Turkish. Still, there is not doubt that when the Jews spoke of a Jewish group as a *mahalle*, they meant a group of people who originated from the same place, prayed in the same synagogue, and followed the same leaders; [...] official Ottoman documents called *cemaat* (association or congregation). The Jewish community as a whole referred to as *taife-i yahudi*²²⁹.²³⁰

Le comunità ebraiche hanno dunque lo stesso valore istituzionale delle comunità musulmane (la religione ufficiale dell'Impero) e a partire dall'operato di Mosé Capsali a Costantinopoli gli stessi statuti di privilegi imperiali – il *dhymma* come abbiamo precedentemente indicato - vengono estesi ad ogni singola comunità nel territorio.

226Letteralmente significa quartiere; questo termine in realtà indica più in generale una particolare amministrazione di una comunità islamica che si è sviluppata localmente attorno ad una moschea durante i primi secoli dell'Impero Ottomano.

227Letteralmente guida.

228Letteralmente amministratore. Cfr. G. Baer, *Guides in Middle Eastern History* in A.a. V.v., *Studies in the Economic History of the Middle East from the rise of Islam at present day*, Oxford University Press, Oxford, 1978, pp. 11-30: « The guilds system comprised Muslim as well as non-Muslim [...] the affairs of each guild were managed by two officers, the *kethüda* (*kâhya*) or steward, and the *yigit başı* or chef fellow, together with a council of elders, *ithiyariye*, which apparently consisted of the veterans of the guilds. » pag. 18.

229*Taife* è un sinonimo di associazione/congregazione, dunque *taife-i-yahudi* indica la comunità ebraica.

230M. Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul the Formative Years, 1453-1566*, op. cit., pag. 65.

Ogni *cesaat* possedeva una singola giurisdizione a partire dal *Rav ha-manhig* fino ad arrivare ai giudici e ai funzionari che riscuotevano le imposte. Minna Rozen evidenzia che nei territori dell'Impero Ottomano i membri delle comunità conservano due nomi: quello ebraico e quello turco, proprio per sottolineare lo statuto di privilegio che gli ebrei avevano con il sultano.

Each of the Romaniot²³¹ congregations had several secular leaders called *memunim* in Hebrew, meaning the "appointed one"; in Turkish they were called *mahallebaşalari* (singular: *mahallebaşı*). Each congregation also had a number of judges (*dayanim*; singular *dayan*) to whom the members turned for the administration of justice. Sometimes the *memunim* were also called upon to serve as court of law. In addition, the *memuneh* represented the interests of his congregation vis-à-vis the other congregations, the supra-congregational institutions and functionaries, and sometimes the Ottoman authorities. Evidently, there was also a wider circle of leading figures in each congregation called *tovei ha'ir* or *ha-nikhadim* (the notable) who supported the actions of the *memunim*. Above the functionaries of the individual congregations presided two community-wide functionaries: the Leading Rabbi (*rav ha-manhig*) and the *kahya* (a shortened version of the Persian term *kethüda*), whose task was to take care of administrative and fiscal matters.²³²

A partire dagli inizi del Cinquecento uno dei più grandi problemi all'interno delle comunità ebraiche che risiedevano nell'Impero Ottomano era costituito essenzialmente dalla varietà delle singole congregazioni che condividevano lo stesso territorio.

The first Spanish Jewish to arrive in Istanbul most likely founded the congregation called Gerush Sepharad [...]. Other congregations such as Cordoba, Aragon, Messina, Sicily and Portugal emerged later. Each congregation had its own judges and one rabbinic authority (*hacham ha-*

231La comunità Romaniota è una delle più antiche, infatti a partire dall'Esilio Babilonese ha vissuto nei territori della Grecia e delle coste dell'Anatolia (una delle prime iscrizioni ritrovate a Oropos, databile 300-250 a. e. v., recita "Moschos, figlio di Moschion l'Ebreo" attestando dunque la presenza di ebrei nel territorio). La comunità Romaniota, soprattutto dopo l'arrivo degli ebrei Spagnoli e Portoghesi, si distingue per la differenza di riti e di preghiere.

232Ibidem, pp. 65-66.

qahal)²³³ whom they recognized as supreme. Secular affairs were handled by a group of functionaries called *ma'amad* (literally, "presence", meaning the people in whose presence affairs of congregation were conducted). The members of the *ma'amad* were known as *memurim*, *behirim* (elected or chosen one; singular *bahir*), *nivrarim* (chosen one; singular *nivrar*) *tuvei ha-qahal* (the best of congregation), or *nikhbadim* (dignitaries; singular *nikhbad*). [...] In most congregations, whether of Iberian, Italian, Romaniot or Ashkenazi origin, the leaders took care of communal matters as well as the affairs of widows and orphans. Each congregation also hired a teacher and ritual slaughterer. Most congregation maintained voluntary societies which looked after the sick and needy, and collected money to support scholars in Holy Land.²³⁴

Questo modello di amministrazione interna delle comunità ebraiche ben presto viene "esportato" anche in tutte le altre realtà dei territori dell'Impero Ottomano. Possiamo dunque considerare Salonico la capitale "culturale" ebraica dell'Impero Ottomano. Nell'antica Tessalonica la *yeshiva* più importante e più rinomata venne fondata da Yosef Taitazak²³⁵, di origine Castigliana, giunto insieme a suo padre Solomon in Turchia nel 1492 a seguito dell'Espulsione dalla Spagna. Numerosi sono i rabbini, i filosofi e i cabalisti che studiarono nella sua *yeshiva* a Salonico, tra questi ricordiamo

233Ovvero il marbitz Torah.

234Ibidem pp. 77-78.

235Yosef Taitazak, (1470 ca.-1561 ca.) rabbino e cabalista. Nasce attorno al 1470 in Castilla, insieme a suo padre Solomon e suo fratello a seguito dell'Espulsione, si trasferisce a Salonico, città nella quale diventa rabbino e nella quale fonda la sua *yeshiva*, la sua autorità è così imponente tanto che Josef Caro, l'autore dello *Shulkan Aruk* si rivolgerà a lui chiamandolo "Luce dell'Esilio e Corona della Diaspora". Le sue più importanti opere sono: un commento all'*Ecclesiaste*, un commento al libro di *Daniele*, un commento ai *Pirké Avot*, e alcuni *responsa*. Accanto alla sua produzione prettamente esegetica Taitazak è l'autore di numerose opere cabalistiche, in cui la Qabbalah pratica è parte essenziale per la comprensione della sapienza divina, i suoi lavori rappresenteranno una fonte di studio e ispirazione anche per i cabalisti di Safed: tra le sue opere ricordiamo il *Sefer ha-Meshiv* (probabilmente composto prima dell'Espulsione in Spagna) uno dei testi più eclettici scritti all'inizio del Cinquecento, ricordato da Scholem per essere una delle prime opere in cui l'apparizione di angeli o anime facevano le loro rivelazioni ai cabalisti Taitazak infatti in questo suo scritto afferma che attraverso queste rivelazioni gli è concesso di conoscere il "mistico segreto di scrivere senza mano". Una parte importante della Qabbalah è l'alchimia infatti Taitazak afferma l'assoluta identità tra queste due dottrine.

Yichthzaq Adarbi²³⁶, Samuel de Medina²³⁷, Ya'acov ibn Habib²³⁸. È proprio Hava Tirosh-Rothschild che introdurrà nella sua monografia una lunga lista di personaggi che animano l'universo culturale e religioso nella città:

A long list of distinguished Sephardic scholars made sixteenth century Salonika a vibrant, creative center of Jewish learning whose influence extended throughout the Ottoman Empire. Among the most noted were R. Samuel Franco, R. Joseph Taitazak, R. Joseph Fasi, R. Jacob ibn Habib, R. David idn Yahya, R. Moses Cordovero, his brother-in-law, R. Shlomo Alkabetz, R. Yichthzaq Caro, and his nephew, R. Joseph Caro. Lesser known R. Meir Azarama, R. Shlomo Halevi, R. Moses Almosnino, R. Samuel Ozida and R. Joseph Taitazak's students, R. Yichthzaq Aderbi and R. Yichthzaq Aroyo.²³⁹

Malgrado questa lunga lista di nomi riportata dalla Tirosh-Rothschild è fondamentale sottolineare il valore delle scuola di Talmud di Yosef Taitazak proprio perché la novità sorprendente introdotta dalla *yeshiva* di Salonico è quella di integrare all'interno delle comunità -fino a quel momento a maggioranza Ashkenazita- l'interpretazione talmudica tipicamente Sefardita.

È proprio nella città di Salonico che all'interno delle accademie e delle *yeshivot* si accende il dibattito sul miglior metodo di interpretazione della Legge da una parte troviamo il *pilpul* metodo utilizzato soprattutto dagli ebrei Ashkenaziti e dall'altra il *chilluq* il metodo "importato" dagli ebrei Spagnoli.

Pilpul vuol dire letteralmente "speziare", "condire" e in senso lato "dibattere violentemente", il *pilpul* è infatti un metodo di studio del Talmud che si articola attraverso una serie di "accesi" dibattiti e controversie che sono volti alla comprensione di un determinato soggetto o norma *halachica*. Lo stesso concetto del metodo del *pilpul* viene utilizzato nelle interpretazioni medievali del Talmud ed il

²³⁶Yichthzaq Adarbi (1510 ca-1584 ca) allievo di Yosef Taitazak è autore di numerosi sermoni contenuti nella sua più importante opera *Divre Shalom, Parole di Pace* in questa stessa opere i sermoni di Adarbi sono accompagnati dalle osservazioni del suo maestro Taitazak. Sempre di Yichthzaq Adarbi sono conservati oltre quattrocento trenta *responsa* su questioni *halachiche* con il titolo di *Polemiche (Divre Ribot)*.

²³⁷Samuel ben Moses de Medina (1505-1589), conosciuto con l'acronimo di RaShDaM, rabbino e talmudista. Allievo di Yosef Taitazak, è l'autore di 956 *responsa* e di numerosi sermoni.

²³⁸Ya'acov ben Solomon ibn Habib (1460-1515) rabbino e talmudista. Nato a Zamora in Spagna, si rifugia a Salonico in seguito all'Espulsione del 1492. La sua più importante opera è l' *'Ein Ya'acov* una raccolta e un commento di numerosi passi haggadici del Talmud.

²³⁹H. Tirosh-Rothschild, *Between worlds...*, op. cit., pag. 83.

pilpul diventa dunque una disciplina studiata all'interno delle *yeshivot* volta a sviluppare la logica e l'abilità oratoria dello studente. L'analisi dettagliata prende il posto della mera memorizzazione (dei passi o delle sentenze) e della *beki'ut* (letteralmente "familiarità" nella conoscenza della Torah).

Chilluq, letteralmente "divisione", chiamato anche il *challuqah*, ha lo stesso scopo del *pilpul* ovvero comprendere il Talmud e la Legge nella maniera più esaustiva possibile. Una delle caratteristiche fondamentali di questo metodo è l'estrema chiarezza e la lucida analisi che si sviluppa nell'interpretazione delle varie argomentazioni, alla ricerca di una sorta di armonia anche tra due sentenze che all'apparenza possono sembrare completamente opposte e divergenti: lo scopo infatti è cercare di semplificare una determinata posizione circoscrivendone gli argomenti trattati e, attraverso questa riduzione ai minimi termini, vedere se la massima ricavata dall'esemplificazione stessa può essere applicata in linea generale anche a tutte le altre sentenze (in realtà è quello che nella tradizione del mondo latino e del pensiero cristiano è rappresentato dalle *disputationes*).

Ritroviamo entrambi questi metodi nelle scuole talmudiche dell'Impero Ottomano

We have a firsthand description of the Sephardic academies in Salonika and the brilliant scholarly competition which occurred within them. The Sephardic scholars brought with them to Salonika an elaborate method of Talmud study, developed in the years prior to the expulsion from Spain, through which students became active innovators of halakhah while engaged in the give and take of talmudic dialectic. Sephardic talmudic dialectic (*chilluq*) differed from the Ashkenazic *pilpul* in that it developed under the impact of philosophic argumentation. Sephardic halakhah flourished in the sixteenth century in Salonika and throughout the Ottoman Empire. There were many disputes between the Sephardim and Ashkenazim over various legal and religious practices. Still, in Salonika more than in Constantinople, we find collaboration and cross-fertilization [...]. The Sephardim even came to recognize the Ashkenazi practice of rabbinic ordination, and the Ashkenazic method of *pilpul* made its impact on Sephardic methods of talmudic learning. Ashkenazic scholars taught in Sephardic academies and vice versa. This cultural and ethnic diversity of

Salonika Jewry gradually faded as the Sephardim became dominant.²⁴⁰

David Messer Leon giunge nella città di Salonicco proprio in questo momento di grande fermento intellettuale: ovviamente già il suo *cursus studiorum* gli permette di partecipare attivamente alla vita culturale in città e di ricoprire una delle più importanti cariche istituzionali della comunità. È proprio nella città di Salonicco che verrà nominato *marbitz Torah* della comunità Sefardita fondata dagli esuli ebrei della Calabria nel 1497 che dopo l'espulsione dalla Calabria e dalla Sicilia del 1493 si stanziarono nella città dell'Impero Ottomano, succedendo alla stessa carica ricoperta da Ya'acov ibn Habib²⁴¹.

Dal punto di vista meramente religioso, il *marbitz Torah* viene chiamato dalla congregazione per risolvere le controversie religiose all'interno della stessa comunità e come sottolinea Ben Naeh:

When the parties belong to two different congregations the plaintiff will take the case to the court of the defendant, even if is considered a less important one, and even the same city. The basic assumption underlying this directive is that the *marbitz Torah* or the *dayyanim* did not pass judgment with complete objectivity; they had a tendency to support a member of their own *kahal*, and the interests of their congregation or city were a decisive consideration in a judicial process involving "strangers".²⁴²

Come vedremo poco più avanti nel caso di David Messer Leon, il nostro autore dovrà letteralmente "sedare" le controversie nate tra le comunità di Sefarditi, Portoghesi, Catalani e Pugliesi nel momento in cui viene chiamato in qualità di rabbino capo nella città di Valona.

David Messer Leon eccellerà da subito nel metodo del *pilpul* proprio per la sua formazione di grande filosofo ed esegeta tanto, che Elia Mizrahi chiamerà David "lo studioso universale" "rigoroso nel *pilpul* e grande erudita del Talmud". Allo stesso modo sarà ricordato da il rabbino di Corfù David Hacoen, appartenente alla comunità Romaniota e che supporterà David durante il suo soggiorno non soltanto a Corfù ma anche a Valona: "lo studioso universale, un grande uomo, luce splendente, il cui nome

²⁴⁰Ibidem, pag. 83.

²⁴¹Cfr. nota 236.

²⁴²Y. Ben-Naeh, op.cit., pag. 245.

è conosciuto in ogni città, e che si occupa di tutti i soggetti della Bibbia, della Mishnah e della Gemarah"²⁴³

Probabilmente è proprio per la sua fama di grande erudita e di ineccepibile studioso del Talmud che David viene chiamato presso la comunità di Valona. La comunità di Valona era composta da ebrei Romanioti e dagli ebrei in fuga dalla Spagna (Catalogna, Catiglia e Portogallo) e dal sud Italia (Sicilia, Calabria e Puglia). Sono proprio gli ebrei pugliesi a chiamare David, domandandogli di prestare servizio come rabbino capo a Valona, percependo la somma di 70 fiorini annui.

Prima di accettare questa offerta, come abbiamo fin qui analizzato, David Messer Leon decide di fermarsi come *marbitz Torah* a Corfù e solamente attorno al 1510-1512, un anno dopo la richiesta ufficiale della comunità dei pugliesi, accetterà di divenire rabbino capo della comunità di Valona.

Nel *Kevod Hachamim* David riporterà le controversie che si sono sviluppate intorno alle diverse comunità²⁴⁴:

לראש ולקצין בין הפולייסי שהיו רב העיר בין הספרדים אשר היו שם ואם היו המיעוט וזה
בין קאטאלאניש ופורטוגישיש וקאשטיליאנוש

La situazione della comunità di Valona, come riportata da David, è un mosaico di ben cinque diverse congregazioni: la comunità Sefardita la più grande, formata da catalalani, portoghesi, castigliani e la comunità degli ebrei italiani fuggiti dall'Italia Meridionale e in particolare dalla Calabria e dalla Puglia.

A partire dalle parole di David siamo a conoscenza che nei primi secoli del Cinquecento a Valona erano presenti tre sinagoghe (nel testo: ג' כנסיות), ma alcuni gruppi di ebrei Sefarditi, ovvero i Portoghesi e i Castigliani si separano dai Catalani e cominciarono a riunire presso la casa di Abraham Zarfati per la preghiera e i loro riti²⁴⁵:

וזא הפצרתני הרבה דון אברהם צרפיתי לעשות בעליית ביתו בית כנסת עד שאחרי העמל
וחטרה השגתי זה ונקבצו שם כל הספרדים היינו פורטוגישיש וקאשטיליאנוש

243Cfr. J. R. Hacker, *The Institution of the Chief Rabbinate in Costantinople in the Fifteenth and Sixteenth Centuries in Zion*, 49, 1984 pp. 225-263; pp. 251-254.

244D. Messer Leon, *Kevod Hachamim*, a cura di S. Bernfeld, Meqizey Nirdamim, Berlino, 1899, pag. 5.

245Ibidem, pag. 5.

David Messer Leon in qualità di rabbino capo della città cerca dunque di tenere in mano le redini della situazione, ma l'hanno successivo nascono ulteriori problemi: la comunità dei Portoghesi, maggioritaria nella città, decide a sua volta di separarsi dalla comunità dei Castigliani e di costruire un'altra sinagoga. La congregazione dei Castigliani cerca quindi l'aiuto e la mediazione di David Messer Leon per preservare l'unità della comunità ebraica, David rifiuta però di intervenire a favore dei Castigliani e di pronunciare una scomunica alla comunità dei Portoghesi proprio perché considera questi ultimi il gruppo maggioritario appartenente alla comunità dei Sefarditi e dunque secondo l'opinione del Rabbino questi avevano il diritto di separarsi dalla minoranza e soprattutto perché, secondo le stesse parole di Messer Leon, i Portoghesi sarebbero²⁴⁶

חפורטוגשיש מבי והספרדים כי עם מהירות כעסם הם אנשים שומעים לקול החכמים
ואמתיים ונדיבים לא מכוסים ונעלמים וגאים כמו הקאשטיליאנוש

Irrascibili ma obbedienti, sinceri e generosi, e non falsi e orgogliosi come i Castigliani. È proprio per questo motivo che David in un primo momento si rifiuta di intervenire a favore dei Castigliani all'interno di questa lotta intestina ma ben presto il Rabbino di Valona è costretto ad intervenire perché la situazione tra le due congregazioni non degeneri ulteriormente cercando una mediazione tra le parti, ma come vedremo, questa controversia avrà risvolti ancora più importanti.

Possiamo identificare come prima causa di un "riavvicinamento" tra le due comunità la guarigione dopo una lunga malattia di un illustre medico portoghese che si era trasferito a Valona, Salomon Crisinti (in ebraico כריסינטי), amico di David Messer Leon. Per testimoniare la riconoscenza a Dio per l'effettiva guarigione, Salomon Crisinti, decide di celebrare insieme ad entrambe le congregazioni, ovvero la Portoghese e la Castigliana, il giorno del *Kippur*²⁴⁷, recitando la preghiera del *Kol*

²⁴⁶Ibidem, pp. 5-6.

²⁴⁷*Yom Kippur*, letteralmente Giorno dell'Espiazione, si celebra nel mese di *Tishri* (settembre-ottobre), il giorno dello *Yom Kippur* è l'ultimo giorno dei Dieci Giorni del Pentimento (dieci giorni che hanno inizio con il *Rosh ah-Shanah*, il Capodanno, sino, appunto, allo *Yom Kippur*). È un giorno di penitenza e di digiuno sicuramente nella liturgia e nella tradizione ebraica è la celebrazione più importante in cui si espiano i peccati e ci si riconcilia con Dio. Lo *Yom Kippur* viene descritto ben quattro volte nella Bibbia in Esodo 30, 10 («Una volta all'anno Aronne farà il rito espiatorio sui corni di esso: con il sangue del sacrificio per il peccato vi farà sopra una volta all'anno il rito espiatorio per le vostre generazioni. È cosa santissima per il Signore»); Levitico 23, 27-31 («Il decimo giorno di questo settimo mese sarà il giorno dell'espiazione; terrete una santa convocazione, vi mortificherete e offrirete sacrifici consumati dal fuoco in onore del Signore. In quel giorno non farete alcun lavoro;

*Nidre*²⁴⁸ sperando in questo modo nella riconciliazione della comunità.

David Messer Leon dunque decide di far inviare alla congregazione Sefardita, presso la casa di Abraham Zarfati, due delegati per risolvere la questione e annullare così la scomunica interna tra la comunità portoghese e quella castigliana. Zarfati però rifiuta la proposta di Crisinti e della celebrazione comune dello Yom Kippur opponendosi anche all'incontro con i due delegati. A questo punto lo stesso Crisinti si appella all'autorità rabbinica rivolgendosi direttamente all'amico David il quale preferisce far riunire formalmente il tribunale rabbinico per trovare una risoluzione definitiva.

ואז שלחו כעד החכם מימיר כותומו והחכם ר' יהודה ציציליאנו, כי ההכם ר' אלעזר הזקן היה חזן
בקאטאלאנוש

Il tribunale rabbinico è dunque formato da David e da due "sapianti" uno della congregazione Catalana Rabbi Eliezer e l'altro di quella Apulana Rabbi Yehudah

poiché è il giorno dell'espiazione, per espriare per voi davanti al Signore, vostro Dio. Ogni persona che non si mortificherà in quel giorno, sarà eliminata dal suo popolo. Ogni persona che farà in quel giorno un qualunque lavoro, io la eliminerò dal suo popolo. Non farete alcun lavoro. È una legge perenne di generazione in generazione, in tutti i luoghi dove abiterete » ; Levitico 25,9 («Al decimo giorno del settimo mese, farai squillare la tromba dell'acclamazione; nel giorno dell'espiazione farete squillare la tromba per tutto il paese »); Numeri 29, 7-11 («Il decimo giorno di questo settimo mese terrete una sacra adunanza e vi mortificherete; non farete alcun lavoro e offrirete in olocausto di soave profumo al Signore un giovenco, un ariete, sette agnelli dell'anno senza difetti; come oblazione, fior di farina intrisa in olio: tre decimi per il giovenco, due decimi per l'ariete, un decimo per ciascuno dei sette agnelli e un capro in sacrificio espiatorio, oltre il sacrificio espiatorio proprio del rito dell'espiazione e oltre l'olocausto perenne con la sua oblazione e le loro libazioni ») . Durante lo *Yom Kippur* il digiuno è assoluto (oltre ai cibi non devono essere ingeriti neanche bevande o liquidi) ed essendo un giorno considerato "*moed*" (festivo) valgono tutte le prescrizioni stabilite per lo *Shabbat*. È con il suono dello *shofar* (corno) che si conclude il giorno del *Kippur*.

248La preghiera *Kol Nidre* (*Kol Nedarim* nel mahzor Romano), in aramaico "Tutti i Voti", segna l'inizio della cerimonia dello *Yom Kippur*, il testo recita in questo modo: «Tutti i voti, o impegni o consacrazioni o scomuniche o giuramenti o obbligazioni che pronunziammo dal giorno del digiuno di Espiazione che sta per iniziarsi, cui avessimo contro volontà o per errore contravvenuto, noi vi ritraiamo con la presente dichiarazione dinanzi al nostro Padre celeste, se pronunziammo voto si consideri come non emesso, altrettanto dicasi per qualsiasi impegno, consacrazione scomunica giuramento obbligazione; sia annullato totalmente il voto, l'impegno, la consacrazione, la scomunica, il giuramento, l'obbligazione. Annullati i voti gli'impegni, le consacrazioni, le scomuniche i giuramenti, le obbligazioni, invociamo remissione, perdono espiazione per tutti i nostri peccati. Conforme a quanto è scritto: verrà perdonata tutta la congrega dei figli d'Israele e coloro che vivono fra di loro poiché tutto il popolo agisce involontariamente.(Numeri 15, 26) ». Questa cerimonia si compie dinanzi ad un Tribunale Rabbinico -tre rabbini o tre personalità particolarmente importanti all'interno della comunità ebraica- con l'ausilio di tre *Sifre Torah* (Rotoli della Torah) come testimonianza del patto eterno fra il popolo ebraico e il Signore, ma simbolicamente questa preghiera rappresenta la trasposizione del Tribunale del Cielo sulla terra per espriare le colpe commesse durante l'anno. Le prime attestazioni della recita di questa preghiera, seppur di origine arcaica, sono riconducibili al periodo successivo a quello dei *geonim* anche se l'espiazione dei peccati, secondo la Mishnah e Ghemarah – nel trattato talmudico *Nedarim*- è fondamentalmente individuale ma deve essere svolta di fronte all'assemblea, ovvero la sinogaga; una traduzione ebraica del *Kol Nidre* appare per la prima volta nel *Siddur* (libro di Preghiere) di Amram Gaon (morto nel 875) e sappiamo che Saadia Gaon si esprime a favore della recitazione in pubblico della preghiera.

Siciliano affinché la contesa possa essere giudicata *super partes*, ancora una volta la congregazione castigliana rifiuta di partecipare all'incontro, oltraggiando, con questo gesto, la persona stessa di David Messer Leon e la sua autorità di rabbino capo, David quindi decide di annullare l'interdizione della comunità Castigliana facendo reintegrare la comunità Portoghese all'interno di quella Sefardita.

La decisione di David scatena dunque l'indignazione della comunità castigliana: Meir Ibn Verga, il leader della congregazione -studente dello stesso David Messer Leon a Salonico- supportato anche dai rabbini Avraham Collier (sul testo indicato come שהקוליי"ר)²⁴⁹ e Avraham Harvon²⁵⁰, invia un *responsum* a David Messer Leon criticando il suo operato. David Messer Leon, a questo punto, mette in discussione l'autorità dello stesso Meir ibn Verga a partire proprio dallo scritto inviatogli. David critica fortemente le posizioni di Rabbi Meir nei confronti del Rabbi Moreh, Maimonide -indiscussa autorità halachica- affermando che Ibn Verga non avrebbe compreso nulla degli insegnamenti di Maestro:

הנה התלמיד ן' וידנא שהזכיר שהתריס לבחוב לי בחליו החזק שהיה חוץ משכלו כסו שהודה בסוף (כתב) כתכ של חירומים. וזה היה כי בבואו הנה התחיל בדרשותיו להעזיז פנים נגד כבוד הרב המורה מבלי הבנת דבר טשטחיו, כיש משרשיו העסוקים בחכמה. וזה לא היה מבין אפילו דבר אחד מלמודי החכמות, ואיך ידע דקיות המורה²⁵¹

David Messer Leon chiede un confronto pubblico con il suo rivale, minacciandolo di scomunica ma Shemuel Abravanel²⁵², un membro della famiglia degli Abravanel, influente mecenate e appartenente ad una delle famiglie più in vista di Valona- vicino alla famiglia di Zarfati- , intercede a favore di Meir ibn Verga impedendo l'effettiva scomunica.

David, attonito dall'atteggiamento del rabbino della comunità Catalana Ibn Verga – e probabilmente irato dal comportamento di un altro membro della famiglia degli

249Cfr. Kevod Hachamim pag. 16.

250Ibidem pag. 17.

251Ibidem pag. 16.

252Cfr. ibidem pag. 17. Per uno studio approfondito sulla figura di Samuel Abravanel cfr. M. Benayahu . “The House of Abravanel in Saloniki”, in *Sefunot. Annual for Research on the Jewish Communities in the East*. Volume 12, Ben-Zvi Institute for Research on the Jewish Communities in the East, Gerusalemme, 1971-8; Benayahu suppone che Shemuel Abravanel fosse il terzo figlio di Yitzhaq Abravanel partito alla volta dell'Impero Ottomano. J. Hacker smentisce la congettura di Benayahu dimostrando che Shemuel muore nel 1504. Probabilmente lo Shemuel Abravanel che si trova in quegli anni a Valona è semplicemente un parente della famiglia Abravanel.

Abravanel, la cui ostilità si manifesta non solo in campo filosofico - pretende allora che Meir Ibn Verga si scusi pubblicamente di fronte alla comunità in sinagoga. Anche in questo caso Meir si rifiuta, almeno in un primo momento, ma prima di far scaturire un'altra violenta reazione di David Messer Leon, il rabbino Meir decide di chiedergli perdono: così facendo il Rabbino Avraham Harvon decreta ufficialmente la fine della controversia.

ואו נתמנו דיינים אסי מהמסרדים לעיין בדינו, והיה זה אברהם חרבון הדיין הראשון וחתם
התיטה בידו בשטר שהוא חייב נמור בהכרזה מסורסמת²⁵³

David Messer Leon a seguito di queste controversie decide di abbandonare Valona, non sappiamo però dove si sia diretto secondo la ricostruzione di Rosanes David trascorrerà gli ultimi anni della sua vita a Salonicco in cui scriverà e completerà la sua ultima opera il *Tehillah le-David*, è sicuramente qui che David muore attorno al 1526.

253Cfr. Kevod Hachamim pag. 17.

Capitolo II

L'educazione di David ben Yehudah Messer Leon

Per avere un quadro completo del pensiero di David Messer Leon è necessario inquadrare il contesto culturale nel quale David ha operato; appare chiaro, partendo proprio dalle informazioni biografiche dell'autore – affrontate nello scorso capitolo-, che l'ambiente in cui l'autore ha vissuto abbia notevolmente influenzato le sue dottrine e i suoi interessi filosofici. Il suo pensiero così eclettico è rivolto non soltanto allo studio del Talmud e della Torah, ma anche alla filosofia e alla qabbalah, e non solo. Guardando ai suoi scritti filosofici (e non) è evidente che i suoi autori di riferimento non sono soltanto pensatori ebrei ma la sua formazione è ben più ampia e radicata: David è un sottile conoscitore della filosofia araba e del pensiero latino. In questo senso David Messer Leon rappresenta a pieno titolo la figura del sapiente universale, in ebraico *Chakham Collel*, ovvero l'umanista.

Vorrei qui aprire una piccola parentesi sulla figura dell' "umanista", ovvero del "sapiente" del Quattrocento. Nella storia della filosofia la figura del sapiente o del filosofo del Rinascimento è indissolubilmente legata alla riscoperta dello studio dei classici latini e greci ma anche dalle influenze del vicino oriente della tarda antichità, sono proprio questi autori che, prima di tutto, si dedicano ad un approccio filologico volto non soltanto ad ammirare la bellezza e la perfezione formale degli antichi ma anche a riscoprirne la lingua e le sue sfumature. Eugenio Garin²⁵⁴ vede nello spirito dell'umanesimo una vera e propria *renovatio*, che si è tradotta con una critica più o meno aperta nei confronti della scolastica e dei suoi dibattiti, una *renovatio* che dopo

²⁵⁴Cfr. E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1975.

secoli mette l'uomo al centro del *cosmos* e che condurrà ai grandi cambiamenti del secolo successivo: le grandi rivoluzioni politiche, scientifiche, filosofiche e religiose. Della stessa opinione è E. Cassirer²⁵⁵ che vede i pensatori umanisti coinvolti in una estenuante doppia battaglia: contro il pensiero e il dogmatismo medievale da una parte, e contro alcune posizioni che si interrogano sulla natura dell'uomo e sulla creazione del mondo dall'altra; è a partire dal Quattrocento che per lo studioso tedesco si sviluppa il concetto di uomo universale che si basa proprio sulla conoscenza tout court come motore per l'“emancipazione” da alcuni dogmi che avevano attraversato tutto il pensiero medievale, partendo dalle riflessioni di questi studiosi possiamo concludere che il periodo dell'Umanesimo è caratterizzato da una forte rottura nei confronti del passato ma al tempo stesso di una certa continuità con lo stesso.

è in questo nuovo *cosmos*, inteso come nuova dimensione in cui l'uomo è misura di tutte le cose - parafrasando una citazione di Protagora nel *Teeteto* di Platone: «L'uomo è la misura di tutti gli oggetti d'uso (chremata) dell'esistenza di quelli che sono e della non esistenza di quelli che non sono»²⁵⁶ - che per la prima volta l'uomo viene collocato al centro dell'universo diventa infatti il soggetto delle speculazioni e delle riflessioni dell'epoca: « l'uomo diventa la misura non solo delle cose la cui esistenza dipende da lui, ma letteralmente di tutto ciò che esiste »²⁵⁷.

La rinascita, o meglio la riscoperta, del passato è messa in luce dagli studiosi, dai letterati e dai filosofi attraverso l'esaltazione delle opere letterarie, artistiche o architettoniche. è proprio a partire dal Rinascimento che si ricominciano a studiare le lingue “antiche”, non soltanto il greco ma anche l'ebraico, l'aramaico, il siriano e tutti gli idiomi che, in un certo modo, fanno parte dell'eredità del mondo latino-cristiano. Nel mondo latino la scolastica medievale e il suo metodo logico-razionale lascia il suo posto ad altri orizzonti che spesso si intersecano con la magia naturale e le scienze occulte, interessi che permeano lo spirito dello studioso umanista.

La compenetrazione dei saperi e delle scienze nel Quattrocento e Cinquecento è tenuto vivo dagli umanisti ed è proprio attraverso questo passaggio che si apriranno i primi spiragli verso la modernità, la netta frattura fra filosofia e scienza convoglierà al pensiero moderno: gli elementi di rottura con il passato dunque rappresentano anche la continuità storica come viene sottolineato da Garin.

255Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Club del Libro, La Spezia, 1983.

256Platone, *Teeteto*, 152a.

257Cfr. Hanna Arendt, *Vita activa. La condizione umana.*, Bompiani, Milano, 1994, pp. 113-114. Ho scelto di citare proprio Hanna Arendt perchè riesce a cogliere la vera essenza del pensiero di Protagora e di Platone

L'homo universalis è colui che detiene la conoscenza del “sapere”, eclettico per definizione i suoi interessi spaziano dalla fisica, all'astrologia, alla questione morale, al bene o al bello, alla retorica e alla politica.

Nei trattati e nelle opere le parole e lo stile si fanno più soavi e si ricalca quello stile aulico di Virgilio o quello del dolce stil novo, si riscoprono autori minori che nel medioevo erano stati in un certo modo “dimenticati”. Sul piano filosofico si comincia a leggere, studiare, tradurre e commentare Platone – e i neoplatonici- è infatti solo nel Rinascimento che si ricostruisce il *corpus* completo delle sue opere, Aristotele pur sempre considerato come il “Maestro” per antonomasia comincia a perdere la centralità nelle riflessioni filosofiche.

Partendo da questo presupposto è possibile collocare e inserire la figura del pensatore ebraico del Rinascimento, il *chakham collel*, appunto. Anche gli intellettuali ebrei si volgono ai classici, non soltanto del pensiero ebraico probabilmente la più importante novità è caratterizzata dall'apertura allo studio delle arti liberali che in questo momento diventano parte integrante del *cursus studiorum* del pensatore ebreo del Quattrocento, sicuramente considerando il quadro completo dell'ambiente culturale italiano Yehudah ben Yehiel Messer Leon -con la sua *yeshiva*- è uno dei personaggi chiave di questo passaggio.

– *Yehudah Messer Leon alcuni accenni biografici.*

Ho già brevemente accennato alcune notizie biografiche di Yehudah Messer Leon nel capitolo precedente – per la ricostruzione della vita di suo figlio David.

Yehudah Messer Leon nasce sicuramente a Montecchio da Yehiel ha-Rofè, possiamo facilmente trovare riscontro di questa informazione proprio perchè in alcuni atti notarili della città di Padova e Mantova Yehudah Messer Leon è ricordato attraverso questa formula:

Dominum magistrum Leonem hebreum qm Vitalis de Monticulo²⁵⁸

²⁵⁸Cfr. Archivio di Stato di Padova, Sezione notarile, vol. 1946, f. 205 in D. Carpi, *Notes on the life of Rabbi Judah Messer Leon*, in *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth*, a. c. di E. Toaff, Barulli, Roma, 1974, pp. 37-62; p. 56.

Leoni hebreo filio qm Vitalis de Monticulo²⁵⁹

Dunque Yehudah è figlio di Vitale (Yehiel) da Montecchio²⁶⁰, lo studioso Isaac Rabinowitz, nella sua introduzione al *Nofet Zufim*, mette in evidenza la difficoltà nel risalire a quale cittadina dal nome Montecchio si debba attribuire la città di nascita di Yehudah poichè in Italia esistono due cittadine dal nome “Monticulos”:

[...] Because, however, several northern and central Italian towns bear the name “Monticulos” (the Latin form of the more familiar “Montecchio”) [...]. V. Colorni, followed by Daniel Carpi, thought the Montecchio of the region of le Marche the likeliest such locale, as this is the Montecchio nearest Ancona, where, having been accepted as Rabbi while still in his early manhood, JML, was in residence by 1453. But it is, I think, rather more probable that the small town in Vicenza Province known today as Montecchio Maggiore [...] Both Padua and Mantua are much closer to Montecchio Maggiore than to the Montecchio situated in Le Marche between Pesaro and Urbino. A Paduan or Mantuan notary, hearing mediately understand this to mean the place now know as Montecchio Maggiore; and since, in the document prepared for JML, the notaries wrote “Monticulus”, without other regional qualification, it may most esily be supposed that Montecchio Maggiore was the place they had in mind.²⁶¹

Dello stesso avviso è Mauro Zonta che indica come la località di nascita di Yehudah Montecchio Maggiore presso Vicenza²⁶² confutando a questo punto l'identificazione di Carpi e Colorni che vedono come città natale del filosofo Montecchio vicino ad Ancona.

Dunque Yehudah Messer Leon nasce attorno al 1425²⁶³ trascorrerà però i primi decenni della sua vita ad Ancona, nelle Marche almeno fino al 1455.

Come già ricordato nel capitolo precedente, nel 1452 Yehudah ben Yehiel ha-Rofe

259Cfr. Archivio di Stato di Padova, Sezione notarile, vol. 1946, f. 206 in D. Carpi, *Notes on the life of Rabbi Judah Messer Leon*, op.cit., pag. 59.

260Cfr. V. Colorni, *Note per la biografia di alcuni dotti ebrei vissuti a Mantova nel secolo XV in Annuario di studi ebraici*, Roma, 1935, vol. I, pag. 175. Colorni identifica la città di Monticulos come una cittadina delle Marche vicino ad Ancona.

261Cfr. I. Rabinowitz, Introduction, op. cit., pp. XIX-XX.

262Cfr. M. Zonta, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Bari, 2002, pag. 230.

263Cfr. I. Rabinowitz, op. cit., pag. XXI: « JML was born between 1420 and 1425. ».

venne investito dal titolo di Messere direttamente dall'Imperatore Federico III d'Asburgo che in quello stesso anno si è certamente recato in Italia per essere incoronato imperatore da Papa Nicola V.

Il suo soggiorno ad Ancona è testimoniato dal colophon di alcune delle sue prime opere come una grammatica ebraica intitolata *Livenat ha-Sappir*, ovvero *La pietra Zaffiro*, in cui compare la data della fine della stesura dell'opera il 18 Ellul 5214 (dunque l'11 Settembre 1454); un trattato di logica il *Mikahl Yofi*, *La Perfezione della Bellezza*, cominciato a scrivere il 16 di Tebet 5215 (7 Gennaio 1455) e ultimato un Mercoledì di Shebat del 5215 (dunque presumibilmente il 6 Febbraio del 1455); un'epistola inviata da Yehudah alla comunità di Firenze datata 8 Gennaio 1455 e una testimonianza tra le più rilevanti per la sua attività non solo di erudita ma anche di rabbino è un'epistola diretta a Rabbi Beniamino di Montalcino datata 6 Aprile 1455)²⁶⁴. Nello stesso anno, secondo lo studioso Rabinowitz, Yehudah Messer Leon si recherà a Padova²⁶⁵ come testimonia un atto notarile padovano²⁶⁶ e vi risiederà fino al 1470 circa. Un'altra data fondamentale nella ricostruzione della vita di Yehudah Messer Leon è da collocarsi proprio nella città di Padova (o Ferrara) il 21 Febbraio del 1469 in occasione della seconda visita dell'Imperatore Federico III il quale lo nominerà “dottore”, l'investitura di Federico III rappresenta un passaggio fondamentale per la vita di Yehudah infatti questa carica fino ad allora era stata riservata solamente agli intellettuali e agli accademici cristiani che potevano esserne investiti dalle più alte autorità politiche, e per la prima volta nella storia delle *universitas* sarà attribuita ad uno studioso ebreo, sancendo un nuovo connubio per la vita intellettuale dell'epoca e apportando un grande cambiamento all'interno della comunità ebraica²⁶⁷.

Tra il 1470 e il 1472 Messer Leon si sarebbe stabilito in un primo momento a Venezia, come in realtà testimonia David, suo figlio, nella prefazione del *Magen David* in cui rivela di essere nato a Venezia, e successivamente si sposta a Bologna come è lo stesso

264Cfr. ibidem, pp. xx-xxi.

265Cfr. ibidem, pag. xxii.

266Mauro Zonta ne *La filosofia ebraica medievale*, collocherà la permanenza di Yehudah a Padova tra il 1453 e il 1470 (cfr. pag. 230) ma nel suo studio pubblicato nel 2006 (*Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century a History and Source Book*, Springer, Netherland, 2006) sarà concorde con Rabinowitz sulla data di partenza da Ancona ovvero attorno al 1455.

267Cfr. R. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, The Litman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, 1990; Bonfil in questo suo testo riferendosi a Yehudah Messer Leon scriverà: « [...] Among the reasons for this decline were probably the fact that individuals were being elevated to the status of doctor by a non-academic authority, such as the Emperor or the Pope, for reasons of social prestige alone, without any prior consultation with any academic body. » pag. 88.

David che nell'epistola a David da Tivoli conferma²⁶⁸.

Tra il 1473 e il 1475 Yehudah Messer Leon si sarebbe trasferito a Mantova, città in cui sarebbe rimasto fino al 26 Aprile del 1475, le notizie biografiche a nostra disposizione non permettono una ricostruzione esatta dei suoi spostamenti fino al 1480, fatta eccezione di un breve soggiorno a Verona presso una famiglia di origini Ashkenazite, i Cohen provenienti dalla Germania²⁶⁹; sicuramente nel 1480 i Messer Leon si trovano a Napoli fino al 1495 anno in cui le truppe francesi di Carlo VIII arrivano nel Regno di Napoli come abbiamo precedentemente visto e affrontato nel primo capitolo. E' proprio durante la fuga che Yehudah Messer Leon sarebbe morto nella città di Monasterio in Macedonia, tra il 1495²⁷⁰ e il 1497/1498²⁷¹.

- *L'educazione nel medioevo e rinascimento. Mondo ebraico e mondo cristiano.*

1.2.1 *Le yeshivot nell'Italia del Rinascimento*

Prima di introdurre la figura di Yehudah Messer Leon all'interno dell'universo intellettuale e culturale dell'Italia del Quattrocento è necessario aprire una piccola parentesi sull'istituzione delle *yeshivot* nell'Italia del Rinascimento. Già nel capitolo precedente riguardante la vita di David ben Yehudah Messer Leon il termine *yeshiva* ricorre molte volte, ma per comprendere pienamente il “nuovo” concetto di *yeshiva* introdotto anche grazie a Yehudah occorre presentare, almeno a grandi linee, la differenza tra una *yeshiva* “classica” e la struttura “atipica” che fa il suo ingresso nell'Italia del XVesimo secolo.

Come molti studiosi sottolineano le comunità ebraiche nell'Italia del Quattrocento si

268Zonta nel suo studio *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century* non menziona le città di Venezia ma afferma che Yehudah Messer Leon « Between 1456 and 1472 he lived in Padua and Bologna », pag. 209 suggerendo che il breve soggiorno veneziano sarebbe avvenuto solo dopo il 1472, ma come abbiamo visto nel capitolo precedente per la ricostruzione della vita di David Messer Leon, Yehudah si troverebbe a Venezia proprio nel 1471, l'anno di nascita di David.

269Cfr. I. Rabinowitz, op. cit. pag. xxviii.

270Cfr. M. Zonta, *La filosofia ebraica medievale*, op.cit., pag. 230 e *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, op. cit., pag. 210; H. Tirosh-Rotchschild, *Between worlds*, op. cit., pag. 24 .

271Cfr. I. Rabinowitz, op. cit., pag. xli.

distinguono radicalmente rispetto alle altre comunità Europee²⁷² proprio perchè il contesto culturale e intellettuale nel quale vivono e orbitano gli ebrei italiani è caratterizzato da una formazione tipicamente umanista che in qualche modo ne determina l'attività formativa e accademica; un'educazione sicuramente aperta a nuovi cambiamenti ma non esente da contraddizioni e tensioni sia all'interno delle stesse comunità sia rispetto agli intellettuali cristiani²⁷³ che vivono sul loro stesso territorio.

Accanto alle *yeshivot* tradizionali è possibile parlare di scuole rabbiniche nelle quali l'insegnamento della Torah, dei Testi Sacri e del Talmud viene affiancato a studi "profani" o più precisamente relativi alla cultura classica; in questo modo l'ambiente italiano si apre verso nuove prospettive e orizzonti che fanno emergere la specificità non solo delle comunità ebraiche italiane *tout court* ma soprattutto dei protagonisti dell'epoca: Yehudah Messer Leon in questo senso è stato uno dei primi intellettuali a comprendere la fecondità e la ricchezza di questo connubio.

È in questo momento che nella lingua ebraica viene "coniata" l'espressione *hacham collel*, il sapiente universale che ricalca non solo grammaticalmente ma anche concettualmente la figura dell'*homo universalis* del mondo latino.

Le prime *yeshivot* tradizionali fanno la loro apparizione nel territorio italiano seguendo il modello Ashkenazita, Bonfil nel suo studio sulle comunità ebraiche in Italia riporta le parole di Elia Capsali che analizza e studia il "fenomeno" dell'apertura di scuole talmudiche sottolineando l'importanza di organizzare in ogni città della penisola questo tipo di istituzioni :

R. Elijah Capsali (c. 1483-1555), from the vantage-point of the Ashkenazic yeshivot in which he studied, saw the growth of the yeshivot in Italy occurring as the result of migration of Ashkenazic students. In his description, he writes: " 'Then they began to call upon the name of the Lord' [cf. Gen. 4: 26] in the Land of Italy, and they fixed places of study and established yeshivot in every city and town... and in those days many swam in the sea of Talmud, and knowledge grew..."²⁷⁴

272Cfr. R. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities...*, op. cit., pag. 14.

273Cfr. R. Bonfil, ibidem: « [...] the sense of continuity and legacy which the Italian Jew felt for this own cultural tradition is particularity striking when contrasted with the sense of discontinuity and alienation which the Christians felt. » pp. 16-17.

274Cfr. R. Bonfil, ibidem, pag. 18; N. Porges, *Elie Capsali et sa chronique de Venise*, in *Revue des Etudes Juives*, n. 79, 1925, pag. 33.

Capsali nel suo racconto sull'organizzazione delle *yeshivot* italiane, ed in particolar modo quella di Padova, - una delle prime fondate in Italia- si sofferma sulla descrizione del ruolo del *rosh-yeshiva*, il capo delle *yeshiva*, che aveva come principale ruolo quello di educatore:

After the [morning] prayers the rabbi went with his disciples, who lived with him in his home. [..] to a small room, located in the courtyard of the Great Synagogue of Padua, called the yeshiva, wich was filled with wooden seats and lecteners, where they sat on seats of judgement [Ps. 122: 5] and after that the others rabbi and learned people would gather togheter with the students [...]²⁷⁵

E sul rapporto tra l'insegnante, dunque il *rosh-yeshiva*, e gli studenti; Capsali sottolinea la familiarità e la relazione quotidiana tra il maestro e i suoi allievi che in qualche modo si iscrive nella più antica tradizione delle *yeshivot* Palestinesi e Babilonesi del tardo giudaismo :

And he gave each of them a room in his house, where he would live, and thus would he do to each person according to his level and value, and these students would be fed from their own funds, but they are together at one table, and there they would discourse [...] and those students who lived in the rabbi's house would be instructed by him...²⁷⁶

Ma è sempre una testimonianza di Elia Capsali che ci permette di ricostruire la metodologia e l'approccio allo studio dei Testi Sacri delle prime *yeshivot* in Italia, fornendoci un quadro eloquente del metodo di studio all'interno delle scuole talmudiche: il rabbino, dunque il *rosh-yeshiva*, a seconda del livello dei propri allievi, costruiva una discussione formale (il *pilpul*) a partire da una determinata questione, gli studenti dovevano essere capaci non soltanto di sviluppare l'argomento fornito ma soprattutto dovevano essere in grado di citare a memoria i passi del Talmud²⁷⁷ e della

275Ibidem pag. 20.

276Ibidem, pag. 20.

277Quando nel Settembre del 1553 una bolla pontificia emessa da Giulio III vieta la lettura del Talmud e ne ordina la distruzione, come ricordano Yehudah Moscato e Abraham Portaleone, la memorizzazione del testo ha fortunatamente evitato che il Talmud fosse completamente dimenticato nella storia della cultura ebraica italiana.

Torah che venivano giornalmente assegnati dal maestro per essere memorizzati garantendo in questo modo una continua varietà di argomenti per le discussioni :

The other rabbis and scholars gathered together with their student, the rabbi began to ask questions, and each would answer according to his own level. Afterwards, each one would ask and answer and bring to light hidden things, and this is what is called the discussion (*pilpul*) of the yeshiva. And each one would discuss with his partner, the great one, and the younger with the younger one, and the discussion was conducted from memory, that is, without opening a book, for the text was well known to everyone, and there were no books there except for the rabbi's copy of the Talmud, in which he would show them the relevant text... and they would sit there in the yeshiva for about one hour [...] depending upon the discussion and the requirements of the particular text being studied, and at the end the yeshiva head [...] would open his book and show them to which point they were to study till the next gathering, not to add to or to subtract from it, and then they would stand up and go to their homes, and each of the masters would study for the next day with the students, and the rosh-yeshiva would do likewise with his own students – and thus would they do every day [...].

278

Questa tipologia di *yeshiva* venne principalmente adottata in un ambiente più “conservatore”, quello degli ebrei Ashkenaziti, proprio perché lo studio del Talmud e più in generale dell'*Halachah*, dunque dell'applicazione della Legge, costituiva il fulcro dello studio e delle discussioni tra il *rosh-yeshiva* e i suoi allievi; sappiamo che oltre alla scuola talmudica di Capsali anche quella di Yehudah Minz, ovvero quella in cui David Messer Leon ha studiato durante il suo soggiorno a Padova, aveva la stessa organizzazione.

Probabilmente la *yeshiva* di Minz riesce a conquistarsi un ruolo fondamentale e di riferimento per molte delle comunità ebraiche in Italia in materia di *Halachah* e di ordinanze rabbiniche, tanto che agli inizi del Cinquecento, nel 1507, lo stesso rabbino Yehudah Minz pubblica una collezione di sette ordinanze che concernono e stabiliscono la condotta di vita all'interno delle comunità ebraiche in materia di

278Ibidem, pp. 21-22.

condotta morale, procedure giuridiche, matrimoni e rituali.²⁷⁹

Questo tipo di struttura, ovvero una sorta di scuola religiosa, non rappresenta all'interno delle comunità ebraiche italiane ed europee una novità, già in epoca tardo antica in Babilonia e in Palestina, come ricordato da Capsali, la *Beth ha-Midrash*, la Casa dello Studio (o dell'Interpretazione), è il fulcro dell'educazione dei giovani ebrei. Lo studioso Israel Abrahams nella sua magistrale opera, pubblicata alla fine dell'Ottocento, *Jewish Life in Middle Age*, nel capitolo *The scope of Education*, sottolineerà la particolarità delle prime *yeshivot* nate tra il tredicesimo e il quindicesimo secolo e che costituiscono una risorsa unica all'interno delle comunità, proprio perchè sono le stesse comunità a farsi carico dell'istruzione dei giovani -che fino a quel momento era riservata ad insegnanti privati stipendiati dalle famiglie- sovvenzionando le scuole rabbiniche :

Elementary schools existed in every Jewish community, but were not all supported by public funds. The father was rightly thought by some to be disqualified from teaching his own children, but he was bound to pay a teacher for them. The higher colleges for advanced pupils, or *yeshivas*, were only public in so far they were supported by the community.²⁸⁰

Ovviamente le scuole erano destinate agli allievi migliori, ogni insegnante aveva a disposizione una classe di un numero non superiore ai venticinque studenti come descritto nel trattato del Talmud *Baba Batra*²⁸¹: ואמר רבא: סך מקרי דרדקי - עשרין וחמשה - ומוקי, ואי איכא חמשיין - מותבינן תרי, ואי איכא ארבעין - מוקמינן ריש דוכנא, ומסייעין ליה ממתא . La prerogativa delle *yeshivot* è quella di poter formare gli studenti fornendo loro gli strumenti per l'interpretazione della Legge e una profonda conoscenza della Torah :

Religion was the foundation of the school curriculum, and the training that the child received was designed to form his character as well as his mind. Herein lay the advantage of the medieval method, for the Bible was at once food for the mind and the heart. The Hebrew Scriptures were taught to children as language and as ethics concurrently. Hence resulted the

²⁷⁹Cfr. ibidem, pag. 27.

²⁸⁰I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Age*, The Macmillan Company, London, 1919, pag. 349.

²⁸¹Baba Batra 21a; Raba disse: Il numero degli studenti assegnato ad ogni maestro è venticinque. Se ce ne sono cinquanta, noi ne aggiungiamo due. Se fossero quaranta, noi nominiamo un assistente, a spese della città.

hallowing of knowledge- produced by the joint action of synagougue and school.²⁸²

Questo tipo di impostazione riguardo l'educazione dei giovani all'interno delle comunità ebraiche accompagna tutte le scuole talmudiche sin dalle origini ma è proprio a partire dal quindicesimo secolo che nelle comunità prevalentemente Sefardite, ubicate nella maggior parte dei casi in Spagna e in Italia, che gli insegnamenti delle *yeshivot* si aprono alle arti liberali. Offrendo così agli studenti ebrei una formazione molto più simile a quella umanista e delle *universitas* cristiane.

Già nel corso del quattordicesimo secolo l'insegnamento della grammatica ebraica viene inserito all'interno del *cursus studiorum* di alcune *yeshivot* :

The study of Hebrew grammar is a typical case. In Spain and Italy, grammar was thought a special subjet in and for itself. Scientific Hebrew philology had been founded in the tenth century by Saadia not, as been commonty assumed by the Karaites. On the other hand, when the great German Talmudist, Asheri²⁸³ went to Toledo in the fourteenth century, he confessed that his Hebrew grammar was so weak that he could not teach the Bible to the Spanish Jews. Hebrew grammar however, was not entirely neglected in the Jewish School of Germany and nothern France, it simply had not indipendent place in the school curruculum²⁸⁴.

L'episodio che lo studioso Abrahams adduce come esempio per sottolineare l'importanza della lingua ebraica all'interno di alcune comunità, rivela sicuramente la viva partecipazione dei pensatori e scienziati dell'epoca verso una disciplina che resterà al centro delle speculazioni intellettuali almeno fino a tutto il periodo del Rinascimento, com'è noto anche Yehudah e David scrissero entrambi un'opera di grammatica ebraica e non solo, tutta l'introduzione al *Magen David* è incentrata sul commento di Abraham ibn Ezra sui Nomi di Dio contenuto nel *Sefer ha-Shem* e nel commento al Pentateuco.

282Cfr. I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Age*, op. cit., pag. 357.

283Asher ben Yehiel Ashkenazi (c.a 1250 [1259] – 1327), nasce in Germania successivamente si sposta a Toledo città nella quale morirà. Asher è considerato uno dei più importanti Talmudisti della storia del pensiero ebraico, anti-maimonidiano, la sua opera più rilevante è il *Piskei ha-Rosh*, le Decisioni del Capo, compilata post-mortem da suo figlio Yacoov.

284Ibidem, pag. 358.

L'apertura agli “studi profani” di alcune personalità a capo delle *yeshivot* in ambiente italiano – indipendentemente dallo studio della grammatica che come abbiamo appena visto è già in atto da almeno un secolo e mezzo in alcune scuole rabbiniche in Spagna e nel resto d'Europa- è sicuramente un caso eccezionale che si iscrive all'interno della tradizione ebraica che deve essere contestualizzata proprio nell'Italia della “riscoperta dei classici”.

A mio avviso le cause che permettono l'introduzione delle arti liberali nel quadro dell'educazione dei giovani “pupilli” ebrei nel Quattrocento sono da ritrovarsi fondamentalmente in un duplice movimento di pensiero : se da una parte l'umanesimo cristiano e lo spirito di alcuni pensatori latini si volge verso quella che si può identificare come *prisca theologia* ovvero quel sincretismo che vede l'origine del pensiero umano nell'armonia delle dottrine classiche e di matrice giudaico-cristiana, dall'altra gli intellettuali e i filosofi ebrei cercano di dimostrare che implicitamente quelle arti che possono sembrare profane, ad uno sguardo superficiale, si trovano in realtà già iscritte nella Torah e nella più antica tradizione ebraica.

Yehudah Messer Leon, *rosh-yeshiva* di una delle più importanti scuole itineranti dell'Italia del Rinascimento è tra i più fervidi sostenitori dell'assoluta originalità e completezza della Torah in tutte le scienze allora studiate e conosciute ed è proprio per questo che aggiungerà il *trivium* e il *quadrivium* tra gli insegnamenti della sua *yeshiva* , dandone una rilettura completamente eclettica e innovatrice.

– *L'educazione nel mondo cristiano*

Prima di introdurre la posizione di Yehudah Messer Leon riguardante gli *studia humanitatis* credo sia necessaria una breve digressione sull'origine delle arti liberali. Già Cicerone nella sua opera *Hortensius*, un protrettico – di cui, ad oggi, resta solo qualche frammento ed al contempo sappiamo con certezza che quest'opera fu conosciuta e apprezzata nell'antichità²⁸⁵-, si riferisce alle arti liberali come studi

285Cfr. Agostino d'Ipbona, nelle *Confessioni*, Liber II, IV, 7 si riferisce all'*Hortensius* con queste parole: «Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi

propedeutici per qualsiasi insegnamento «qui conbibi purpuram volunt, sufficiunt prius lanam medicamentis quibusdam, sic litteris talibusque doctrinis ante excoli animos et ad sapientiam concipiendam inbui et praeparari decet»²⁸⁶ ; ma, con molta probabilità, la testimonianza più rappresentativa che concerne la ricezione delle arti liberali nell'educazione dei giovani è quella di Seneca che, nella celebre lettera 88 delle Epistole a Lucilio -ovvero quella riguardante gli *studia liberalia* -, afferma : le arti liberali seppure un bene per l'uomo sono utili ma non indispensabili per la formazione. Partendo da questo presupposto dunque gli *studia liberalia* erano rivolti principalmente al *liber* che, al di fuori della sfera politica, poteva occuparsi di discipline che allietassero l'animo « De liberalibus studiis quid sentiam scire desideras: nullum suspicio, nullum in bonis numero quod ad aes exit. Meritoria artificia sunt, hactenus utilia si praeparant ingenium, non detinent. Tamdiu enim istis inmorandum est quamdiu nihil animus agere maius potest; rudimenta sunt nostra, non opera »²⁸⁷ . Proseguendo la lettura dell'epistola risulta però chiara la posizione di Seneca riguardo gli *studia liberalia* , eccezion fatta per quell'arte che si occupa delle virtù morali dell'uomo libero, ovvero la filosofia, le altre arti sono da considerarsi minori e non propriamente adatte al *liber*. Seneca quindi distingue nettamente tre categorie di discipline oltre quella che “cura le virtù dell'animo” : le *artes mechanice* -prerogativa solo degli schiavi e degli artigiani ma che ad ogni modo, come vedremo successivamente, verranno rivalutate ed integrate nel sistema formativo medioevale-, le arti visive e quelle discipline da lui definite “puerili” ma che si avvicinano alle arti liberali²⁸⁸ .

Rileggendo le posizioni di questi autori è possibile scorgere la radice di una tale

repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem. Non enim ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus, cum agerem annum aetatis undevigesimum iam defuncto patre ante biennium, non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat. ».

286Cicerone, *Hortensius*, fr, 78 A, 2.

287«Tu vuoi sapere cosa penso degli studi liberali: non stimo, non considero un bene studi che sfociano in un guadagno. Sono arti venali, utili se esercitano la mente, ma non la occupano del tutto. Bisogna dedicarvisi finché l'animo non è in grado di trattare una materia più impegnativa; sono il nostro tirocinio, non il nostro lavoro.».

288 Seneca, *Epistolae morales ad Lucilium*, 88: « Quattuor ait esse artium Posidonius genera: sunt vulgares et sordidae, sunt ludicrae, sunt pueriles, sunt liberales. Vulgares opificum, quae manu constant et ad instruendam vitam occupatae sunt, in quibus nulla decoris, nulla honesti simulatio est. [22] Ludicrae sunt quae ad voluptatem oculorum atque aurium tendunt; his adnumeres licet machinatores qui pegmata per se surgentia excogitant et tabulata tacite in sublime crescentia et alias ex inopinato varietates, aut dehiscentibus quae cohaerebant aut his quae distabant sua sponte coeuntibus aut his quae eminebant paulatim in se residentibus. His inperitorum feriuntur oculi, omnia subita quia causas non novere mirantium. [23] Pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes quas egkuklious Graeci, nostri autem liberales vocant. Solae autem liberales sunt, immo, ut dicam verius, liberae, quibus curae virtus est.».

concezione delle arti liberali all'interno del pensiero classico latino già nell'idea di εγκυκλιος παιδεια aristotelica, letteralmente traducibile con sapere circolare dunque una conoscenza non solo “generale” ma anche “enciclopedica” come ci riferisce Diogene Laerzio nella sua monumentale opera *Vite dei Filosofi* riferendosi ad Aristotele : «βίων τε τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ, πρακτικοῦ, ἡδονικοῦ, τὸν θεωρητικὸν προέκρινεν. εὐχρηστα δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν.»²⁸⁹, in realtà il concetto di εγκυκλιος παιδεια è, secondo la tradizione più diffusa, riconducibile a Ippia di Elide, uno tra i più importanti sofisti del V secolo a. C. al quale Platone dedica due dialoghi *Ippia Maggiore* e *Ippia Minore*, il quale sarebbe stato il primo ad organizzare sistematicamente un sistema pedagogico che incorporasse diverse discipline.

Gli *studia liberalis* diventano propedeutici nell'educazione dei giovani per una visione completa di una conoscenza *tout court*, in un certo senso enciclopedica, per cui ogni disciplina aveva uno o più autori di riferimento; ma troviamo per la prima volta la suddivisione completa delle arti liberali nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii - Le nozze di Filologia e Mercurio* - di Marciano Minneio Felice Cappella.

In quest'opera, diffusasi nel mondo latino e tardo ellenistico agli inizi del V secolo ma che ha avuto un'enorme fortuna nel Rinascimento, Marciano Cappella immagina, attraverso una rappresentazione allegorica, che le arti liberali siano le “ancelle di Mercurio”²⁹⁰ dunque che siano a fondamento della conoscenza umana . Il trattato consta di nove libri che si suddividono in due trattati introduttivi e sette libri in cui vengono esaminati singolarmente le arti : *De arte Grammatica* (libro III) , *De arte*

289Cfr. Diogene Laerzio *Vite dei Filosofi*, 5, 31.

290Mercurio (o Hermes nel Pantheon Greco) è comunemente considerato come il messaggero degli dei e colui che conduce le anime negli inferi, protettore dei viaggiatori, dei pastori, dei negozianti, dei mercanti, dei ladri, dei ciarlatani e degli oratori. Cicero nel *De natura deorum*, libro 3, 56 afferma chiaramente che Mercurio è anche la rappresentazione del dio Teuth ovvero il dio della Sapienza e della Conoscenza nel pantheon egizio: «Mercurius unus Caelo patre, Die matre natus, cuius obscenius excitata natura traditur, quod aspectu Proserpinae commotus sit, alter Valentis et Coronidis filius, is qui sub terris habetur idem Trophonius, tertius Iove tertio natus et Maia, ex quo et Penelopa Pana natum ferunt, quartus Nilo patre, quem Aegyptii nefas habent nominare, quintus, quem colunt Pheneatae, qui Argum dicitur interemisse ob eamque causam Aegyptum profugisse atque Aegyptiis leges et litteras tradidisse. Hunc Aegyptii Theuth appellant, eodemque nomine anni primus mensis apud eos vocatur. » (Di un Mercurio, figlio del Cielo e della dea che impersona il giorno, la tradizione ci ha tramandato l'eccitazione sessuale provata alla vista di Proserpina. Un altro Mercurio è quel figlio di Valente e di Foronide che, quale divinità sotterranea, viene identificato con Trofonio; un terzo dio di questo nome è quello nato dal terzo Giove e da Maia e dalla cui unione con Penelope sarebbe nato Pari. Un quarto Mercurio ebbe come padre il Nilo e fa parte di quelle divinità il cui nome gli Egiziani non possono pronunciare; un quinto è quello venerato dagli abitanti di Feneo. Di lui si narra che avrebbe ucciso Argo e, in conseguenza di ciò, si sarebbe rifugiato in Egitto e avrebbe introdotto presso quel popolo le leggi e l'alfabeto: gli Egiziani lo chiamano Teuth e col suo stesso nome designano il primo mese dell'anno.).

Dialectica (libro IV), *De Rethorica* (libro V), *De Geometria* (libro VI), *De Arithmetica* (libro VII), *De Astronomia* (libro VIII), *De Harmonia* (libro IX).

Il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* rappresenta però un caso isolato all'interno della letteratura tardo-antica, prima di arrivare alla formulazione delle *artes liberales* così come si presentano nel Medioevo e soprattutto all'integrazione di queste discipline nell'educazione dei giovani occorre attendere le posizioni di Agostino, Cassiodoro e Boezio. L'opinione più diffusa presso i primi Padri della Chiesa è sicuramente quella espressa dal pensiero di Tertulliano per cui « Nobis curiositate opus non est post Christum Jesus »²⁹¹ dunque è inutile interessarsi e studiare altre dottrine che non siano contenute nei Vangeli e nella Bibbia perchè distoglierebbero gli uomini dalla vera conoscenza che è quella rappresentata dalla Rivelazione. Ma già con Origene è possibile intravedere un mutamento di prospettiva, infatti lo studio della filosofia e di altre discipline “profane” diventano strumentali per raggiungere la conoscenza suprema, ovvero quella di Dio.

Probabilmente è l'incontro con le dottrine neoplatoniche in ambiente cristiano ad aver favorito l'introduzione di alcuni concetti filosofici nel pensiero dei Padri della Chiesa che fino a quel momento apparivano estranei al *modus cogitandi* dei primi autori cristiani, il linguaggio filosofico in realtà riusciva ad esprimere in maniera completa e totalizzante alcuni dei concetti chiave concernenti l'origine del mondo ma soprattutto la metafisica ovvero la rivelazione. A partire dal II e III secolo si può stabilire una vera e propria compenetrazione tra neoplatonismo “pagano” e quello cristiano, Plotino e Proclo riescono dunque ad assicurare una certa continuità di pensiero tra modo classico e universo cristiano senza che gli autori abbiano colto alcuna opposizione con il Verbo rivelato. è proprio in questo momento storico che si incontrano le dottrine neoplatoniche e il pensiero cristiano, proprio in questa prospettiva si inseriscono personalità come Gregorio di Nissa o Gregorio di Nazianzo. Sarà proprio quest'ultimo a scrivere “l'anima deve rigettare tutto ciò che non è *logos*

“, il *logos* che nel pensiero classico ha sempre avuto una posizione centrale in ogni speculazione si fa, in un certo qual modo, *verbum* a partire da questo incontro.

Ma il primo che apertamente afferma l'assoluta utilità delle arti liberali anche negli studi sacri è Agostino, che in molte sue opere come il *De Ordine* , il *De doctrina christiana* , i *Soliloquia* e il *De civitate Dei* esporrà in maniera chiara e irrefutabile l'utilità delle arti profane, adducendo che le *artes liberales* sono una “*exercitatio*

²⁹¹Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, 7, 20-21 A.

animi”²⁹² e soprattutto che è attraverso quest’ultime che è possibile raggiungere l’assoluta contemplazione divina “ab corporeis ad incorporalia”²⁹³.

In realtà Agostino si muove in questa prospettiva mettendo in luce un *topos* letterario che come vedremo sarà più volte ripreso sia in ambiente cristiano che in quello ebraico: tutta la conoscenza che è stata eritaggio del popolo ebraico a partire dalla figura di Mosè è giunta sino a noi attraverso la mediazione di popoli di altre nazione per poi essere studiata e interpretata alla luce della rivelazione. Nel secondo libro del *De doctrina cristiana* Agostino afferma che la filosofia e le arti liberali sono una ricchezza in quanto strumenti per comprendere meglio la sapienza divina : «Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustus possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera gravia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et de argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum, duce Christo, de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos. [...] Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri? Nonne aspicimus quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus et doctor suavissimus et martyr beatissimus? Quanto Lactantius? Quanto Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam? Quanto innumerabiles Graeci? Quod prior ipse fidelissimus Dei famulus Moyses fecerat, de quo scriptum est quod eruditus fuerit omni sapientia Aegyptiorum. »²⁹⁴.

292Agostino, *Soliloquia*, 2 , 20, 34.

293Agostino, *Retractationes*, 1, 6.

294Agostino, *De doctrina cristiana*, Liber II, 40, 60-61. « Riguardo ai cosiddetti filosofi, massimamente ai platonici, nell’ipotesi che abbiano detto cose vere e consone con la nostra fede, non soltanto non le si deve temere ma le si deve loro sottrarre come da possessori abusivi e adibirle all’uso nostro. Ci si deve comportare come gli Ebrei con gli Egiziani. Questi non solo veneravano gli dèi ed imponevano ad Israele oneri gravosi che il popolo detestava fino a fuggirne, ma diedero loro vasi e gioielli d’oro e d’argento e anche delle vesti. Il popolo ebraico all’uscita dall’Egitto di nascosto se li rivendicò come propri, per farne - diciamo così - un uso migliore. Non fecero ciò di loro arbitrio ma per comando di Dio, e gli egiziani a loro insaputa glieli prestarono: ed effettivamente erano cose delle quali essi non facevano buon uso. Lo stesso si deve dire di tutte le scienze dei pagani. Esse racchiudono invenzioni simulate e superstiziose come pure gravi pesi che costringono a un lavoro superfluo, cose tutte che

L'operazione di Sant'Agostino appare dunque chiara, le arti liberali diventano propedeutiche non solo nell'educazione ma soprattutto nell'esercizio della comprensione per tutto ciò che concerne la natura divina, infatti in questo passo del *De doctrina cristiana* Agostino mette in evidenza che accanto ad alcuni insegnamenti profani che possono sembrare devianti e che allontanano l'uomo dal vero scopo della sua esistenza ovvero la contemplazione di Dio, ne esistono altri che, se ben ponderati e interpretati, permettono all'uomo di scoprire un'originale chiave di lettura sull'opera della creazione e sull'essenza divina; in questo passo la figura di Mosè, diviene dunque la rappresentazione dell'uomo in cui dimorano le due tipologie di sapienza, quella di Dio e quella profana.

Agostino riprenderà questa tematica anche nel secondo libro del *De Ordine* -un dialogo filosofico che vede come protagonisti Licenzio, Trigezio, Alipio e lo stesso Agostino- il filosofo in un passo indica esattamente quale siano le dottrine che, al di fuori della teologia e dello studio dei testi sacri, dovrebbero essere introdotte per avere una completa conoscenza della realtà. Come appare evidente Agostino non suddivide sistematicamente le diverse discipline ma, in un quadro più generale, introduce sommariamente le arti liberali distinguendo da una parte le “*quae in dicendo sint disciplinae*” ovvero la grammatica (includendo in essa anche la letteratura e la storia), la retorica e la dialettica :

«Ergo iam tria genera sunt rerum in quibus illud rationabile apparet. Unum est in factis ad aliquem finem relatis, alterum in discendo, tertium in delectando. Primum nos admonet nihil temere facere, secundum, recte docere, ultimum, beate contemplari. [...] Quibus duobus repertis, nata est illa librariorum et calculonum professio, velut quaedam grammaticae infantia, quam Varro litterationem vocat [...] Poterat iam perfecta esse grammatica, sed quia ipso nomine profiteri se litteras clamat, unde etiam latine litteratura dicitur, factum est ut quidquid dignum memoria litteris mandaretur ad eam necessario pertineret. Itaque unum quidem nomen, sed res infinita, multiplex, curarum plenior quam iucunditatis aut veritatis, huic disciplinae accessit historia, non

ciascuno di noi, uscendo dal mondo pagano al seguito di Cristo deve detestare ed evitare. Contengono però insieme a questo anche arti liberali, più consone con il servizio della verità, e alcuni utilissimi precetti morali; presso di loro si trovano anche alcune verità sul culto dell'unico Dio. [...] In realtà, cos'altro fecero molti nostri buoni fedeli? Non ci accorgiamo forse come fosse sovraccarico di oro, di argento e di vesti quando usciva dall'Egitto Cipriano, dottore incantevole e martire beatissimo? Come lo fosse Lattanzio e come lo fossero Vittorino, Ottato, Ilario, per tacere dei vivi? Come lo fossero innumerevoli padri greci? Una tal cosa fece per primo lo stesso Mosè, servo fedelissimo di Dio, del quale sta scritto che era istruito in ogni sorta di sapienza degli Egiziani.

».

tam ipsis historicis quam grammaticis laboriosa. [...] Illa igitur ratio perfecta dispositaque grammatica, admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam vim, qua peperit artem: nam eam definiendo, distribuendo, colligendo, non solum digesserat atque ordinauerat, verum ab omni etiam falsitatis irreptione defenderat. Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant? Haec docet docere haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire; sola scientes facere non solum vult sed etiam potest. [...] Hinc se illa ratio ad ipsarum rerum divinarum beatissimam contemplationem rapere voluit. Sed ne de alto caderet, quaesivit gradus atque ipsam sibi viam per suas possessiones ordinemque molita est. [...] Et primo ab auribus coepit, quia dicebant ipsa verba sua esse, quibus iam et grammaticam et dialecticam et rhetoricam fecerat. [...]»²⁹⁵

E dall'altra le “*quae in delectando sint disciplinae*” ovvero l'armonia, la geometria, l'astronomia e l'aritmetica che risultano ancora più importanti nell'ambito dell'educazione.

« Hinc est profecta in oculorum opes et terram coelumque collustrans, sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere, et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros; quaesivitque ipsa secum utrum ibi talis linea talisque rotunditas vel quaelibet alia forma et figura esset, qualem intellegentia contineret. Longe deteriore invenit et nulla ex parte quod viderent oculi cum eo quod mens cerneret comparandum. Haec quoque distincta et disposita in disciplinam redegit appellavitque geometriam. Motus eam caeli multum movebat et ad se diligenter

²⁹⁵Agostino, *De Ordine*, liber II, 12, 35 – 15, 43: « Si danno dunque tre settori in cui si manifesta la razionalità. Il primo è dell'etica, il secondo delle arti formali, il terzo dell'armonia. [...] Con la duplice invenzione sorse la professione degli insegnanti di lettere e di calcolo. Fu l'infanzia della grammatica che Varrone definisce esercizio alfabetico [...]. Poteva con ciò la grammatica avere la sua completezza. Ma col nome stesso essa dichiara di attendere alle lettere e per questo in latino si denomina anche letteratura. Avvenne dunque che quanto di degno di ricordo si consegnò alle lettere divenisse di sua competenza. Così a questa disciplina si associò la storia che come concetto è unitaria, ma come argomento è senza limiti, molteplice, piena più di ricerche affannose che di pregio letterario e di verità. E fu compito ingrato non tanto degli storici quanto dei grammatici [...] La ragione dunque, dopo aver prodotto e ordinato la grammatica, avvertì di dover ricercare e configurare il potere con cui aveva creato la disciplina grammaticale. Difatti con le definizioni, le analisi e le sintesi non solo l'aveva attuata e organizzata, ma l'aveva anche garantita dall'errore. Non avrebbe potuto passare ad altre produzioni senza aver prima discriminato, configurato, espresso e manifestato i propri procedimenti e la propria tecnica nella disciplina delle discipline che denominano dialettica. Essa insegna ad insegnare, essa insegna ad apprendere. In essa la ragione stessa mostra con evidenza la propria natura, i propri intenti, i propri poteri. Essa ha scienza di avere scienza. Ed essa soltanto non ha solo la funzione ma anche la validità di creare scienza. [...] Dopo ciò la ragione ha voluto elevarsi alla beatificante visione del mondo ideale. Ma per non precipitare dall'alto cercò gli scalini e si costruì lo stesso procedimento di ascensione nel dominio già acquisito. [...] Per esse aveva già creato la grammatica, la dialettica e la retorica. [...]»

considerandum invitabat. Etiam ibi per constantissimas temporum vices, per astrorum ratos difinitosque cursus, per intervallorum spatia moderata, intellexit nihil aliud quam illam dimensionem numerosque dominari. Quae similiter definiendo ac secernendo in ordinem nectens, astrologiam genuit, magnum religiosis argumentum tormentumque curiosis. [...] In his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa [...] Tractavit omnia diligenter, percepit prorsus se plurimum posse et quidquid posset, numeris posse. »²⁹⁶

L'altra figura che risulta centrale per l'introduzione delle *artes liberalis* nel cursus studiorum dei giovani è Flavio Magno Aurelio Cassiodoro, il fondatore del *Vivarium* uno tra i primi monasteri costruiti in Italia attorno al 555, il quale nella sua attività di scrittore dedicherà un intero libro alle arti liberali ovvero il secondo volume delle *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* in cui, come nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ad ogni disciplina sarà dedicato un singolo capitolo. Quest'opera, a differenza delle *Nozze*, è rivolta ad un pubblico cristiano, infatti mentre il primo volume delle *Institutiones* è occupato dallo studio della Bibbia, dall'esegesi e dall'agiografia, la seconda parte dell'opera è suddivisa in sette capitoli: *De grammatica*, *De rhetorica*, *De dialectica*, *De arithmetica*, *De musica*, *De geometrica*, *De astronomia*. Cassiodoro spiegherà nell'introduzione al secondo libro l'importanza delle sette arti liberali all'interno del sistema educativo: «Nunc tempus est ut aliis septem titulis saecularium lectionum praesentis libri textum percurrere debeamus; qui tamen calculus, per septimanas sibimet succedentes in se continue revolutus, usque ad totius orbis finem semper extenditur. [...] Modo iam secundi voluminis intremus initia, quae paulo diligentius audiamus [...] In quo libro primum nobis dicendum est de arte grammatica, quae est videlicet origo et fundamentum liberalium litterarum. Liber autem dictus est a libro, id est, arboris cortice dempto atque liberato, ubi ante inventionem cartarum antiqui carmina describebant. [...]

296 Ibidem « Passò quindi nel dominio degli occhi e percorse la terra e il cielo. Avvertì che per lei non aveva valore se non l'armonia e nell'armonia le figure, nelle figure le misure e nelle misure i numeri. E riflettè in se stessa se questa linea o questo cerchio o qualsiasi altra forma o figura sensibile è simile a quella che è oggetto dell'intelligenza. Trovò che sono molto più imperfetti e che non si può assolutamente paragonare l'oggetto visibile con l'oggetto dell'intuizione della mente. Analizzò e sistemò tutte queste nozioni, le raccolse in una scienza e la definì geometria. L'attraeva assai il movimento del cielo e la stimolava a considerarlo attentamente. Comprese che anche qui, attraverso le successioni uniformi dei tempi, il corso fisso e definito degli astri e le distanze esattamente stabilite, valeva l'esclusivo dominio della misura e dei numeri. E riducendo anche queste nozioni a sintesi mediante definizioni e analisi generò l'astronomia che è valida dimostrazione per gli spiriti religiosi e causa d'affanno per i superstiziosi [...] Nelle discipline elencate le si presentavano tutte nozioni riducibili al numero [...] Esaminò tutto diligentemente, avvertì il proprio stragrande potere e che esso si confondeva con la legge aritmetica. ».

Secundo de arte rethorica, quae propter nitorem et copiam eloquentiae suae maxime in civilibus quaestionibus necessaria nimis et honorabilis aestimatur. Tertio de logica, quae dialectica nuncupatur; haec, quantum magistri saeculares dicunt, disputationibus subtilissimis ac brevibus vera sequestrat a falsis. Quarto de mathematica, quae quattuor complectitur disciplinas, id est, arithmetica, geometricam, musicam et astronomicam. Mathematicam vero latino sermone doctrinalem possumus appellare; quo nomine licet omnia doctrinalia dicere possimus quaecumque docent, haec sibi tamen commune vocabulum propter suam excellentiam proprie vindicavit, ut poeta dictus intellegitur apud Graecos Homerus, apud Latinos Vergilius, orator enuntiatus apud Graecos Demosthenes, apud Latinos Cicero declaratur, quamvis multi et poetae et oratores in utraque lingua esse doceantur. »²⁹⁷.

Dunque il secondo libro delle *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* si occuperà in quest'ordine delle arti liberali prima di tutto la grammatica considerata come il fondamento delle arti liberali; la retorica utile ai cittadini nell'arte dell'eloquenza secondo l'eritaggio di Cicerone; la logica (e in senso lato la dialettica) utile a stabilire la verità o la falsità di una proposizione; la matematica che viene distinta in quattro diverse discipline ovvero l'aritmetica, la geometria, la musica e l'astronomia.

Ma seguendo il corso storico del pensiero tardo-antico/medievale il primo autore ad aver effettivamente “istituzionalizzato” le arti liberali è Boezio, ricordato dagli storici della filosofia come il “fondatore” della Scolastica, ma già profondamente conosciuto dai suoi contemporanei. Lo stesso Cassiodoro venti anni prima delle *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, in una delle più importanti raccolte di documenti e lettere - oltre 468 testimonianze per un totale di dodici libri - conosciuto con il titolo di *Variae*, compilato durante il servizio come funzionario del Regno dei Goti, dedicherà un intero paragrafo ad uno dei più illustri filosofi dell'Alto Medioevo. Secondo Cassiodoro Boezio non solo ha il merito di aver classificato e ordinato le arti liberali ma, è stato uno dei primi autori cristiani ad aver contribuito a quella che possiamo definire la prima fase della *translatio studiorum* che conosce la storia occidentale: Boezio è uno dei primi autori a tradurre alcuni trattati dal greco al latino, Cassiodoro in questo passo ricorda le traduzioni *in latinam formam* degli autori più illustri come Pitagora per lo studio dell'armonia, Tolomeo per l'astronomia, Nicomaco per l'aritmetica, Euclide per la geometria, Platone il “teologo”, Aristotele per la logica,

²⁹⁷Cassiodoro, *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, *Prefatio*, Liber II.

Archimede per la meccanica:

[...] Hoc te multa eruditione saginatum ita nosse didicimus, ut artes, quas exercent vulgariter nescientes, in ipso disciplinarum font potaveris. Sic enim Atheniensium scholas longe positus introisti, sic palliatorum choris miscuisti togam, ut Graecorum dogmata doctrinam feceris esse Romanam. Didicisti enim, qua profunditate cum suis partibus speculativa cogitur, qua ratione activa cum sua divisione discatur: deducens ad Romuleos senatores quicquid Cecropidae mundo fecerant singulare. Translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolemaeus astronomus, leguntur Itali: Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausonii: Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali voce disceptant: mechanicum etiam Archimedem Latialem Siculis reddidi et quacumque disciplinas vel artes facunda Graecia per singulos viros edidit te uno auctore patrio sermone Roma suscepit, quos tanta verborum luculentia reddidisti claros, tanta linguae proprietate conspicuos, ut potuissent et illi opus tuum praeferre, si utrumque didicissent. Tu artem predictam ex disciplinis nobilibus notam per quadrifarias mathesis ianuas introisti, tu illam in naturae penetrabilis considentem, auctorum libris invitantibus, cordis lumine cognovisti, cui ardua nosse usus, miracula monstrare propositum est, molitur ostendere, quod obstupescant homines evenisse miroque modo naturis conversis facit detrahit fidem, cum ostendet et oculis visionem facit aquas ex imo surgentes praecipites cadere, ignem ponderibus currere, organa extraneis vocibus insonare, et peregrinis flatibus calamos complet, ut minuta possint ante cantare.²⁹⁸

Boezio, riprendendo la divisione delle arti liberali contenuta nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Cappella, ha avuto il merito di aver distinto ulteriormente le *artes sermocinales* ovvero la grammatica, la retorica e la dialettica dalle *artes reales* ovvero tutte quelle discipline che hanno come scopo lo studio delle scienze matematiche ovvero l'aritmetica, la geometria, l'astronomia e la musica come vedremo questa suddivisione così distinta sarà effettuata successivamente dalla scuola di Chartres.

²⁹⁸Cassiodorio, *Variae*, libro I, XLV Boethio, V. I. Patricio Theodorico Rex.

Ma è proprio con Boezio che finalmente verranno suddivise queste discipline che nel mondo medievale saranno comunemente indicate con il nome di *trivium* - letteralmente triplice via- e di *quadrivium* - letteralmente quadruplice via- proprio perchè sono queste le scienze che conducono alla sapienza; a questo punto è interessante sottolineare come non solo nel mondo latino ma anche in quello ebraico si utilizza la parola via, דרך, *derek*, per indicare il cammino che si conclude con la conoscenza ma non solo, in senso lato *derek* indicherebbe anche il “metodo” per raggiungere la stessa conoscenza ricalcando in un certo qual modo la definizione latina che in senso traslato significherebbe appunto il giusto “metodo” di studio.

In realtà Boezio attraverso le sue opere si fa portavoce di un messaggio che, già a partire da Cicerone, diventa per molti autori latini e cristiani un *topos* letterario fino alla fine del Medioevo: seppur i Romani hanno conquistato i Greci in realtà tutta la tradizione filosofica e letteraria in seno a quel popolo si fa “conquistatrice” dei costumi e dei *mores* dei Romani. Boezio riprende più volte questo concetto e lo espone nell'introduzione al secondo libro del commento alle *Categorie di Aristotele* affermerà:

Nec male de civibus meis merear, si cum prisca hominum virtus urbium caeterarum ad hanc unam rempublicam, dominationem, imperiumque transtulerit, ego id saltem quod reliquum est, Graecae sapientiae artibus mores nostrae civitatis instruxero. Quare ne hoc quidem ipsum consulis vacat officio, cum Romani semper fuerit morisquod ubicumque gentium pulchrum esset atquelaudabile, id magis ac magis imitatione honestare.²⁹⁹

Attraverso questo passo è possibile comprendere ancor meglio la posizione di Boezio riguardo la trasmissione del pensiero che interessa le due grandi civiltà antiche, nel testo il filosofo utilizza un verbo che, come vedremo, rappresenta una delle parole chiave per comprendere il vocabolario medievale; il verbo in questione è *transfero* che nel commento alle *Categorie di Aristotele* è utilizzato nel suo senso originale ovvero con l'accezione di “trasferire” ma in altri passi di Boezio lo stesso verbo acquista una nuova accezione quella di “tradurre”; scorrendo i testi dell'autore noteremo che più volte questo verbo è utilizzato abbracciando entrambi i significati come nel commento ai *Topica di Cicerone* nel quale citerà a sua volta un passo delle *Tusculanae Disputationes* in cui l'oratore romano affermerà di far risorgere la filosofia

²⁹⁹Boezio, *In Categorias Aristotelis*, II, 201 A.

e la sapienza dal “declino” dei Greci e di “trasferire” questo nobile studio tra i Romani
300.

Quod si intemperanter molestissimi esse pergunt, audiant M. Tullium secundo Tusculanarum disputationum libro adhortantem potius, atque ad certamen vocantem, hoc modo: Sed tamen tantum abest ut scribi contra nos nolimus, ut id etiam maxime optemus. Ipsa enim Graeciae philosophia nunquam in honore tantum fuisset, nisi doctissimorum contentionibus, dissensionibusque crevisset; quamobrem hortor omnes, qui facere id possunt, ut eius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant, et transferant in hanc urbem, sicut reliquas omnes, quae quidem erant expetendae studio atque industria sua maiores nostri transtulere.³⁰¹

Per tornare alla suddivisione elaborata da Boezio, le arti liberali, a partire proprio da questo momento, saranno memorizzate attraverso una formula che verrà così ricordata nella mnemotecnica medievale e rinascimentale attraverso questo gioco di parole: *Grammatica loquitur. Dialectica vera docet. Rhetorica verba ministrat. Musica canit. Arithmetica numerat. Geometria ponderat. Astronomia colit astra.* (La grammatica parla. La Dialettica insegna il vero. La Retorica si occupa dei discorsi. La Musica canta. L'Aritmetica conta. La Geometria misura. L'Astronomia venera le stelle).

Questa ripartizione troverà però ancora un'ulteriore specificazione come accennato precedentemente nel XII sec., infatti la scuola di Chartres basandosi sulla definizione di Boezio articolerà queste discipline in *artes sermonicinales* e in *artes reales*. Le *artes sermonicinales* si basano essenzialmente sullo studio dei discorsi, ovviamente recuperando il significato latino di *sermo*, con il termine *sermonicianales* si raggruppano tutte le arti del *trivium* ovvero la grammatica che insegna i rudimenti del discorso, la dialettica la modalità dei discorsi e la retorica la “forma” dei discorsi (come abbiamo già sottolineato questa distinzione è implicita nella definizione che Cassiodoro fornisce nell'introduzione al secondo libro delle *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*). Le *artes reales* rappresentano tutte le discipline che hanno come fondamento le scienze matematiche (nel senso più tecnico del termine) ed è proprio Boezio nei suoi trattati che per primo ne definirà il contenuto. Secondo il

300Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, II, 2.

301Boezio, *In Topica Ciceronis*, 1152 A-B.

filosofo dunque la musica studia l'armonia, l'aritmetica il numero, la geometria lo spazio e l'astronomia la sfera celeste e in senso lato sono queste le *artes* che hanno come fondamento la quantità; per cui la musica è la disciplina che si occupa dello studio della quantità proporzionale, l'aritmetica della quantità in sè, la geometria della quantità immobile e l'astronomia della quantità mobile. Molti studiosi rileggono questa suddivisione come l'espressione più alta dell'enciclopedismo medievale di eredità greco-romana³⁰².

Ad ogni modo è doveroso riconoscere a Boezio non solo il merito di aver introdotto le *artes liberales* così come le conosciamo -e così come verranno studiate durante tutto il periodo della scolastica nelle *universitas* nel Basso Medioevo e nel Rinascimento all'interno delle accademie- ma soprattutto di aver contribuito all'ampliamento degli orizzonti scientifici attingendo il proprio sapere non solo alle fonti di cui lui e i suoi contemporanei avevano a disposizione, ma traducendo e immettendo nel corpus letterario e scientifico anche pietre miliari per la storia della filosofia e per il pensiero antico che, già da alcuni secoli, erano caduti nell'oblio: è possibile parlare di una sorta di *translatio studiorum* ante-litteram.

Boezio infatti volge lo sguardo verso i greci e i bizantini, traducendo molti trattati di Aristotele -ovvero tutti quegli scritti di matrice logica e scientifica che sono stati rassemblati sotto il nome di *Organon* e che appartengono all'ordine della *Logica Nova*- e dei suoi commentatori dal greco al latino. Severino Boezio può essere identificato come il primo tra gli esponenti della filosofia dell'Alto Medioevo nel mondo latino proprio per il suo eclettismo, per la molteplicità delle tematiche che nelle sue varie opere affronta e per il suo spirito aperto ad una cultura come quella dell'Impero d'Oriente, che ormai si era totalmente distaccata non solo politicamente dalla parte occidentale dell'impero.

Pochi anni dopo la sua morte avvenuta nel 525 una data segna definitivamente la fine di un'era, la chiusura della Scuola di Atene da parte dell'Imperatore Giustiniano nel 529, questo episodio è rappresentativo di una frattura indelebile tra il pensiero e la filosofia antica e un nuovo momento storico ovvero il medioevo latino.

Boezio è sicuramente un pensatore sui generis, le sue speculazioni filosofiche infatti si spingono al di là delle riflessioni degli autori a lui contemporanei e dei Padri della Chiesa, la centralità della scienza e delle dottrine logico-matematiche ci aprono la

³⁰²Cfr. U. Pizzani, *Quadrivio*, in Ida Mastroianni, Antonino Zumbo (a cura di), *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, Roma, Carocci, 2002; pp. 445-554.

strada ad una doppia lettura che vedono le scienze profane a fondamento di un pensiero profondamente cristiano. È possibile comprendere la più profonda sfumatura del pensiero di Boezio mettendo a confronto alcuni passi della *Consolatio philosophiae* con altri passaggi del *De Institutione Arithmetica* e del *De Institutione Musica* nei quali è possibile intuire che il vero scopo dell'uomo è quello di raggiungere una completa *harmonia humana* attraverso la massima conoscenza perseguendo l'*harmonia mundana* che è riconducibile, appunto, alle discipline che sono alla base del *quadrivium*. Secondo lo studioso Merlan, la definizione di filosofia per Boezio è completamente permeata dal concetto di matematica: « [...] Particolarmente istruttivo ed importante è ancora una volta Boezio. Partiamo dal passo in cui viene introdotto per la prima volta nella storia il termine *quadrivium*. »³⁰³

Dunque le *artes liberales* così come sono state distinte da Severino Boezio senza variazione alcuna saranno tramandate e studiate in tutta Europa almeno sino alla prima metà del XIII secolo nelle più rinomate scuole di pensiero, a Parigi presso la scuola di Chartres, a Oxford con Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone.

Ma a partire dalla seconda metà del 1200 Tommaso D'Aquino fornirà una nuova definizione di *artes* nel commento al *De Trinitate di Boezio* ovvero il *Librum Boetii de Trinitate Expositio* rivoluzionando in un certo qual modo il significato delle singole arti: secondo l'aquiniano le arti liberali sarebbero insufficienti per la vera comprensione della scienza umana proprio perchè tutte le scienze umane sarebbero subordinate alla scienza che studia l'Essere ovvero la scienza divina, la metafisica. Questa posizione di Tommaso D'Aquino risulta fortemente critica nei confronti di Boezio – poichè l'aquiniano non avrebbe infatti considerato e compreso la sottile distinzione che Boezio farebbe della matematica e del suo rapporto con la metafisica- e leggendo attentamente il passaggio del commento al *De Trinitate* Tommaso sarebbe fortemente influenzato dal pensiero agostiniano, che come già abbiamo visto si trova in antitesi con quello di Boezio, ma soprattutto sostanzialmente dall'interpretazione Averroistica della concezione dell'essere aristotelico:

«Hic est duplex quaestio. Prima de divisione speculativae, quam in littera ponit. Secunda de modis, quos partibus speculativae attribuit. Circa primum quaeruntur quattuor.

303P. Merlan, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1994; pag. 158.

Primo. Utrum sit conveniens divisio qua dividitur speculativa in has tres partes: naturalem, mathematicam et divinam.

Secundo. Utrum naturalis philosophia sit de his quae sunt in motu et materia.

Tertio. Utrum mathematica consideratio sit sine motu et materia de his quae sunt in materia.

Quarto. Utrum divina scientia sit de his quae sunt sine materia et motu.

Utrum sit conveniens divisio qua dividitur speculativa in has tres partes: naturalem, mathematicam et divinam. Ad primum sic proceditur. Videtur quod speculativa inconvenienter in has partes dividatur. Partes enim speculativae sunt illi habitus qui partem contemplativam animae perficiunt. Sed philosophus in *Ethicorum* ponit quod scientificum animae, quod est pars eius contemplativa, perficitur tribus habitibus, scilicet sapientia, scientia et intellectu. Ergo ista tria sunt partes speculativae et non illa quae in littera ponuntur.

Praeterea, Augustinus dicit in VIII de civitate Dei quod rationalis philosophia, quae est logica, sub contemplativa philosophia vel speculativa continetur. Cum ergo de ea mentionem non faciat, videtur quod divisio sit insufficiens.

Praeterea, communiter dividitur philosophia in septem artes liberales, inter quas neque naturalis neque divina continetur, sed sola rationalis et mathematica. Ergo naturalis et divina non debuerunt poni partes speculativae. [...]

Praeterea, scientiae dividuntur quemadmodum et res, ut dicitur in III de anima. Sed philosophia est de ente; est enim cognitio entis, ut dicit Dionysius in epistula ad Polycarpum. Cum ergo ens primo dividatur per potentiam et actum, per unum et multa, per substantiam et accidens, videtur quod per huiusmodi deberent partes philosophiae distingui. [...]

Praeterea, illa scientia, a qua aliae supponunt, debet esse prior eis. Sed omnes aliae scientiae supponunt a scientia divina, quia eius est probare principia aliarum scientiarum. Ergo debuit scientiam divinam aliis praeordinare. »³⁰⁴

304 Cfr. Tommaso D'Aquino *Librum Boetii de Trinitate Expositio, Questio 5, 1-3* « Questa questio ha due parti: la prima che concerna la divisione della scienza speculativa così come è riportata nel testo. La seconda concerne i metodi che il testo stesso attribuisce alla scienza speculativa. Sulla prima parte ci sono quattro questio:

Prima: la divisione è corretta è quella che divide la scienza speculativa in tre parti: scienze naturali, scienze matematiche e scienza divina.

Seconda: la filosofia naturale studia tutto quello che concerne il movimento e la materia.

Terza: la matematica studia le cose che non sono in movimento ma la materia in quanto materia.

Quarta: la scienza divina studia tutto quello che esiste oltre la materia e il movimento.

Questa divisione è corretta e la scienza speculativa si divide in tre parti chiamate, scienze naturali, matematiche e divine. Procediamo con il primo articolo. Sembra che la scienza speculativa non

Concludo questo breve paragrafo con la citazione di Tommaso d'Aquino – che come vedremo ricoprirà un ruolo particolarmente importante anche all'interno del pensiero di David ben Yehudah Messer Leon- per introdurre un altro degli aspetti più interessanti che coinvolge l'educazione non soltanto nel mondo latino ma che coinvolge il pensiero, la filosofia e la scienza medievale più in generale.

2.1 Il fenomeno della *Translatio studiorum*

Come abbiamo brevemente introdotto attraverso la figura di Boezio riguardo la sua attività di traduttore e commentatore dal greco al latino, il termine *translatio* diventa un vocabolo essenziale, funzionale al lessico non soltanto della produzione filosofica e letteraria ma anche quella scientifica. Il termine *traslatio*, dal verbo *transfero*, assume proprio nel medioevo molteplici significati: trasferimento, traduzione da una lingua ad un'altra, trasposizione, trascrizione, traslazione e metafora.

La *traslatio studiorum* è indubbiamente un fenomeno che ha rivoluzionato la trasmissione di pensiero da una cultura ad un'altra, è proprio con questa espressione che si designa la circolazione di traduzioni, commenti e trattati di autori arabi e persiani nel mondo latino, un movimento che ha permesso la libera circolazione dei saperi e che ha segnato indelebilmente il destino delle culture che attorno all'anno 1000 coabitavano nel Mediterraneo.

Probabilmente il primo autore ad aver introdotto il concetto di *translatio studiorum* è il marchese Gilbert-Charles Le Gendre de Saint-Aubin che pubblica a Venezia nel 1735

sia divisa propriamente in queste tre parti. Le parte contemplativa risiede nell'anima. Ma il Filosofo nel sesto libro dell'Etica che parla scientificamente dell'anima, che concerne la parte contemplativa, si suddivide in tre *habitus* chiamate sapienza, scienza e ragione intuitiva, Allora queste tre parti della scienza speculativa non si trovano nel testo.

Allo stesso modo Agostino dice nell'ottavo libro della Città di Dio che la filosofia razionale, che è la logica, è contenuta all'interno della filosofia speculativa o contemplativa. Allora questa divisione non è menzionata in questo testo, ed è insufficiente.

Allo stesso modo si divide la filosofia in sette arti liberali, le quali sono di ordine naturali e non divine, la scienza si trova qui ma solo la scienza razionale e matematica. Dunque la scienza naturale e divina non può essere compresa come una parte della scienza speculativa. [...]

Allo stesso modo le scienze sono divise come come lo sono le cose, così come è indicato nel Terzo libro del De Anima. Ma la filosofia consiste nello studio degli esseri, ovvero, la conoscenza dell'essere come dice Dionigi nella Lettera a Policarpo. Allora l'essere si divide in potenza e atto, uno e molteplice, sostanza e accidente, così come le parti della filosofia.[...]

Allora ogni scienza ne ha una che la subordina. Ma tutte le scienze sono subordinate dalla scienza divina che sembra essere il principio di tutte le scienze. Dunque Boezio avrebbe dovuto mettere questa al di sopra di tutte le altre .»

un trattato sull'opinione, *Traité de l'opinion*, nel quale esprime l'assoluto disprezzo e sdegno per quanto riguarda la filosofia, il pensiero e l'arte medievale:

Les Francois après la prise de Costantinople rapportèrent les livres d'Aristote, commentés par les Arabes. Il s'introduisit alor une philosophie tirée d'Avicenne, et autres commentateurs Africains; et le mauvais goût Arabesque gâta les écoles, comme l'architecture et les autres arts avoient été corrompus par le goût Gotique. De subtilités vaines et barbares prirent la place de l'ancienne philosophie, et s'emparèrent de la logique et de la métaphysique, qui étoient presque les seuls objets des philosophes d'alors .

Questa testimonianza ci aiuta in effetti a comprendere l'ottica post-illuminista con cui si guardava ai “secoli bui” del Medioevo, posizione che almeno fino alla fine del XIX secolo sembra essere la più condivisa e accettata dalla comunità scientifica. Secondo l'autore il contatto con le altre civiltà del Mediterraneo, ovviamente si riferisce alla cultura arabo-persiana, avrebbe avuto un'influenza essenzialmente negativa all'interno del pensiero latino: avrebbe infatti portato all'imbarbarimento dei soggetti fino ad allora studiati dai filosofi e dal pensiero classico.

La stessa opinione negativa e devastante rispetto alla *translatio studiorum* è riconducibile anche alle parole di Étienne Bonnot de Condillac che avrebbe visto nella traduzione delle opere greche e nella diffusione dei trattati arabi la ragione dell'impossibilità di sviluppare un pensiero “moderno” nell'Italia e nell'Europa del XII secolo rimanendo ancorati a tematiche legate al passato.

Limitare però il fenomeno della *translatio studiorum* alle indicazioni di questi autori, ad oggi, risulterebbe non solo anacronistico ma farebbe ricadere l'intera scienza e filosofia medievale in una sorta di relativismo culturale che metterebbe il pensiero occidentale, ovvero la filosofia scolastico-cristiana, al centro di ogni speculazione escludendo e cancellando in questo modo due culture che sono state fondamentali per la crescita e l'apertura a nuovi orizzonti in ogni campo sia scientifico che letterario nel mondo latino ovvero da una parte il pensiero arabo-persiano e dall'altra quello ebraico. Probabilmente tra gli storici della filosofia contemporanea di matrice cristiana il primo ad aver dato spazio nei manuali universitari a queste due culture estranee fino ad allora all' "eurocentrismo" è stato Alain de Libera il quale, nell'introduzione alla storia della filosofia medievale, dedica uno spazio al fenomeno della *translatio* introducendo così

un nuovo approccio allo studio della storia del pensiero europeo tout court che in realtà, fino ad allora, risultava ancora limitato essendo appannaggio di studiosi che si interessavano al pensiero arabo o a quello ebraico. De Libera definisce la *translatio studiorum* come “mouvement de déplacement ou de transfert de la science qui va durer jusqu'à la fin du Moyen Age”.

In realtà come evidenziato dallo storico della filosofia dovremmo infatti parlare di diverse *translatio studiorum*, una prima da Atene alla Persia (V-VI secolo) e una seconda dalla Persia ad Harran (Turchia), da Alessandria a Bagdad e da Bagdad all'Andalusia e ancora dall'Andalusia alla Provenza fino arrivare in Italia; effettivamente possiamo parlare di un movimento quasi circolare che ha permesso non solo la trasmissione, ma anche la circolazione di saperi e di pensieri.

Ma in epoca contemporanea, soprattutto negli ultimi decenni, il dibattito sulle radici del pensiero occidentale diventa fondamentale per comprendere e capire il significato di multiculturalismo al giorno d'oggi proprio perchè le ripercussioni nei dibattiti che vertono su tematiche etiche e morali sono spesso deviate da un certo tipo di formazione che esclude e spesso vuole cancellare dalla storia embrionale della costituzione europea interi secoli della storia stessa; occorre infatti considerare l'impatto che un determinato tipo di culture, come appunto quella araba, ha all'interno del continente europeo, molti studiosi volgono infatti lo sguardo al passato, mostrando in questo modo che il pensiero arabo ed ebraico non è in nessun modo estraneo al mondo occidentale ma è soprattutto grazie al contributo di autori arabi ed ebrei che l'Europa è divenuta un melting pot di culture diverse ed è attraverso queste che si è costituita sin dalle origini.

Un lungo dibattito si è infatti acceso negli ultimi anni dopo la pubblicazione di un testo di Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel : les racines grecques de l'Europe chrétienne* in cui nel libro non compare in alcun modo il contributo arabo-persiano al pensiero latino, rinnegando in questo modo un'intera cultura³⁰⁵.

305Cfr. un articolo apparso sul quotidiano Liberation, 30 Aprile 2008, firmato da 56 ricercatori di Storia e Filosofia Medievale. « Historiens et philosophes, nous avons lu avec stupéfaction l'ouvrage de Sylvain Gouguenheim intitulé *Aristote au Mont- Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne* (Seuil) qui prétend démontrer que l'Europe chrétienne médiévale se serait approprié directement l'héritage grec au point de dire qu'elle «*aurait suivi un cheminement identique même en l'absence de tout lien avec le monde islamique*». L'ouvrage va ainsi à contre-courant de la recherche contemporaine, qui s'est efforcée de parler de *translatio studiorum* et de mettre en avant la diversité des traductions, des échanges, des pensées, des disciplines, des langues. S'appuyant sur de prétendues découvertes, connues depuis longtemps, ou fausses, l'auteur propose une relecture fallacieuse des liens entre l'Occident chrétien et le monde islamique, relayée par la grande presse mais aussi par certains sites Internet extrémistes. Dès la première page, Sylvain Gouguenheim affirme que son étude porte sur la période s'étalant du VIe au XIIe siècle, ce qui écarte celle,

Accanto alla posizione “negazionista”, in realtà molti storici della filosofia stanno rivalutando il fenomeno, considerandolo quasi un rudimento della comunicazione tra le differenti culture:

A better method of understanding the history of an idea or a tradition is to investigate³⁰⁶ the *translatio studiorum*, as an act fully implicit in the most rudimentary communication, and fully explicit in the coexistence and interaction of the thousands of spoken languages and lived cultures.

Occorre a questo punto ricordare l'importanza della trasmissione del pensiero proprio tra il VI e il IX secolo. Come abbiamo nel paragrafo precedente, l'Imperatore Giustiniano nel 529 decreta la definitiva chiusura dell'Accademia di Atene, già nel 532 alcuni commentatori e filosofi greci tra i quali Damascio e Simplicio partono alla volta della Persia per stabilirsi presso la corte di Cosroe I Anoshakrawān.

essentielle pour l'étude de son sujet, des XIII^e et XIV^e siècles. Il est alors moins difficile de prétendre que l'histoire intellectuelle et scientifique de l'Occident chrétien ne doit rien au monde islamique ! Il serait fastidieux de relever les erreurs de contenu ou de méthode que l'apparence érudite du livre pourrait masquer : Jean de Salisbury n'a pas fait oeuvre de commentateur ; ce n'est pas via les traductions syriaques que ce qu'on a appelé la *Logica nova* (une partie de l'*Organon* d'Aristote) a été reçue en Occident ; enfin, et surtout, rien ne permet de penser que le célèbre Jacques de Venise, traducteur et commentateur d'importance, comme chacun le sait et l'enseigne, ait jamais mis les pieds au Mont-Saint-Michel ! Quant à la méthode, Sylvain Gouguenheim confond la présence d'un manuscrit en un lieu donné avec sa lecture, sa diffusion, sa transmission, ses usages, son commentaire, ou extrapole la connaissance du grec au haut Moyen Age à partir de quelques exemples isolés. Tout cela conduit à un exposé de seconde main qui ignore toute recherche nouvelle - notons que le titre même de son livre est emprunté à un article de Coloman Viola, paru en 1967 ! Certains éléments du livre sont certes incontestables, mais ce qui est présenté comme une révolution historiographique relève d'une parfaite banalité. On sait depuis longtemps que les chrétiens arabes, comme Hunayn Ibn Ishaq, jouèrent un rôle décisif dans les traductions du grec au IX^e siècle. De plus, contrairement aux affirmations de l'auteur, le fameux Jacques de Venise figure aussi bien dans les manuels d'histoire culturelle, comme ceux de Jacques Verger ou de Jean-Philippe Genet, que dans ceux d'histoire de la philosophie, tel celui d'Alain de Libera, *la Philosophie médiévale*, où l'on lit : «L'Aristote gréco-latin est acquis en deux étapes. Il y a d'abord celui de la période tardo-antique et du haut Moyen Age, l'Aristote de Boèce, puis, au XIII^e siècle, les nouvelles traductions gréco-latines de Jacques de Venise.» La rhétorique du livre s'appuie sur une série de raisonnements fallacieux. Des contradictions notamment : Charlemagne est crédité d'une correction des évangiles grecs, avant que l'auteur ne rappelle plus loin qu'il sait à peine lire ; la science moderne naît tantôt au XVI^e siècle, tantôt au XIII^e siècle. Le procédé du «deux poids, deux mesures» est récurrent : il reproche à Avicenne et Averroès de n'avoir pas su le grec, mais pas à Abélard ou à Thomas d'Aquin, mentionne les réactions antiscientifiques et antiphilosophiques des musulmans, alors que pour les chrétiens, toute pensée serait issue d'une foi appuyée sur la raison inspirée par Anselme - les interdictions d'Aristote, voulues par les autorités ecclésiastiques, n'ont-elles pas existé aux débuts de l'Université à Paris ? La critique des sources est dissymétrique : les chroniqueurs occidentaux sont pris au pied de la lettre, tandis que les sources arabes sont l'objet d'une hypercritique. L'auteur enfin imagine des thèses qu'aucun chercheur sérieux n'a jamais soutenues (par exemple, «que les musulmans aient volontairement transmis ce savoir antique aux chrétiens est une pure vue de l'esprit»), qu'il lui est facile de réfuter pour faire valoir l'importance de sa «révision» ».

306G. Steiner, *After Babel*, Oxford University Press, London, 1975, pag. 471.

Come la studiosa Cristina D'Ancona sottolinea nei suoi studi la politica dell'impero persiano con i Sassanidi era favorevole all'apertura verso le altre culture, infatti se da una parte con Cosroe I si traduce dal sanscrito il *Pañchatantra*, dall'altra si comincia a sviluppare un forte interesse anche verso la lingua e la cultura greca. Alcuni dei commenti e delle opere di Aristotele prima di essere tradotte in arabo vengono tramandate in siriano, la lingua "ufficiale" per trattati scientifici, filosofici o teologici dell'Impero Persiano, lo studioso Brock chiama questo fenomeno "dall'antagonismo all'assimilazione", la politica espansionista di Cosroe e dell'Impero persiano infatti si volge verso l'Impero Romano d'Oriente ma allo stesso tempo è la stessa corte che accoglie gli intellettuali esuli dalla Grecia.

Before Arabic, the first Semitic language into which the Greek philosophical texts were translated was Syriac – originally an Aramaic dialect, which was soon used for literary and philosophical works. In the biblical school at Edessa, the exegetical works of Theodor of Mopsuestia were translated from Greek into Syriac within the first half of the fifth century, either by Qiore (died 428) or by Hibas (died 475). According to the testimony of Jacob of Edessa (died 708), together with the biblical commentaries by Theodor, Aristotle's *Categories* arrived in the school to be translated into Syriac and serve the purposes of exegesis and teaching. But soon Aristotle's logical works were commented upon in themselves, along the lines of the movement which Sebastian Brock has called a process "from antagonism to assimilation" of Greek learning. The key figure in the transmission of Aristotle's logic, along with its Neoplatonic interpretation, is Sergius of Resh'aynā (died 536), a physician and philosopher who received his education in Alexandria and, in addition to writing commentaries on and introductions to Aristotle's logical works, translated into Syriac many treatises by Galen, the writings of the pseudo-Dionysius the Areopagite, possibly the *Centuries* by Evagrius Ponticus, and the treatise *On the Principles of the All* attributed to Alexander of Aphrodisias. Henri Hugonnard-Roche has shown the close relationship between Sergius' presentation of Aristotle and the Alexandrian curriculum. He also remarks that, while in the Neoplatonic curriculum the Aristotelian corpus was meant to provide an introduction to Plato's dialogues, for Sergius it is the sum of philosophy as demonstrative science.³⁰⁷

307Cfr. Cristina D'Ancona, *Greek into Arabic*, in *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press 2005, pp. 10-31; pag. 18-19.

Dunque ancor prima della caduta dell'Impero persiano, il pensiero classico e greco aveva fatto il suo ingresso all'interno della penisola arabica; le opere che vengono tradotte sono fondamentalmente i trattati logico-scientifici di Aristotele e dei suoi commentatori, primo fra tutti Alessandro d'Afrodisia, ma contemporaneamente anche gli insegnamenti costituiti dai testi di Platone e dei neoplatonici fanno il loro ingresso nel Vicino Oriente, portando con sé le influenze dei territori delle anziane province romane dedite a culti misterici e neo-pagani.

Ma è proprio con il califfato degli Abbasidi, cento anni dopo la caduta dell'Impero Persiano sotto Yazdgard III, che viene istituito il più importante circolo intellettuale dell'epoca: la casa della Sapienza a Baghdad. È proprio a Baghdad che le traduzioni e i trattati filosofico-scientifici vedranno la loro nascita e diffusione, ed è dalla capitale dell'Impero Abbaside che il movimento dei pensieri e delle culture – quello che i moderni chiamano appunto *translatio studiorum* - si diffonde radicalmente in tutto il mondo latino.

Nel mondo latino uno dei primi autori a parlare di *translatio studii* (utilizzando un'esatta rispondenza della *translatio imperii*³⁰⁸) già in epoca medievale è Johannes Galensis, conosciuto anche come Giovanni del Galles, nel suo compendio di filosofia *Compendiloquium* -composto nella seconda metà del XIII secolo. Il teologo francescano infatti avrebbe teorizzato l'idea che Parigi sarebbe divenuta a tutti gli effetti la “Nuova Atene” (Athene nova in Francia perfici) dunque che la circolazione dei saperi e delle scienze avrebbe riportato in Occidente le radici della cultura europea. In realtà già nella tarda antichità possiamo parlare di una sorta di *translatio studiorum* che avrebbe preceduto il “fenomeno” che gli storici delimitano al periodo tardo antico sino al Rinascimento, ovvero il fatto che la cultura sia stata trasmessa, ad esempio, dall'Egitto al popolo Ebraico (attraverso la figura di Mosè) e dal popolo Ebraico ai filosofi Platone e Pitagora - che come vedremo nel prossimo capitolo della tesi saranno i personaggi centrali delle speculazioni filosofiche e misteriche del Rinascimento – così come è Agostino a presentarlo nel *De doctrina christiana*³⁰⁹.

Già con Boezio, nel prologo al secondo libro delle *Categorie di Aristotele* avrebbe infatti affermato:

308Il concetto di *translatio imperii* nasce propriamente in ambiente Carolingio, in effetti Carlomagno dopo essere stato incoronato imperatore avrebbe sancito il passaggio che avrebbe condotto l'Impero Romano da Roma a Bisanzio e infine di nuovo in quelli che furono i territori dell'Impero Romano d'Oriente.

309Agostino, *De doctrina christiana*, 2, 39-40.

Et si nos curae officii consularis impediunt quominus in his studiis omne otium plenamque operam consumimus pertinere tamen videtur hoc ad aliquam reipublicae, curam, elucubratae rei doctrina ciues instruere. Nec male de ciuibus meis merear, si cum prisca hominum virtus urbium caeterarum ad hanc unam rempublicam, dominationem, imperiumque transtulerit, ego id saltem quod reliquum est, Graecae sapientiae artibus mores nostrae civitatis instruxero. Quare ne hoc quidem ipsum consulis vacat officio, cum Romani semper fuerit moris quod ubicumque gentium pulchrum esset atquelaudabile, id magis ac magis imitatione honestare. Aggrediar igitur et propositi sententiam operis ordinemque contexam.³¹⁰

In un certo qual modo questo passaggio sancirebbe, nel mondo latino, quel passaggio che nel mondo Occidentale sarebbe diventato una fonte di ricchezza e di continua formazione, proprio perchè come vedremo in questo capitolo e in quelli successivi, la trasmissione delle opere tra le varie culture del Mediterraneo avrebbe effettivamente riportato alla luce degli scritti o dei commentari che sarebbero sicuramente andati perduti se non fosse esistito quel movimento che in qualche modo avrebbe “liberalizzato” ed orientato la cultura verso una visione più sincretica e non più autoreferenziale.

2.2 *L'incontro con il mondo arabo*

L'incontro tra mondo ellenico e mondo arabo cambierà totalmente le sorti della storia del pensiero non soltanto latino. Poichè è proprio nei territori conquistati dall'Islam che scienziati, dottori della Legge e filosofi ebrei riscopriranno, o ancor meglio, elaboreranno le dottrine fondamentali della filosofia ebraica. Per la prima volta -se non prendiamo in considerazione il caso atipico di Filone d'Alessandria- le scienze “profane” affiancheranno lo studio della Legge sancendo in questo modo una

³¹⁰Boezio, *In Categorias Aristotelis commentaria*, II, 201 B.

definitiva separazione con l'epoca dei *Tannaim*³¹¹ e degli *Amoraim*³¹².

Questo duplice incontro tra le tre culture che si affacciano sul Mediterraneo proprio a partire dell'VIII sec. segnerà l'inizio di un fecondo contributo per la storia del pensiero occidentale.

Nel saggio introduttivo di Peter Adamson e Richard Taylor alla *Cambridge Companion to Arabic Philosophy* gli studiosi evidenziano le due fasi fondamentali della storia del pensiero arabo: il periodo classico dalla fondazione della Casa della Sapienza fino ad Avicenna, che vede la fioritura delle scienze, della letteratura e della filosofia; caratterizzato da un profondo aristotelismo con influenze peripatetiche che si fonde e si incorpora allo studio della Legge, il *kalam*. Un secondo periodo post-avicenniano in cui la maggior parte delle opere filosofiche si incentrano sul commento e sulla confutazione delle tesi avicenniane.³¹³

Ritroviamo in un certo senso la stessa suddivisione in ambiente ebraico se si considerano le tematiche e gli argomenti trattati dagli autori dell'epoca; possiamo infatti suddividere il periodo medievale in due fasi fondamentali, la prima da Saadia Gaon sino a Maimonide; la seconda post-maimonidea in cui i commenti e le confutazioni alle dottrine di Maimonide rappresentano il *corpus* più ricco per la filosofia tardo medievale.

L'ambiente scolastico non vede una suddivisione così netta per quanto concerne l'ambito scientifico e filosofico proprio perché se da una parte il rapporto tra fede e ragione era già stato consolidato da Agostino e dai Padri della Chiesa dall'altra alcuni interrogativi che risultano essenziali nel pensiero islamico ed ebraico nell'universo cristiano non sono oggetto di indagine e speculazioni ad ogni modo se desideriamo comparare queste tre culture possiamo considerare la figura di Tommaso D'Aquino come l'autore centrale e classico della Scolastica che rappresenta il fulcro centrale del pensiero latino così come Avicenna e Maimonide lo sono rispettivamente per quello arabo ed ebraico.

Questo concetto è stato ampiamente discusso da Leo Strauss nel suo saggio *Gerusalemme e Atene* in cui l'autore afferma: «Per l'ebreo e per il musulmano la religione non è anzitutto, come per il cristiano, una religione articolata in dogmi, bensì è una legge, un codice di origine divina. Di conseguenza la scienza religiosa, la *sacra*

311I Tannaim possono essere considerati come le prime autorità rabbiniche le cui opinioni sono raccolte ed elaborate all'interno della Mishnah.

312Gli Amoraim sono invece i compilatori della Mishnah ovvero i dottori del Talmud.

313Cfr. introduzione in *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, op. cit., pp. 1-9.

doctrina, non è teologia dogmatica, *teologia rivelata*, bensì la scienza della legge, *halachah* o *fiqh*. (...) Di conseguenza lo status della filosofia è, in linea di principio, molto più precario nel mondo islamico-ebraico di quanto sia nel mondo cristiano. Nessuno potrebbe divenire un teologo cristiano competente senza aver compiuto perlomeno degli studi fondamentali di filosofia; per la religione cristiana la filosofia costituiva a parte integrante del corso di studi ufficialmente autorizzato e anzi persino richiesto. D'altra parte, si potrebbe diventare un esperto di *halak* o un *faqih* perfettamente competente senza avere la minima cognizione filosofica. (...) La religione viene concepita dai musulmani e dagli ebrei anzitutto come legge. Di conseguenza la religione entra nel campo di osservazione dei filosofi in primo luogo come un fatto politico. Dunque, la disciplina filosofica che tratta della religione non è filosofia della religione, bensì filosofia politica, o scienza politica. (...) La legge islamica e la legge ebraica sono, ovviamente, considerate legge divina, legge data da Dio agli uomini tramite un intermediario, il profeta. (...) La diversità tra la filosofia islamico-ebraica e la scolastica cristiana si profila in massima chiarezza nel campo della filosofia pratica. Per quanto riguarda la filosofia teorica, sia la filosofia islamico-ebraica, sia la scolastica cristiana, si fondano sostanzialmente sulla stessa tradizione. Ma nell'ambito della filosofia politica e morale la loro diversità è fondamentale. Ho già menzionato l'assenza della *Politica* di Aristotele dal mondo islamico-ebraico. Ugualmente significativa è l'assenza dell'ambito della letteratura romana, di Cicerone e del diritto romano in particolare. Questo porta alla conseguenza che la dottrina del diritto naturale, così caratteristica della scolastica e poi, sicuramente, del pensiero occidentale sino alla fine del XVIII secolo, è completamente assente nella filosofia islamico-ebraica. Fa la sua comparsa tardi in alcuni autori ebraici soltanto per l'influenza del pensiero cristiano. E' vero che i teologi musulmani, i *mutakallimun*, avevano asserito l'esistenza di legge razionali praticamente identiche a quelle che venivano chiamate leggi naturali nell'Occidente; (...) Le regole di condotta che vengono chiamate dagli scolastici cristiani leggi naturali e dai *mutakallimun* leggi razionali sono definite dai filosofi islamico-ebraici opinioni generalmente accettabili.»

314

Probabilmente utilizzando questa chiave di lettura è possibile entrare nel vivo del pensiero arabo ed ebraico che come vedremo non si distaccano totalmente tra loro ma al contrario spesso si compenetrano e risultano speculari. Come emerge da questo

314 Leo Strauss, Gerusalemme e Atene, pp. 264 e sgg.

brano di Strauss le parole chiavi per rileggere tutta la filosofia medievale sono riconducibili al rapporto tra Legge - *Halachah* in ebraico e *Fiqr* in arabo – da una parte e dall'altra Fede, *Kalam*.

Guttman nella sua più celebre opera *Die Philosophie des Judentums*, uno dei primi testi che si occupano di storia della filosofia ebraica, ritiene che sia proprio in ambiente islamico che la filosofia ebraica vede le sue origini.

Inoltre comprendere la reciprocità di queste due culture è essenziale per comprendere da una parte la filosofia del Rinascimento ebraico e soprattutto un autore complesso come David ben Yehudah Messer Leon, il quale si farà portavoce dell'eredità intellettuale e culturale di molti di questi autori ovviamente l'*auctoritas* per antonomasia Maimonide, ma anche autori come Averroè e Tommaso D'Aquino saranno presenti nelle sue opere. Come Guttman mette in evidenza

La philosophie juive du Moyen Age apparut dans le monde culturel islamique: elle fut fortement influencée par philosophie islamique et, à ses debuts, notamment par les idées philosophico-religieuses du Kalam islamique. Meme apres avoir subi l'influence du néoplatonisme -et, par la suite, de l'aristotelisme-, la philosophie juive conserva ses liens avec la philosophie islamique.³¹⁵

3.1 Filosofi medievali conosciuti e commentati da David Messer Leon

Dopo aver introdotto brevemente il contesto storico-culturale dei paesi che si affacciano sul Mediterraneo nei primi secoli del Medioevo vorrei a questo punto mettere in evidenza quali siano gli autori di riferimento che sono stati sicuramente conosciuti, studiati e commentati da David Messer Leon e, ovviamente, dai pensatori a lui contemporanei.

Come ho evidenziato nell'introduzione le dottrine di David ben Yeudah Messer Leon risentono ancora delle influenze degli autori medievali: Aristotele, come per Yehudah Messer Leon, è il filosofo per antonomasia proprio per questo l'impostazione e la struttura delle opere filosofiche di molti pensatori del Cinquecento risentono ancora

³¹⁵Cfr. J. Guttman, *Histoire des philosophies juives*, Gallimard, Paris, 1994 pag. 68.

dell'eco dei filosofi classici del Medioevo. D'altra parte, David sviluppa, a differenza del padre, uno spiccato interesse per le dottrine e gli autori neoplatonici riscoprendo alcuni filosofi “minori” del pensiero filosofico medievale ebraico.

Per quanto concerne il pensiero islamico sono principalmente tre i filosofi a cui David Messer Leon allude più o meno implicitamente nel *Magen David* : Ibn Sina – Avicenna in latino-, Al-Gazhali, Ibn Rushd -Averroè per i latini-. Ovviamente occorre tenere in considerazione anche gli altri autori del pensiero islamico -come Al-Kindi e Al-Farabi- che, seppur non citati espressamente, sono parte integrante della filosofia medievale dell'epoca proprio grazie alle traduzioni e ai commenti dei trattati aristotelici e delle opere dei neoplatonici.

Per quanto riguarda l'ambiente ebraico gli autori a cui David Messer Leon fa riferimento accanto alle fonti del Talmud e dei Testi Sacri e ai filosofi che possono essere annoverati come le “istituzioni” del pensiero ebraico ovvero Maimonide, Gersonide e Crescas è possibile riconoscere nelle opere di David alcune delle più importanti dottrine di Saadia Gaon, Bahya Ibn Paquda, Yehudah ha-Levi, Abraham Ibn Ezra da una parte, e dall'altra autori come Joseph Gikatilla o Abulafia che come vedremo nel capitolo successivo saranno fondamentali per comprendere l'approccio alla Qabbalah nel *Magen David*.

Come già sottolineato Aristotele è ancora il protagonista indiscusso della filosofia tardo medievale sino agli inizi del Cinquecento, i suoi due più grandi commentatori, Maimonide da una parte e Ibn Rushd dall'altra, sono ancora al centro di dibattiti e querelle tra i filosofi del Rinascimento.

L'impostazione aristotelica nelle opere di Yehudah Messer Leon è infatti indiscutibile, Yehudah ci ha lasciato, com'è lo stesso David a sottolinearlo in un'epistola a David da Tivoli, un commento ad una parte delle opere che vengono solitamente raggruppate sotto il nome di *Organon*, un commento all'*Etica Nicomachea*, un commento al *De Anima*, uno alla *Metafisica*, ma soprattutto un commento al supercommentario alla *Fisica* di Averroè. Questo elemento conferma ancora una volta quanto sia stata fondamentale nel pensiero ebraico la trasmissione del pensiero classico attraverso il mondo islamico; sappiamo con certezza che le fonti principali dei testi Aristotelici nel pensiero ebraico vengono essenzialmente tradotti da Jacob ben Abba Mari ben Anatoli, nipote di Samuel ibn Tibbon. È attorno al 1232 che Anatoli comincerà l'attività di traduttore presso la corte di Federico II a Napoli, occupandosi della traduzione dall'arabo all'ebraico dei testi aristotelici attraverso i commenti e i

supercommentari di Averroè, ed è proprio su questi testi che autori come Gersonide e Yehudah Messer Leon studiano Aristotele.

Anatoli si dedica infatti alla traduzione delle *Isagoge*, מברוא, *Categorie*, מאמרות, *De Interpretazione*, מליצה, *Analiti a Priori*, דיקוש, *Analitici a Posteriori*, מופת ed è proprio con questa terminologia che i commenti di Averroè si diffondono quasi contemporaneamente nel mondo ebraico e in quello latino; come sottolinea Guttman nella sua storia della filosofia ebraica con molta probabilità Anatoli conosce a Napoli Michele Scoto, uno dei primi traduttori dei commenti di Averroè in latino:

[...] Jacob Anatolio; traduisit en hèbreu les commentaires d'Averroes de plusieurs livres de la logique d'Aristote. Il ètait à la cour de Frédéric II, où il entra aussì en relation avec des savants chrètiens soutenus par Frédéric, notamment avec le traducteur Michael Scot. [...] Non seulement Anatolio rèvele sa connaissance du christianisme mais il cite un grand nombre de remarques de Scot, ainsi que plusieurs interprètations philosophiques de l'écriture proposèes par Frédéric II, qui ètaient en réalitè fondèes sur Maimonide.³¹⁶

Seguendo la teoria di Guttman emerge una forte incongruenza infatti Anatoli arriva a Napoli dal sud della Francia -la scuola di traduttori della famiglia di Ibn Tibbon si trova in Provenza – tra il 1231 e 1232 ovvero lo stesso anno della morte di Scoto, dunque sicuramente è doveroso ipotizzare uno stretto contatto di Anatoli con il mondo latino e con i pensatori cristiani che orbitavano alla corte di Federico II, così come una profonda conoscenza delle traduzioni latine dall'arabo che vennero dedicate all'imperatore ma l'amicizia con lo stesso Michele Scoto seppur probabile diviene alquanto difficile da verificare.

Isaac Husik nell'introduzione alla versione della *Vetus Logica* di Yehudah Messer Leon sottolinea l'importanza della traduzione dei commenti di Averroè di Anatoli facendo emergere che è proprio grazie all'operato di quest'ultimo che i testi aristotelici hanno fatto la loro apparizione all'interno della tradizione ebraica: tutti i pensatori medievali e del rinascimento conoscevano questi commenti. Probabilmente l'aspetto più interessante da sottolineare è che la tutta la conoscenza di Aristotele nella filosofia ebraica è influenzata e mediata dall'averroismo, dopo Maimonide infatti i

³¹⁶Cfr. J. Guttman, op. cit., pp. 248-249.

supercommentari di Averroè circolano sostituendo quasi interamente le opere originali, Gersonide infatti nella sua introduzione alle *Isagoge* di Porfirio rivela chiaramente che il suo commento è in accordo con le dottrine aristoteliche secondo l'interpretazione di Averroè:

[...] Aristotle, after the time of Maimonides, was not studied directly. There us scarcely any Hebrew translation, direct or inderct, of the text if Aristotle. Of the *Organon*, it is safe to say that there never was any Hebrew translation of Aristotle's text. It was Averroes that was translated and commented on, and whenever the Jewish commentantos of the middle ages speak of Aristotle, it is the text of Averroes that they have in mind. Thus Gersonides, who wrote notes to the commentairies if Averroes, says, ub tge beggining of the *Isagoge*, “I will also mention the places in wich my view is different from that of Aristotle in this art, according to the interpretation of Averroes. In some places i will mention matters about wich Aristotle did not speak, according to what Averroes cites of his words.”³¹⁷

Dunque attraverso le parole di Gersonide è evidente di quanto tutto il pensiero ebraico sia stato effettivamente influenzato dall'interpretazione di Averroè di Aristotele, ma soprattutto, come evidenza Husik, è grazie ai supercommentari e ai commenti del filosofo arabo che si è potuto ricostruire il corpus aristotelico completo.

L'Organon, che in greco traduce la parola “strumento”, viene menzionato per la prima volta nella storia del pensiero antico da Diogene Laerzio il quale nella vita di Aristotele dopo aver elencato tutti i libri scritti dal Filosofo designa l'insieme dei trattati logici di Aristotele “strumenti” dell'arte della conoscenza :

Καὶ τῶσαῦτα μὲν αὐτῷ πεπραγμάτευται βιβλία. βούλεται δὲ ἐν αὐτοῖς τάδε· διττὸν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον, τὸν μὲν πρακτικόν, τὸν δὲ θεωρητικόν· καὶ τοῦ πρακτικοῦ τὸν τε ἠθικὸν καὶ πολιτικόν, οὓς τὰ τε περὶ πόλιν καὶ τὰ περὶ οἶκον ὑπογεγράφθαι· τοῦ δὲ θεωρητικοῦ τὸν τε φυσικὸν καὶ λογικόν, οὓς τὸ λογικὸν οὐχὼς ὅλου μέρους, ἀλλ' ὡς ὄργανον προσηκριβωμένον.³¹⁸

317Cfr. I. Husik, pag. 11

318Cfr. Diogene Laerzio, *Le vite dei Filosofi*, Libro V, I. XIII.

Dunque fanno parte dell'Organon le *Categorie*, il *De interpretatione*, *Gli Analitici*, i *Topici*, e le *Confutazioni Sofistiche* (opera meno nota del Filosofo); in alcune versioni medievali a questi libri si aggiungono anche la *Retorica* e la *Poetica* (opera completamente sconosciuta sino alla seconda metà del Medioevo). Ed è probabilmente in quest'ordine completo che l'Organon si diffonde nel pensiero arabo, latino ed ebraico congruentemente all'interpretazione dei neoplatonici: è attraverso la mediazione della più grande opera di Porfirio le Isagoge - un commento alle Categorie e più in generale a i trattati di logica- che è possibile definire il concetto di *Logica Nova*.

Accanto alle versioni arabe, come abbiamo visto precedentemente, l'altra fonte principale dei trattati aristotelici è Boezio ed è con l'appellativo di *Vetus Logica* che i trattati di logica aristotelici fanno la loro apparizione nel mondo latino. Per quanto concerne i libri che fanno parte della collezione della *Vetus Logica* troviamo : le Categorie e il *De interpretatione* (come nell'Organon), le Isagoge di Porfirio, le traduzioni di Boezio di alcuni trattati ovvero il *De topicis differentiis*, il *De divisione*, *De syllogismis categoricis* e il *De syllogismis hypotheticis*, il *Liber sex principiorum* attribuito a Gilbert de la Porrée e i *Topici* di Cicerone.

Il corpus aristotelico è dunque definitivo in questo modo ed è attraverso l'elaborazione di queste due differenti fonti che Yehudah Messer Leon interpreta Aristotele, fondendo assieme la tradizione e i commentatori arabi con quelli latini.

Come emerge dai numerosi studi le dottrine aristoteliche nel mondo ebraico -almeno sino a Maimonide- sembrano opporsi totalmente alla Torah, Saadia Gaon nella sua più celebre opera il *Sefer Emunoth we-Deot* afferma la completa inapplicabilità delle Categorie di Aristotele rispetto a tutto quello che è inerente alla sfera divina. Fino a Maimonide la maggior parte dei pensatori ebrei condividevano la posizione di Gaon ed è solo dopo RAMBAM che si diffondono in ambiente ebraico le traduzioni dei commenti aristotelici mediati ovviamente dall'influenza di Averroè; accanto ad Anatoli, in Italia, altri autori si dedicano alla traduzione dei trattati probabilmente le versioni più note possono essere attribuite a Moses ibn Tibbon (figlio di Samuel ibn Tibbon), Calonymus ben Calonymus, Moses di Narbonna, Jacob ben Machir di Montpellier, Samuel ben Yehudah di Marsiglia nel sud della Francia.

Ma come abbiamo visto probabilmente è attraverso Gersonide che l'averroismo prende largo nella tradizione filosofica ebraica, Yehudah Messer Leon seguirà le orme del suo predecessore e nella premessa al suo commento sulla logica affermerà:

אמנם חסבה הפועלית אם מזה הספר רל חמכוא חיה פורפיריאום הפילוסוף ואם מיתר
הספרים היה ארסטו אלא שהמאמר
מעורב עם קצת דברי בר עליהם על צד הביאור כאשר אבאר

La causa efficiente di questo libro, voglio dire, le Isagoge era di Porfirio il Filosofo, gli altri libri di Aristotele, solo che il testo è ampliato con qualche parola dell'interpretazione di Averroè, come spiegherò [...]

3.2 *La ricezione delle arti liberali e il concetto di hacham collet*

Yehudah Messer Leon nella sua opera più conosciuta, il *Nofet Zufim*, scrive a chiare lettere che la Torah è il ricettacolo di tutte le scienze :

ולא זו בלבד אבל כל חכמה וכל תבונה אשר תמצא בחבור מן החבורים היא בתורתנו
הקדושה ובספרי המדברים ברוח הקדש למבינים עניניהם ולאשר היאר י"י עיני שכלו
בתכלית מה שאפשר מן השלמות וזהו מה שאמי המשורר ע"ה תורת י"י תמימה משיבת
נפש כלל בזה הפסוק ב' ענינים אחר מהם שהתורה היא תמימה ר"ל שלא יחסר בה דבר כי
כן ענין התמים עד היא נימוס שלם לכל השלמיות לא יחסר ממנו איש ומזה יתחייב שתכלול
האמתיות בכללם ברמז אם בפרסום והאחר שהיא תשיב הנפש אל מקום חוצבה ולא יצטרך
לה בזה דבר אחר כי היא מספקת בעצמה כי כמו שכללה כל השלמיות כן תכלול כל מה
שצריך אל השארות הנפש והדבקה באלקים שהוא השלמות האחרון והנה סוף הפסוק
ואחריתו יתחייב הנפש אל המלוא העליון ושבה אל בית אביה כנעוריה י"י בדר³¹⁹ ינחנה
ואין עמו אל נכר

Non solo in questo caso, ma in ogni scienza, tutte le vere conoscenze razionali che ogni trattato può contenere, sono presenti nella nostra santa Torah e nei libri che parlano attraverso lo Spirito Santo, presenti, per coloro i quali comprendono profondamente i soggetti trattati, e

³¹⁹Yehudah Messer Leon, *Nofet Zufim*, op. cit. , pag. 142.

per quelli i quali il Signore ha illuminato gli occhi³²⁰ della comprensione come perfetta e possibile. Questo è quello che il Salmista, che riposi in pace, vuole esprimere quando dice: La Legge³²¹ del Signore è perfetta, ristora l'anima³²². In questo verso egli include due concetti. Il primo è che la Torah è completa, voglio dire, che tutto è compreso al suo interno, per la sua completezza, questa è la Legge³²³ interamente perfetta, in ogni singolo dettaglio; segue dunque necessariamente che la Torah includa l'insieme di tutte le verità, siano esse implicite o esplicite. L'altro concetto è che la Torah sia in grado di ristorare l'anima dal posto in cui è stata estratta³²⁴, per questo l'anima non ha bisogno di nient'altro. Per quanto concerne la Torah comprende tutte le perfezioni, allo stesso modo include tutto quello che è necessario per la perfezione ultima.

È proprio leggendo questo estratto inserito nell'ultimo capitolo del Primo Libro del *Nofet Zufim*, ovvero quello dedicato alla “Memoria”³²⁵, che Yehudah Messer Leon presenta in realtà un argomento molto più complesso attraverso questa digressione: l'assoluta perfezione e completezza della Torah non soltanto come testo Sacro e di rivelazione ma come una sorta di “enciclopedia” di tutto lo scibile umano, in cui tutti gli insegnamenti (implicitamente o esplicitamente) vengono affrontati, ma che con il trascorrere dei secoli sono andati persi (ed ecco che qui il nostro pensatore si ricollega in qualche modo alla tematica della memoria) ed è per questo motivo che la tradizione ha dimenticato che tutte quelle scienze che in realtà possono sembrare effettivamente profane hanno in realtà la stessa origine “divina”.

L'originalità del *Nofet Zufim*, un vero e proprio trattato di Retorica ebraica, è quello di aver rintracciato le stesse identiche regole che si ritrovano nelle opere latine di Cicerone e Quintiliano all'interno della Torah; la novità introdotta da Yehudah Messer Leon non è ovviamente quella di aver dichiarato l'assoluta perfezione dei testi Sacri (idea che ripercorre tutta la storia del pensiero e della tradizione ebraica dalle origini) ma è quella di aver finalmente trovato una sorta di “escamotage” attraverso il quale è possibile dimostrare che tutte le arti liberali abbiano una natura divina e dunque rientrano, a pari dignità, nell'educazione dei giovani ebrei. Proseguiamo dunque leggendo le parole del nostro autore:

320Salmi, 19:9.

321Nel testo ebraico Torah.

322Salmi, 19:8.

323Nel testo di Yehudah questa parola è indicata con “nomos” ovvero Legge in greco.

324Cfr. Isaia 51;1.

325In ebraico פרק ענין הזכירה.

והנה בימי הנבואה בירחי כאשאר מציון מכלל יופי אלקים הופיע היינו לומדים ויודעים מן הקדושה כל החכמות והתבונות וכל ההשגות האנושיות בכללם כי הכל בה בהסתר או במפורסם והיה מה שנמצא מה' אצל האומות מעט מצער בערכנו עד היו אומרי' הגוים אשר שמעו את שמענו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה אמנם אחרי הסתלק' השכינה מבינינו בעונותינו הרבים ופסק' הנבואה והדעה וחכמ' נבוננו נסתרה לא נוכל להבין מדברי התורה כל השלמיות וההשגות והוא מצד חסרוננו לבלתי יודענו התורה על השלמות לכן היה הענין בהפך כי אחרי ידענו כל החכמות או חלק מהם א"כ נתבונן בדברי התורה או תפקחנה עיני שכלנו שהם נכללות בדברי התורה ונתמה איך לא הבננו זה ממנה מתחל' הענין כאשר קרה לנו פעמי' רבות וביחוד בחכמת ההלצה כי בהתבונני בדברי התורה ההתבוננות הנופל עתה אצל רב האנשים לא שערתי תהיה בה זאת החכמה או חלק ממנה אמנם אחרי למדתיה וחקרתיה וכמטמונים חפשתיה מחבורי זולתינו מהאומות אחר כן שבתי לראות מה ידובר בה בתורה ובספרי הקדש או נפקחו עיני שכלי וראיתי כי היא הנותנת ובין ערבות אמריה וצחיותיה וכל חקת ההלצה ומשפטיה אשר יוכלו בספרי הקדש ובין כל מה שנמצא מזה אצל כל יתר האומות הבדל מופלג עד ידמו כאזוב אשר בקיר בערך אל הארו אשר בלבנון ונפלאתי איך עבר רוח י"י אותי מלפני' ולא ידעתי מקומה איו וכן תוכל להקיש ביתר החכמות³²⁶

Infatti nei giorni delle Profezia "nei mesi di un tempo"³²⁷ quando "fuori da Sion, perfezione di bellezza, il Signore rifulge"³²⁸ noi apprendevamo e conoscevamo tutte le scienze e le verità della ragione dalla santa Torah, e tutto quello che era umanamente possibile per ogni cosa . Quello che le altre genti possedevano di queste scienze era poco rispetto a noi così le nazioni che hanno udito la nostra fama³²⁹ dissero: "Questa grande nazione è un popolo saggio e intelligente"³³⁰ . Ma dopo che la permanenza della Presenza di Dio [in ebraico *Shechinà*] si dissolse in mezzo a noi a causa delle molte inquietudini, quando la Profezia cessò, e le scienze dei nostri saggi perirono³³¹, noi non eravamo più in grado di dedurre i saperi dalle parole della Torah; ad ogni caso, questa condizione si prolunga fino alla nostra caduta, il nostro fallimento nel conoscere la Torah in tutta la sua perfezione. Ma ora l'argomento potrebbe invertirsi, se, dopo aver conosciuto tutte le scienze, o la maggior parte di esse, noi studiamo le parole della

326 Yehudah Messer Leon, *Nofet Zufim*, op. cit., pp. 142-144.

327 Giobbe 29; 2.

328 Salmi 50; 2.

329 Cfr. Numeri 14; 15: « le nazioni che hanno udito la tua fama ».

330 Deuteronomio, 4; 6.

331 Cfr. Isaia 29; 14.

Torah, allora gli occhi della conoscenza si aprono all'evidenza che tutte le scienze sono comprese nella Torah, e noi ci meravigliamo di come non abbiamo compreso questo a partire dalla Torah stessa. Questo succede molto frequentemente secondo la nostra esperienza, specialmente nella scienza della Retorica. Quando io ho iniziato a studiare le parole della Torah nella maniera comune ai più, non avevo alcuna idea che la scienza della Retorica o una parti di questa vi fosse inclusa. Dunque quando ho iniziato a studiare e a investigare la Retorica “cercandola come i tesori”³³² al di fuori dei trattati scritti dagli uomini delle nazioni, per poi ritornare a guardare quello che è detto nella Torah e nelle Sacre Scritture, allora gli occhi della comprensione si sono aperti³³³ e ho visto che è la Torah ad averglielo dato. Tra le parole persuasive e stilisticamente eleganti della Torah – e inoltre tutti gli statuti e le ordinanze della Retorica che sono comprese nelle Sacre Scritture- e tutto quello che le altre nazioni possiedono, la differenza è abissale che è come compararli a “l'issopo che sbuca dal muro con il cedro del Libano”³³⁴ e mi sono meravigliato di come lo spirito del Signore mi sia passato attraverso, tanto che io stesso ne conoscevo il posto, “dove fosse”³³⁵. Tu puoi applicare la stessa comparazione a tutte le altre scienze.

Proseguendo nella lettura del testo appare chiaro al lettore lo scopo di Yehudah Messer Leon ovvero dimostrare che tutte le scienze sono contenute della Torah e che solo nel corso dei secoli sono andate perdute a causa della diaspora; il popolo ebraico non solo è stato costretto a lasciare la propria Terra, ma anche la saggezza e la scienza che portava con sé è caduta nell'oblio³³⁶.

Yehudah Messer Leon, attraverso questa digressione, vuole mettere in evidenza l'originalità della cultura ebraica e l'assoluta autonomia in tutte le scienze che sono state, nel corso dei secoli, sviluppate e approfondite dai “goim” ovvero dagli uomini delle altre nazioni.

Dunque lo studio delle arte liberali nell'educazione ebraica diventa fondamentale

332Proverbi, 2; 4.

333Cfr. Genesi, 3;4.

334Cfr. I Re, 5;13.

335Naum, 3; 17.

336Yehudah Messer Leon sottolinea anche nell'introduzione al *Nofet Zufim* la profonda ferita nell'aver perso per molti secoli la “scienza e la saggezza” e nell'essere stati “sottomessi” alle altre nazioni: « עתה רחקו מעלינו כל רועי והשכל כל עתורי ארץ שמעו אשר נואלנו ואשר חטאמנו סורו טמא קראו לנו היינו ביניהם לנידה כי יאמר ידנו רמה עלינו במעלות החכמה עד שחקים הגה עם בני ישראל רם ועעום ממנו במדרגות הסכלות בחשכה יתהלכו «עם טמע שפתים נלעג לשון אין בינה» (Ora tutti i pastori della scienza e dell'intelligenza [Geremia, 3;15] si allontanano da noi [Proverbi, 19;7]; tutti i dominatori della terra [Isaia, 14;9] ascoltano come abbiamo fatto stupidamente e come abbiamo peccato [Numeri, 12; 11]. “Scostatevi! Impuro! Ci gridavano [Lamentazioni, 4; 15], noi siamo in mezzo a quelli come una cosa impura. Non dicano la nostra mano ha vinto [Deuteronomio, 32; 27]; noi saliamo un gradino [Esodo 20; 23] della saggezza fino ai cieli [Salmi, 57; 11]. Ecco il popolo dei figli d'Israele è più elevato e forte di noi [Esodo, 1; 9]. Avanzano nelle tenebre [Salmi, 82; 5] un popolo dalle labbra impure [Isaia, 6;5] dalla lingua barbara e incomprensibile [Isaia, 33; 19].)

anche dal punto di vista della memoria, assicurando verosimilmente una sorta di “recupero” della tradizione originale andata perduta con la diaspora; questo tema è comunque sviluppato da altri autori contemporanei a Yehudah, pensiamo infatti all'introduzione di Eliyyahu del Medigo al suo testo, il *Sefer Behinat ha-Dat*, ovvero *L'Esame della Religione* : attraverso lo stesso *modus operandi* di Yehudah, il quale prenderà spunto dalla Retorica per arrivare ad estendere il discorso a tutte le discipline, Del Medigo introdurrà questa tematica interrogandosi sulla “giusta forma di governo” - tema strettamente legato alla *Repubblica* di Platone di cui Del Medigo aveva già tradotto il Commento di Averroè al libro Settimo in ebraico- per giungere alla stessa conclusione di Messer Leon.

כאשר השלוה והממלכה הנכונה המסודות תעזור בני אדם אל הצחתם המדינית והמדעית וזה אם כתתה דרכים בעצם עוזרים בהגעת אלה ואם עוזרים בהגעת הדברים אשר מחוץ שהם כללי להצלחה כן גם כן העדר השלוה והממלכה סכה להפכי אלה וזה יראה מהאומות המפורסמות אשר היה להם שם בחכמה ובהאבד מלבותם אבדה מאתם חכמתם ולזה כאשר אבדה מלכותנו ומנוחה בגויים לא מצאנו היינו כנבוכים בעמקי ים אבדו כמעט חכמינו וספרי הקודמים אשר היו באומתנו ולא נשאר לנו מדברי קודמי אומתנו כי אם המשנה וחתלמוד והדומים לאלה אשר אין בהם דברים ברורים בכל עניני שרשי דתנו כי אם במעט מזער לפעמים בדברים נעלמים מקבלים הבאורים והתספת לכן אין להפלא אם נפלה המחלוקת בקצת הדברים האלה בין חכמי אומתנו ואין ספק שהדברים אשר אמותם מצד התורה או מצד הפרסום אשר לבעלי הדת לבד כאשר תפול המחלוקת בהם בין אנשי התורה המפורסמים לא יתכן האמת בהם ולכן ראוי לנו בדברים האלה שנעיין בדברי הנביאים עליהם השלום ובדברי החכמים האלה ואשר נמצאהו מסכים ויותר נאות אל דברי הנביאים נשעו בו ואין ספק אצל כל בעל שכל שדרכי הלמוד מתחלפות מאוד לא לבד בחכמות המתחלפות אבל בלמוד האחר בעעמו כאלו תאמר בלמוד הדינים זולת הלמוד המיוחד לבעלי הדקדוק ולבעלי הפשט ולזה ראוי שנדרוך בלמוד אלה הדברים אשר אנחנו בהם באופן הראוי והמיוחד להם ושלא יבקש אדם מאתנו ראיות הכרחיות במוחלט בדברים האלה אבל יספיקו אליו חראיות הנכונות המיוחדות לזה הלמוד

Quando la pace e la buona e giusta forma di governo aiuta l'uomo ad acquisire la felicità

politica e intellettuale, quale sia il metodo efficace per pervenire o creando le condizioni favorevoli per accedere a queste cose che sono come degli strumenti in vista della felicità, al contrario l'assenza della pace e del governo provocano l'effetto contrario. È quello il chiaro esempio delle nazioni celebri per la loro saggezza nel passato la perdita della loro sovranità ha suonato alla campana della loro saggezza. Dunque quando noi abbiamo perso la nostra sovranità e non abbiamo più potuto trovare la serenità in seno alle nazioni noi abitiamo come naufraghi nel fondo delle flotte. I nostri Saggi così come i testi antichi della nostra Nazione sono andati quasi totalmente perduti. Delle parole dei nostri Anziani non resta che la Mishnah, il Talmud e dei testi simili che raramente donano delle indicazioni chiare ai principi fondamentali della nostra religione e qualche volta anche se vengono forniti hanno bisogno di spiegazioni e esplicazioni supplementari. E non c'è da meravigliarsi, in queste condizioni, che alcuni di questi soggetti fossero oggetto di controversie tra i Saggi della nostra Nazione. Inoltre quando ne la Torah nè l'opinione comune³³⁷ degli esegeti può determinare con certezza la vera natura di alcuni soggetti che costituiscono le mele della discordia tra i Saggi della religione, è evidente che non c'è alcuna certezza in questo dominio. È importante di conseguenza consultare su questi soggetti le posizioni dei profeti, che riposino in pace, e quelle dei Saggi: noi allora accorderemo che quello che corrisponde al meglio viene dai profeti. Tutti gli esseri intelligenti sa che il metodo di studio è differente non solo dalla differenza delle scienze ma anche nella stessa scienza, ad esempio la logica. Tu comprendi bene che il metodo che utilizzano i talmudisti che deducono dalle regole religiose non quello nè dei grammatici nè quello degli esegeti. Pertanto, noi dobbiamo scoprire qual'è il migliore metodo per il nostro studio e non domandare a nessuno delle prove necessarie per queste cose, ma devono bastarci quelle che sono adeguate e appropriate.³³⁸

In realtà la premessa di Elia del Medigo al *Sefer Behinat ha-Dat* è una critica aperta alla posizione degli intellettuali ebrei nell'Italia rinascimentale che concerne principalmente il rapporto tra religione-filosofia -o in senso lato la scienza più in generale. Del Medigo infatti difende fermamente la sua posizione (che in molti passi del libro si traduce con una violenta opposizione alla religione cristiana³³⁹) il suo

337Questo termine traduce l'ebraico פירושים che ricalca il linguaggio greco di Platone ovvero la parola δόξα.

338E. Del Medigo, *Sefer Behinat ha-Dat*, pag. 75.

339Ibidem, pag.

Esame della Religione viene scritto intorno al 1490 quando lasciata l'Italia, e la sua ultima città di residenza, Padova, si sposta alla volta di Creta, la sua isola natale.

Le differenti tendenze, più o meno conservatrici, in seno alle comunità ebraiche non si possono ridurre, seguendo uno schema alquanto semplicistico, alla diversa provenienza geografica che spesso vede in opposizione gli ebrei ashkenaziti e quelli sefarditi -come abbiamo già visto nel capitolo precedente per le comunità che dopo l'Espulsione del 1492 si spostano nell'Impero Ottomano- ma è proprio nel Quattrocento che molti intellettuali ebrei, filosofi e talmudisti, si interrogano nuovamente sul rapporto che intercorre tra Torah e scienza, riaprendo in un certo qual modo i dibattiti medievali intorno a questa tematica, l'indagine sul rapporto tra religione e scienza sarà una questione che rimarrà sempre viva nel pensiero ebraico sino ai nostri giorni basti pensare all'opera di Leo Strauss *Gerusalemme e Atene*³⁴⁰ che analizzerà, procedendo in maniera simile a Del Medigo, il rapporto tra Legge e Filosofia.

Ed è proprio questo clima che David Messer Leon respirerà nella città veneta, sicuramente David pur studiando nella *yeshiva* di Yehudah Minz, che come abbiamo già visto nel paragrafo precedente ha un' impostazione tradizionalmente Ashkenazita dove il Talmud e la Torah sono le discipline che si trovano al centro dell'educazione dei giovani, ha conosciuto personalmente Del Medigo e con molta probabilità ha studiato privatamente con lui.

Ed è proprio alla fine del 1480 che David Messer Leon scriverà una lettera al Rabbino Yacoov ben David Provenzali, che in quel periodo si trovava a Napoli, domandando esplicitamente quale sia il rapporto che intercorre tra Talmud e filosofia.

L'interrogato che David si pone è

הם הנה אהובות או מרוחקות אצל הנכבדים רבותינו עליהם השלום חכמי המצות כי מעינם
שהם שונאי הפלוסופיא

Dunque queste (arti liberali) sono amate o rigettate dai nostri venerabili saggi, che riposino in pace, che sin dal principio, sembra che i saggi del Talmud si oppongano alla filosofia?

340L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino, 1998.

L'introduzione delle arti liberali come è evidente da queste testimonianze per molti ebrei tradizionalisti e legati alla Torah sembrerebbe dunque un pericolo, una sorta di allontanamento dallo scopo finale dell'uomo che è quello di conoscere e amare Dio. La risposta di Provenzali è altrettanto eloquente e attraverso una lunga digressione afferma senza alcuna remora

שאיך ספק שכל חכמה מהשבע חכמות המדעיות הן משובחות ונערכות בעיני חכמינו ואהבו
אותה אהבה גמורה

Non c'è dubbio che ognuna della sette arti liberali (nel testo חכמות dunque letteralmente “saperi”) è lodata e apprezzata dai nostri saggi che l'accettano con immenso amore.

Probabilmente è proprio dopo la risposta di Provenzali che David Messer Leon prende la decisione di ampliare i suoi orizzonti e di dedicarsi anche allo studio delle dottrine cabalistiche, infatti nel 1480 -quando David invia l'epistola a Provenzali- ha diciotto anni ovvero l'età in cui “segretamente”, come nel *Magen David* ammette, intraprenderà lo studio della Quabbalah.

Capitolo 3

La ricezione di Platone nell'opera di David ben Yehudah Messer Leon

1.1 La ricezione dei dialoghi di Platone nel pensiero medievale.

Come abbiamo affrontato nello scorso capitolo, accanto alla tradizione aristotelica - attraverso la mediazione di autori medievali come Maimonide e Gersonide per il pensiero ebraico, Ibn Sina (Avicenna) e Ibn Rushd (Averroé) per quello arabo, o ancora Tommaso d'Aquino per la scolastica-, nel Rinascimento italiano un altro

filosofo greco diviene complementare all'interno delle speculazioni filosofiche: la riscoperta di Platone é sicuramente la chiave di lettura per accedere e comprendere nella sua più completa totalità la filosofia del quattrocento e dei primi decenni del cinquecento.

Come abbiamo già accennato la ricezione delle opere di Platone rispetto a quelle di Aristotele, almeno fino alla seconda metà del trecento, non sembra avere avuto la stessa fortuna e diffusione tra i pensatori e i filosofi dell'epoca. La conoscenza di Platone é infatti quasi interamente permeata dalle influenze dei suoi successori e delle scuole che vedono le dottrine del filosofo greco come fondamento della conoscenza del mondo -ma anche da tendenze completamente estranee al pensiero filosofico "puro" come vedremo- e soltanto alcuni tra i dialoghi di Platone sono stati tradotti e studiati nel periodo medievale; ancora una volta la mediazione delle traduzioni siriane e dei commentatori arabi appare fondamentale per garantire la continuità di pensiero tra il mondo antico e l'epoca moderna³⁴¹.

Come per Aristotele già a partire dai primi secoli dell'epoca ellenistica soprattutto all'interno dei confini dell'Impero Romano d'Oriente e di quello che poi diverrà l'Impero Bizantino, il pensiero di Platone sembra avere una sorta di continuità diretta con gli insegnamenti originali del filosofo.

Già nel periodo classico del mondo latino, il nome di Platone ricorre in molte opere di Cicerone, l'oratore in realtà sottolinea lo stretto rapporto tra le dottrine matematiche e pseudo mistiche di Pitagora e quelle di Platone; allo stesso tempo mette in evidenza che Platone assieme ad Aristotele rappresentano i due filosofi principali di tutte le dottrine "classiche" nel *De finibus bonorum et malorum*: « Tum Piso: etsi hoc, inquit, fortasse non poterit sic abire, cum hic assit - me autem dicebat -, tamen audebo te ab hac Academia nova ad veterem illam vocare, in qua, ut dicere Antiochum audiebas, non ii soli numerantur, qui Academici vocantur, Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crantor ceterique, sed etiam Peripatetici veteres, quorum princeps Aristoteles, quem excepto Platone haud scio an recte dixerim principem philosophorum. »³⁴²; ed é proprio con l'appellativo di *principes philosophorum* che Platone e Aristotele saranno

341Cfr. Capitolo II. 2.1 *Il fenomeno della translatio studiorum*.

342Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, V, III: «Allora Pisone: alla presenza di questo uomo qui, disse mostrandomelo, che non sembra essere un compito facile, tuttavia inizierò a nominare quelli della nuova Accademia così come della vecchia, nella quale possiamo annoverare non soltanto quelli che chiamiamo Accademici come Speusippo, Xenocrate, Polemo, Crantore, ma anche gli antichi Peripatetici, come Aristotele, che se fatta eccezione di Platone, é chiamato il "principe" dei filosofi.».

spesso ricordati dagli autori del Medioevo e del Rinascimento, non solo per quanto concerne l'ambiente latino ma anche in ambiente ebraico è possibile ritrovare questo epiteto. Nei *Dialoghi d'Amore* Abravanel sembra chiaramente ispirarsi alla tradizione latina di stampo ciceroniano che vedrebbe Aristotele e Platone come *principi de' filosofi* ed è proprio Sophia ad introdurre i due autori³⁴³ attraverso questa immagine. Ancora una volta nella storia del pensiero ebraico è possibile sottolineare come il *chaham collel*, come Abravanel in questo caso specifico, non solo si inserisca all'interno dell'ambiente umanistico italiano con un'opera come i *Dialoghi*, ma dimostra una conoscenza più o meno implicita non solo degli autori contemporanei come Ficino e Pico della Mirandola ma anche della più antica tradizione classica.

Per ritornare all'ambiente latino e al rapporto con Platone ancora una volta ritroviamo Cicerone come fonte originale che ci permette di definire nella storia del pensiero antico la figura del filosofo greco in ambiente romano; l'oratore farà riferimento agli insegnamenti platonici in relazione alla figura di Socrate nel primo libro della sua celebre opera il *De Repubblica*³⁴⁴ e come accenato pocanzi in relazione a Pitagora nelle *Tuscolanae Disputationes*³⁴⁵.

Ad ogni modo secondo la tradizione Cicerone avrebbe tradotto e commentato due opere di Platone ovvero il *Timeo* e il *Protagora* i due dialoghi in questione sono ad oggi perduti ma alcuni frammenti del *Timeo* vengono citati da Agostino nella versione dell'Arpinate³⁴⁶.

343Cfr. Abravanel, *Dialoghi d'Amore*, II 29a.

344Cfr. Cicerone, *De Repubblica*, I, 16: «Dein Tubero: 'nescio Africane cur ita memoriae proditum sit, Socratem omnem istam disputationem reiecissem, et tantum de vita et de moribus solitum esse quaerere. quem enim auctorem de illo locupletiore Platone laudare possumus? cuius in libris multis locis ita loquitur Socrates, ut etiam cum de moribus de virtutibus denique de re publica disputet, numeros tamen et geometriam et harmoniam studeat Pythagorae more coniungere.' tum Scipio: 'sunt ista ut dicis; sed audisse te credo Tubero, Platonem Socrate mortuo primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret, eumque et cum Archyta Tarentino et cum Timaeo Locro multum fuisse et Philolai commentarios esse nactum, cumque eo tempore in his locis Pythagorae nomen vigeret, illum se et hominibus Pythagoreis et studiis illis dedisse. itaque cum Socratem unice dilexisset, eique omnia tribuere voluisset, leporem Socraticum subtilitatemque sermonis cum obscuritate Pythagorae et cum illa plurimarum artium gravitate contexuit.' »

345Cfr. Cicerone, *Tuscolanae Disputationes*, I, 17: « Sed redeo ad antiquos. rationem illi sententiae suae non fere reddebant, nisi quid erat numeris aut descriptionibus explicandum: Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam venisse et didicisse Pythagorea omnia primumque de animorum aeternitate, non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationem etiam attulisse. quam, nisi quid dicis, praetermittamus et hanc totam spem immortalitatis relinquamus. An tu cum me in summam expectationem adduxeris, deseris? errare mehercule malo cum Platone, quem tu quanti facias scio et quem ex tuo ore admiror, quam cum istis vera sentire. »

346Cfr. Agostino *De Civitate Dei*, XI, 21 : «Hanc etiam Plato causam condendi mundi iustissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent [...] » e *De Civitate Dei*, XIII, 18: «Si dii minores, quibus inter animalia terrestria cetera etiam hominem faciendum commisit Plato, potuerunt, sicut dicit, ab igne remouere urendi qualitatem, lucendi relinquere quae per oculos emicaret ».

Ovviamente la versione più diffusa del *Timeo* nel mondo ellenistico fino al Rinascimento è la traduzione e il commento di Calcidio (400 circa). Con Calcidio ci troviamo ovviamente già in ambiente neoplatonico, la traduzione latina infatti risente delle influenze delle correnti filosofiche successive e nel testo spesso si riscontra una sorta di "adattamento" alle dottrine neoplatoniche rispetto al testo originale³⁴⁷.

In ambiente arabo e persiano il *Timeo* nella versione di Calcidio è probabilmente sconosciuto ma al contrario il dialogo di Platone è affiancato al commento al *Timeo* di Galeno, quest'opera viene tradotta da Hunayn ibn Ishaq – l'autore infatti ha curato la traduzione quasi integrale dal greco all'arabo di tutto il *corpus* scientifico di Galeno - intorno alla seconda metà dell'800.

Con molta probabilità anche una versione delle *Leggi* è stata parzialmente trasmessa in ambiente arabo, infatti autori come Al-Farabi, Al-Ghazali, Ibn Sina e Ibn Rushd ne conoscono perfettamente il contenuto.

In ambiente ebraico la trasmissione relativa ai dialoghi Platone è strettamente relata ai commentatori arabi -così come abbiamo visto per Aristotele nel capitolo precedente- dunque il *Timeo* è l'unica opera che viene trasmessa nella sua integrità.

Tra questi due dialoghi si colloca anche la trasmissione di alcune parti dell'opera capitale di Platone, ovvero la *Repubblica*. Gli storici della filosofia sono concordi nel riconoscere dei punti in comune tra alcuni libri della *Repubblica* e il *Timeo* e le *Leggi*, infatti è possibile supporre che Platone abbia sviluppato nei due dialoghi successivi alcuni passaggi fondamentali contenuti nella *Repubblica*. Non è dunque un caso che in ambiente medievale arabo, ebraico e latino circoli la traduzione e il commento al *Settimo Libro* della *Repubblica* nel quale la tematica della creazione del mondo è strettamente collegata ad un tema che concerne la vita della "*poieis*" (che è stata sviluppata nel dialogo delle *Leggi*).

Come ho sottolineato nel capitolo precedente secondo Leo Strauss la differenza fondamentale tra il pensiero cristiano e quello arabo ed ebraico è strettamente permeata dal concetto di "legge" e dal suo rapporto con la religione; la trasmissione di questi scritti di Platone sarebbe infatti complementare per avvalorare questa sua tesi proprio perché questi dialoghi vertono su due tematiche strettamente collegate al rapporto tra Legge – intesa come Halachah- e Rivelazione -intesa come Torah-.

³⁴⁷Cfr. Alcuni passaggi di Macrobio il quale sottolineerà come il termine anima nella traduzione di Calcidio e più in generale in ambiente latino (Cicerone e Seneca) ed ellenistico sia tradotto spesso erroneamente, si utilizzano indistintamente due termini *animus* e *anima*, il primo sostantivo sarebbe infatti strettamente collegato all'*intellectus* o *mens* e il secondo corrisponderebbe al concetto di anima platonico.

Per avere un quadro completo della trasmissione di Platone nel Medioevo è comunque necessario ricordare che parallelamente all'*Aristoteles Latinus* è possibile parlare di un *corpus* delle opere platoniche ricordato dagli studiosi come il *Plato Latinus*. Appare chiaro che rispetto al filosofo peripatetico il fondatore dell'Accademia ha una fortuna minore per quanto riguarda la traduzione dei suoi dialoghi. Oltre a quelli sopra citati possiamo annoverare la traduzione di altre tre opere: Enrico Aristippo di Catania nella seconda metà del XII secolo traduce il *Menone* e il *Fedone*³⁴⁸, a quest'ultima si aggiunge una traduzione parziale del *Parmenide* elaborata da Guglielmo di Moerbeke (già traduttore di molte opere aristoteliche e di trattati scientifici di ambiente arabo).

–

–

– *La ricezione di Platone nel tardo Medioevo e Rinascimento latino.*

Nonostante la parzialità e l'incompletezza del *corpus* di Platone nel Medioevo, come abbiamo accennato nel paragrafo precedente, le dottrine platoniche al contrario sono parte integrante delle riflessioni filosofiche dei pensatori Medievali e diventano centrali nella filosofia del Rinascimento anche grazie alla riscoperta di alcuni dei dialoghi che fino ad allora non erano stati tradotti e commentati ma che con l'umanesimo vengono nuovamente apprezzati.

Questo cambiamento di prospettiva è sintomatico di un mutamento sulle riflessioni dei pensatori del Quattrocento e del Cinquecento: il cosmos di Aristotele, come abbiamo visto, perde la sua centralità nell'universo ed è l'uomo a diventare il fulcro di ogni indagine, la misura di tutte le cose come è lo stesso Protagora nel *Teeteto* di Platone ad affermarlo.

Ma volgendo lo sguardo al passato appare chiaro che Platone seppur non come fonte diretta è essenzialmente presente nelle speculazioni ellenistiche e medievali: non soltanto le dottrine dei Medioplatonici e Neoplatonici sono direttamente relate al pensiero del fondatore dell'Accademia ma la figura di Platone è spesso associata alle dottrine mistiche del vicino oriente e numerose sono le leggende che, come vedremo, associano il filosofo greco al Mosé Egizio, all'Asclepio o ancora, come in David Messer Leon – e non solo –, al profeta Geremia.

³⁴⁸È verosimile che anche Apuleio abbia tradotto il *Fedone*, la sua versione però è andata perduta

Già Cicerone nelle *Tuscolanae Disputationes* associa Platone al pensiero mistico-misterico dei pitagorici e altri autori latini come Apuleio, Aulo Gellio³⁴⁹, Varrone³⁵⁰ e Seneca sottolineano il forte legame tra i due filosofi dell'antichità.

Senza dubbio la scuola neoplatonica contribuisce alla nuova rilettura di Platone anche se già gli autori latini del periodo tardo antico consideravano il fondatore dell'Accademia filosofo/teologo. Cassiodoro infatti definirà i due grandi filosofi greci, Platone e Aristotele, con un'espressione quasi lapidaria ma altrettanto veridica sullo spirito dei due autori: *Plato theologus e Aristoteles logico*; molto probabilmente se volessimo sintetizzare e ridurre al massimo i concetti che vengono sviluppati dai pensatori medievali fino alla modernità intorno ai due filosofi greci, probabilmente come Cassiodoro, non potremmo che abbracciare a pieno questa definizione. Nell'*Anticlaudianus* – un trattato di filosofia morale in poesia scritto tra il 1182 e 1183 - Alain de Lille, come l'autore della tarda latinità, sottolinea in versi questa sottile differenza tra i due filosofi greci così :

*Illic arma parat logico, logicaeque palestram
pingit Aristoteles; sed eo divinius ipsa
somnia arcana rerum caelique profunda
mente Plato, sensumque Dei perquirere tentat.*

Ma come vedremo a breve questa suddivisione spesso non è concisa e netta come ad un primo sguardo appare, l'esempio più eclatante è ovviamente l'attribuzione ad Aristotele – o ad uno pseudo Aristotele- del *Liber de causis* che altro non è che un commento di Porfirio.

Allo stesso tempo, però, questa “frammentarietà” che ha interessato il destino dei dialoghi di Platone - almeno fino all'epoca Rinascimentale- consente ai filosofi e ai pensatori del medioevo di concentrare le loro riflessioni su uno degli aspetti più interessanti delle dottrine platoniche ovvero la creazione del *cosmos* mettendo come fulcro del pensiero del fondatore dell'Accademia il *Timeo*³⁵¹, donando in un certo senso una visione della creazione del mondo diametralmente opposta alla visione

349Aulo Gellio avrebbe scritto un *Trattato sulle differenze delle scuole di Platone e Aristotele*, andato perduto ma citato da Eusebio di Cesarea nella sua *Praeparatio Evangelica* XV, 6 e seg.

350Marco Terenzio Varrone avrebbe affrontato in una satira menippea andata perduta "*Baiae*" le dottrine pitagoriche e la figura di Platone.

351Nel periodo del Medioplatonismo sotto il nome di Alcinoos appare un commento al *Timeo*, il *Didaskalikos*, che organizza sistematicamente il pensiero di Platone.

aristotelica ed è proprio per questo motivo che la figura e il pensiero del filosofo greco è strettamente associata alla teologia e alla teleologia.

Probabilmente questa visione della generazione del cosmos e della metafisica che ne consegue è dirattamente legata dalla mediazione dei Neoplatonici per cui l' Idea di Uno platonico viene a coincidere a partire da Plotino come “forma di suprema filosofia teologica e pertanto di filosofia in assoluto”³⁵².

Tra la fine del Trecento e il Quattrocento i pensatori, i filosofi e i letterati latini rivolgono una particolare attenzione ai testi di Platone ed è proprio in questo momento che si intraprendono le prime traduzioni dai testi originali greci. Già Petrarca sembra interessarsi alle opere platoniche, infatti sia il *Fedone* che il *Timeo* nella versione di Calcidio, ovviamente, fanno parte della biblioteca del poeta, ma sembrerebbe che Boccaccio, attraverso la mano di Leonzio Pilato, avesse voluto intraprendere un'opera di traduzione di alcuni dei dialoghi di Platone attorno al 1365: il progetto fu abbandonato ma Manuele Crisolora nel 1397, anno in cui arriva a Firenze, in collaborazione con Uberto Decembrio intraprende una traduzione parziale in latino della *Repubblica*. Tuttavia il primo traduttore delle opere di Platone in epoca Rinascimentale è sicuramente Leonardo Bruni che fornirà una versione in latino del *Fedone*, del *Gorgia*, una parte del *Fedro*, dell'*Apologia di Socrate*, del *Critone*, delle *Epistole* e di una parte del *Simposio*.

Ovviamente le più celebri traduzioni dei dialoghi di Platone e degli scritti di Plotino sono ad opera di Marsilio Ficino; è lo stesso umanista italiano a spiegare al lettore, nel proemio al commento alle *Enneadi* di Plotino del 1492, le motivazioni che lo avrebbero spinto ad occuparsi del filosofo greco: durante il Concilio di Firenze del 1439 Cosimo il Vecchio sarebbe stato colpito dalle parole del filosofo Giorgio Gemisto Pletone e fu proprio in quel momento che decise di fondare a Firenze una nuova accademia che avrebbe visto al centro dei propri interessi il pensiero originale di Platone, nel 1463 delegò il giovane Marsilio alla traduzione dei testi dapprima ermetici e poi platonici. Nel 1471 viene pubblicato il primo volume del *Corpus Hermerticum* sotto il nome di *Pimander* e tra il 1464 e il 1494 sono i dialoghi e i trattati di Platone e dei Neoplatonici ad essere tradotti: il *Filebo*, il *Fedro*, il *Simposio*, il *Timeo* e il *Parmenide*.

352 Cfr. W. Beierwaltes, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone in Verso una nuova immagine di Platone*, Aa. Vv, a cura di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1994; pag. 61.

La tradizione platonica nel pensiero medievale arabo ed ebraico.

Il Plato Arabus

Nel mondo arabo la ricezione dei dialoghi platonici è strettamente collegata alla diffusione di una “bio-bibliografia” il *Fihrist, Catalogo*, compilato da al-Nadim, nella seconda metà del X secolo, in cui l’autore stila un elenco delle opere di Platone corredato da alcuni commenti sia della tarda antichità che di autori a lui contemporanei. Al-Nadim menziona come primi dialoghi della lista la *Repubblica* e le *Leggi*, procede poi con il *Timeo* e il commento al *Parmenide* di Galeno da qui in poi segue una lista di “opere minori” il *Teage*, il *Lachete*, il *Carmenide*, gli *Amanti*, l’*Alcibiade*, l’*Eutidemo*, il *Gorgia*, l’*Ippia*, lo *Ione*, il *Protagora*, l’*Eutifrone*, il *Critone*, il *Fedone*, il *Teeteto*, il *Clifonte*, il *Cratilo*, il *Sofista*, il *Fedro*, il *Menone*, il *Menosse*, l’*Ipparco*, il *Menesseno* e il *Politico*. Il *Fihrist* si conclude ricordando le epistole di Platone ed un’opera *Le radici della geometria* che sarebbe stata attribuita al filosofo greco. Il *Timeo*, il *Teeteto* e le *Leggi* sembrano ricorrere più volte nel catalogo questo particolare sottolineerebbe l’importanza e la centralità di questi dialoghi all’interno del pensiero arabo.

La quasi totalità delle opere citate da al-Nadim, malgrado lo stesso affermi di esserne venuto in contatto, sono andate perse fatta eccezione di alcuni commenti che seppur perduti sono menzionati da altri autori. Alcuni studiosi³⁵³ sottolineano che la trasmissione del pensiero platonico sia avvenuta tramite la diffusione di glosse, gnomologie e raccolte di detti. Un altro “fenomeno” garantisce in questo ambiente la diffusione di alcune dottrine platoniche ovvero l’attribuzione, così come avvenne per Aristotele, di alcuni testi neoplatonici o addirittura di autori contemporanei come il caso del *De Pomo* una vera e propria rielaborazione del *Fedone* di Platone ma probabilmente compilato proprio in Iraq alla fine dell’undicesimo secolo.

353 Cfr. C. D’Ancona Costa, *La casa della Sapienza*, Guerini e Associati, Napoli, 1996; M. Aouad, *Spuria. Le De Pomo in Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, 1989; H. H. Biersterfeldt, *Phaedo Arabus : Elemente griechischer Tradition in der Seelenlehre islamischer Philosophen des 10 und 11 Jahrhunderts*, in G. Binder, B. Effe, *Tod und Jenseits in Altertum*, Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, Trier 1991.

È certo però che le traduzioni elaborate dalla scuola di Hunayn ibn Ishaq e dei suoi successori, ovvero il figlio Ishaq ibn Hunayn e Hubays - quasi un secolo prima della stesura del *Fihirst* di al-Nadim-, siano ampiamente circolate non solo in ambiente arabo o siriano: a questi traduttori si possono attribuire gran parte del *Corpus Aristotelicum*, del *Corpus Galenicum* e, appunto, la traduzione di alcuni *Dialoghi* di Platone.

Nel mondo arabo il corpus platonico -in strictu senso- dunque viene drasticamente ridotto a pochi dialoghi ovvero il *Timeo*, alcuni libri della *Repubblica*, le *Leggi* e il *Parmenide*; il *Plato Arabus* ovvero il corpus più completo che abbraccia non soltanto gli scritti del fondatore dell'Accademia ma anche le dottrine dei suoi successori si costituisce attraverso i compendi e i commenti degli autori medio e neoplatonici e dai commenti dei filosofi arabi ovvero il compendio al *Timeo* di Galeno, alcune parti del commento al *Timeo* di Proclo, due trattati di Al-Farabi ovvero un *Compendio alle Leggi* e la *Filosofia di Platone* e soprattutto il *Commento alla Repubblica* di Averroé.

Probabilmente, per risolvere la questione fondamentale riguardo alla trasmissione di Platone all'interno del pensiero islamico, occorrerebbe comprendere il motivo per cui alcuni dei libri di Platone enunciati dal catalogo di al-Nadim siano praticamente scomparsi nel corso dei secoli successivi. La risposta potrebbe essere alquanto semplice: le dottrine aristoteliche diventano funzionali alla struttura del pensiero e della scienza in ambiente arabo in generale mentre l'interesse sviluppato attorno a Platone si limita ad alcune tematiche come le questioni etico/politiche, dunque mentre Aristotele diventa gradualmente il "Primo Maestro", Platone inversamente viene relegato ad una lettura "politica"³⁵⁴. Ma anche nella tradizione araba a Platone viene riconosciuto l'epiteto di "divino" come dimostra l'opera di Al-Farabi il *Trattato sull'Opinione di due saggi, il divino Platone e Aristotele* (*Kitāb al-Ġam' bayna ra'yay al-ḥakīmāyṅ Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*).

In un certo qual modo, nella tradizione platonica all'interno del mondo islamico è possibile ritrovare una certa omogeneità nelle tematiche che interessano gli autori arabi e che sono simili a quelle affrontate dagli autori latini nel medioevo, come più tardi affronteremo le dottrine fondamentali di Platone vengono indicate dagli autori attraverso uno studio del *Timeo*.

Ma allo stesso tempo è doveroso sottolineare la fondamentale differenza tra il *Plato*

³⁵⁴Cfr. Amos Bertolacci, *Different attitudes to Aristotle's Authority in the Arabic Medieval Commentaries on the Metaphysics*, in *Antiquorum Philosophia*, n. 3, 2009; pp. 145-166.

Latinus e il *Plato Arabus*, considerando la parzialità dei dialoghi platonici, come più volte premesso, è evidente che la tradizione araba si distingue nettamente da quella latina a partire proprio dalle fonti: mentre il Platone conosciuto e studiato nell'Occidente latino è mediato dal commento di Calcidio, nel mondo arabo non c'è alcuna traccia di una traduzione di quest'opera proprio perché l'autore di riferimento viene individuato in Galeno, riconoscendone non soltanto il valore di matematico e medico ma anche quello di interprete e commentatore del pensiero antico.

Platone nel pensiero ebraico medievale.

Come abbiamo sottolineato nel capitolo precedente per Aristotele, anche la conoscenza diretta dei testi di Platone è indiscutibilmente legata alla tradizione araba. Dunque lo studio finalizzato alla conoscenza delle dottrine del fondatore dell'Accademia si limita alla traduzione o ai commenti di tre dialoghi: la *Repubblica*, il *Timeo* e le *Leggi* e con molta probabilità ad alcuni frammenti del *Critone*, del *Fedone* e del *Simposio*. Questi sono spesso accompagnati dai commenti e dalle sinopsi di Galeno, Olimpiodoro e Plotino.

Almeno fino alla fine del Trecento il *Plato Arabus* deve essere considerata come la fonte principale per lo studio dei testi del filosofo greco all'interno della tradizione ebraica.

Ma la questione sulla conoscenza diretta dei testi di Platone si riapre nel Quattrocento e nel Cinquecento infatti, come nel caso di Abravanel, di Alemanno e in parte di David Messer Leon, appare chiaro che lo studio del filosofo greco non si limiti soltanto all'interpretazione dei dialoghi "politici".

Se con Abravanel abbiamo la certezza della conoscenza diretta dei "nuovi" dialoghi di Platone e di un'interpretazione "moderna" rispetto alla tradizione medievale³⁵⁵, con Alemanno e David Messer Leon l'immagine del filosofo greco è strettamente forgiata a partire da un altro ambiente culturale che inserisce il filosofo Platone in una dimensione mistico-religiosa legata indissolubilmente al pensiero cabalistico. Il Platone Teologo è il filosofo che Messer Leon conosce e inserisce nel *Magen David*.

355Cfr. Abravanel, *Dialoghi d'amore*, III, 125b- 126a : «Sofia: Io farò pur inseguire la tua dottrina alla platonica; intenderò quello che potrò, e il resto ti crederò, come a chi meglio o oltra di me vede»

Platone e Yehudah Messer Leon.

Dopo aver brevemente analizzato la figura di Platone in epoca medievale che come abbiamo visto si limita ad alcuni dialoghi in ambiente cristiano, ebraico ed islamico, nel Rinascimento il filosofo greco e le dottrine di Platone diventano centrali soprattutto per le speculazioni filosofiche dell'Italia del Cinquecento. La riscoperta di Platone contraddistingue la fine del Quattrocento e soprattutto la sua figura affianca quella dei teologi dell'oriente e delle dottrine mistiche.

Nel Rinascimento persiste l'associazione che vedrebbe la figura di Platone affiancare quella di teologo e di legislatore.

Ma prima di affrontare questa tematica è necessario, a mio avviso, considerare anche quali siano gli aspetti delle dottrine platoniche che vengono particolarmente studiati dai filosofi ebrei nella penisola italiana nel Quattrocento.

Ancora una volta per comprendere il pensiero di David Messer Leon occorre necessariamente leggere alcuni passaggi delle opere di Yehudah Messer Leon ; nel *Supercommentario al Commento medio delle Categorie* di Aristotele, Yehudah fa alcuni riferimenti al pensiero di Platone riguardo la questione degli universali già precedentemente affrontate da Gersonide.

Questa questione resterà particolarmente cara anche a DML il quale dedica la prima parte del *Magen David* alla differenza tra nome di sostanza « shem » e attributo « toar », questa tematica rinvia necessariamente agli intelligibili e alle appercezioni dell'intelletto umano, David Messer Leon analizzerà dal punto di vista grammetricale questi due concetti e prenderà come punto di riferimento il *Sefer Ha Shem* (il *Libro del Nome*) di Abraham Ibn Ezra.

Ma analizzando alcuni dei commenti di Yehudah Messer Leon appare chiaro che la conoscenza di Platone, pur sempre mediata da Aristotele e da Averroé si concentra anche su altri aspetti che sembrano andare al di là dei dialoghi di Platone sino ad allora studiati dagli autori medievali . Già Gersonide sembra conoscere perfettamente la questione degli universali propria al pensiero di Platone, infatti nella sua più importante opera il *Sefer Milchamot ha-Shem*, ovvero il *Libro delle Guerre del Signore* nel primo capitolo fa riferimento alla questione degli universali attraverso la

conoscenza degli accidenti :

« [...] Inoltre, in questo modo si é stabilita anche la conoscenza degli accidenti, e non solo quella delle sostanze – come invece concludono coloro che affermano l'esistenza delle forme universali al di fuori della mente, i quali, giacché constatano che gli accidenti non possono sussistere di per sé, separati [dalle sostanze] ; dicono che gli universali di questi accidenti non esistono al di fuori della mente, e per questo concludono necessariamente che non vi é conoscenza degli accidenti. [...] Forse Platone, in realtà, voleva dire proprio questo. E per questo sosteneva che queste forme erano immagini di queste cose percepibili con i sensi, e le chiamava « universali » perché rappresentavano la natura comune ad una molteplicità di cose. Tuttavia, [queste affermazioni] comportano delle assurdità, perché egli non le espresse in termini chiari . »³⁵⁶

Possiamo senza alcuna esitazione confrontare questo passaggio con quello di Yehudah Messer Leon nel *Supercommentario alle Categorie* di Aristotele. Yehudah nella prima parte del testo confronta le varie posizioni concernenti l'esistenza, o meno, degli universali rispetto all'ordine dell'esistenza nella realtà dei medesimi. Ovviamente questa problematica rientra ancora a pieno titolo nelle *questio* tipiche della filosofia medievale rispetto ai due concetti di sostanza / attributo e di singolare / universale; questi concetti, come vedremo nel capitolo successivo, saranno fondamentali per le riflessioni cabalistiche contenute nel *Magen David*.

Yehudah distingue i nominalisti ovvero coloro che negano l'esistenza degli universali nella realtà, i realisti ovvero coloro che affermano l'esistenza reale degli universali e altre due scuole, quella di Platone – come lo stesso Yehudah Messer Leon afferma – e una quarta scuola in cui gli universali si troverebbero soltanto nell'intelletto in atto dunque probabilmente si riferisce alle dottrine di Guglielmo d'Occham ; per rivenire a Platone possiamo dunque leggere il passaggio di Yehudah :

La terza scuola pensa che gli universali si trovino al di fuori dell'intelletto ed esistono separatamente dai loro individui, ossia [ritiene] che esistono essenze e forse private di qualsiasi individualità, eterne e sussistenti per

³⁵⁶Gersonide, Guerre del Signore, Libro I cap. 6.

sempre. Questa era l'opinione di Platone, e a spingerlo a questa opinione – secondo quanto ha narrato il filosofo [Aristotele] nel libro I della *Metafisica* – furono due cose.

Il primo [motivo é] che egli non vedeva la possibilità di conoscere qualcosa se non facendo questa ipotesi – ossia, [riteneva] impossibile che vi fosse una scienza dei particolari, i quali si generano, si corrompono, si alterano [passando] da una cosa ad un'altra, e dunque non possono essere conosciuti specificamente, perché la conoscenza riguarda solo le cose necessarie. [Platone] dunque ipotizzò che vi fossero delle essenze universali ed eterne, di cui fosse possibile avere una vera e propria conoscenza, e ipotizzò che per ogni specie vi fosse un universale al di fuori dell'intelletto, in questi termini: per esempio, l'essenza del cavallo, l'essenza dell'uomo, e così via per le altre specie.

Il secondo motivo che lo spinse a questo é ciò che noi vediamo accadere ad alcuni animali, che vengono generati senza che vi sia congiunzione di un maschio e di una femmina [di quella specie], ma a partire da cose in putrefazione, per esempio i vermi, le mosche e le cose del genere – mentre di norma ciò che é generato viene generato a partire da ciò che é simile ad esso. Ora, non si vede perché le cose debbano andare così, a meno che noi non diciamo che questi animali sono simili per specie a quella forma astratta che ne é la causa.

Per questi motivi, Platone crede nell'esistenza di quegli universali e delle forme astratte, ritenendo che si tratti di cose eterne e sussistenti al di fuori dell'intelletto, separate dagli individui. Ma già Aristotele ha confutato completamente questa opinione nella *Metafisica*, portando prove che non serve riportare in questa sede. Se poi sia possibile che le parole di Platone vengano interpretate in un senso che si accorda con la verità, lo spiegherò nel mio commento alla *Metafisica* – se Dio mi consentirà di scriverlo. Molti dei commentatori hanno affermato, infatti, che Aristotele ha preso le parole di Platone in un senso diverso da quello che intendeva quel sapiente [...]³⁵⁷.

357 Yehudah Messer Leon, *Supercommentario al Commento medio di Averroé alle Categorie di Aristotele*, 43 r

La posizione di Yehudah Messer Leon in qualche modo segue una linea diretta con il pensiero medievale di Gersonide ma come abbiamo già sottolineato Yehudah é uno degli ultimi filosofi in ambiente ebraico italiano ad essere strettamente legato al pensiero tipico e alle tematiche affrontate da un autore medievale e soprattutto la sua forte opposizione al pensiero cabbalistico rappresenterebbe un vero e proprio baluardo per la difesa dell'aristotelismo nel Quattrocento così come l'opposizione alle dottrine di Platone. É comunque necessario sottolineare, come Novak ha notato nel suo saggio « Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno », che molti importanti autori e pensatori ebrei nel Rinascimento, per affermare la superiorità della religione ebraica sulla dottrina cristiana, avrebbero semplicemente ricorso alla figura di Platone nell'interpretazione arabo-islamica per non incorrere all'interpretazione teologico-mistica data da alcuni autori cristiani, come Ficino o Pico della Mirandola. In un certo qual modo avrebbero dunque « strumentalizzato » la figura di Platone attraverso una rilettura tipicamente aristotelico-averroista non considerando in alcun modo la l'interpretazione proposta da altri autori contemporanei notamente Pico della Mirandola e Ficino che avrebbe visto in Platone uno dei più grandi esponenti di un sincretismo religioso che può essere considerato come *trade union* tra due culture quella ebraica e quella cristiana.

La tradizione di Platone e Geremia.

Nel *Magen David*³⁵⁸ David Messer Leon ci permette in qualche modo di ricostruire la figura di Platone all'interno di un contesto particolarmente interessante. Purtroppo le pagine precedenti sono frammentarie dunque non é possibile ricostruire interamente il pensiero di David ma possiamo supporre che DML abbia inserito il filosofo greco all'interno di una tradizione che vede Platone come un profondo conoscitore delle dottrine mistiche di matrice cabalistica. Possiamo anche sottolineare come David concepisce il fondatore dell'Accademia, dalle sue parole si denota un profono sincretismo tra le varie tradizioni che sin dall'ellenismo caratterizzano la figura

358Magen David f. 5 v.

"mitica" di Platone:

א"כ מכל נראה שאפלטון היה בזמן ירמיה הנביא וא"כ כיון שחוא מספד שלמד מאיש שנקרא ירמיה יש לנו לדון מהסברא שזה היה ירמיה הנביא כמו שאמרנו. והנה מצאתי בשם ב"ר החוקר העמוק שכמו ששבח חכמי ישראל בסוף ספר הפלת ההפלה והביא ראיה מספרי שלמה . כן שבחם במקום אחר בשם אפלטון ואמר כי אפלטון נכנס לאחד מבני ישראל המתעסקים בחכמת האלהות. ואמר אפלטון: הנה לא ראיתי בובתחילה דבר גדול וכשנכנס' עמו בענין האלהות וראיתי התאחרותו בשכלים הנפרדים ראיתי דבר הבהיל אותי והיתה תכליתי הקעוויית שאבין מקצת מה שהיה מדבר וידעתי כי זה היה לו מפני היותו למעלה ממדרגת בני האדם והיותו מכלל הנביאים ע"כ דביוה אלהיים . הנה נראה מזה שכוון שתארו כנביא היה אפלטון בזמן הנביא הנזכר ותראה . א"כ מעלת האישה הזוה ולא לחנם נקרא אלהי כי מי שיעיין בספריו יראה בהם סודות גדולות ועצומים אלהיים וכל דעחתהם דעת אנשי הקבלה האמיתית

Dunque da questa discussione sembra che Platone abbia vissuto allo stesso tempo del profeta Geremia perché si dice che Platone abbia iniziato a studiare da un uomo chiamato Geremia e possiamo dedurre che questo sia Geremia il Profeta come abbiamo detto. E ho trovato che Averroé, l'insigne filosofo, alla fine della sua opera *l'Incoerenza dell'Incoerenza* mentre lodava i sette saggi di Israele riferendosi ai libri di Salomone nello stesso modo si riferiva a Platone. E disse [Averroé] che Platone raggiunse i saggi di Israele con i quali studiò teologia (letteralmente scienza teologica *hochma ha-elohut*). Platone allora disse: « All'inizio non vedevo nulla di grande ma quando ho iniziato a studiare l'essenza di Dio (*elohut*), ho assistito alla congiunzione degli Intelletti Separati (*sékalim ha-nifradim*); ho visto qualcosa che mi ha terrorizzato e il mio ultimo scopo era quello di comprendere cosa questi saggi volessero dire. E io sapevo che egli aveva raggiunto una posizione

più alta rispetto agli altri esseri umani perché era in mezzo ai profeti e le sue parole erano divine ». Sembra chiaro che Platone si riferisca ad un saggio tra gli Ebrei come un profeta e con cui aveva vissuto nello stesso tempo. Tu puoi comprendere la virtù di quest'uomo che era chiamato divino non in vano, perché chiunque studi i suoi libri troverà in questi i profondi e magnifici misteri divini e tutti i suoi insegnamenti sono gli stessi insegnamenti degli uomini della vera Qabbalah.

Vorrei a questo punto analizzare questo passaggio del *Magen David* proprio perché David Messer Leon inserisce e soprattutto amalgama le numerose informazioni su Platone partiamo dal primo passaggio :

Dunque sembra da questa discussione che Platone abbia vissuto allo stesso tempo del profeta Geremia, perché si dice che Platone abbia iniziato a studiare da un uomo chiamato Geremia e possiamo dedurre che questo sia Geremia il Profeta come abbiamo detto.

La tradizione secondo cui Geremia e Platone sarebbe stati contemporanei viene già smentita nell'antichità ma un passo di Agostino, confermerebbe che Platone abbia avuto come maestro Geremia il profeta. Possiamo dunque mettere a confronto i due testi, nel secondo libro del *De Doctrina Christiana* troviamo questa informazione in un paragrafo che ha come sottotitolo *Historia validum adiumentum ad difficultates solvendas* ovvero *Con la conoscenza della storia si risolvono molte difficoltà:*

Nei riguardi della storia, omettendo i Greci, ricorderò il nostro Ambrogio e come egli risolse quella grande questione che, in atteggiamento di critici spietati, ponevano i lettori e gli ammiratori di Platone. Costoro osavano dire che tutte le massime di nostro Signore Gesù Cristo, che essi si sentivano costretti ad ammirare ed elogiare, egli le avesse apprese dai libri di Platone, poiché è innegabile che Platone è esistito molto tempo prima della venuta del Signore. Il soprannominato vescovo, considerando la storia profana scoprì che Platone si recò in Egitto al tempo di Geremia. Essendo questo Profeta anche egli in Egitto, è più probabile - dimostra

Ambrogio - che Platone attraverso Geremia abbia attinto alla nostra letteratura, per poter insegnare e scrivere le cose che in lui si elogiano. In realtà prima della letteratura del popolo ebraico, in cui si segnala il culto per l'unico Dio - di quel popolo, dico, dal quale secondo la carne è venuto il nostro Signore-, non visse nemmeno Pitagora, dai successori del quale - dicono costoro - Platone apprese la teologia.³⁵⁹

Agostino sembra citare un passo di Sant'Ambrogio in cui il teologo cristiano affermerebbe che Platone trovandosi in Egitto abbia avuto come maestro Geremia ed è attraverso il profeta di Israele che Platone abbia appreso gli insegnamenti della teologia.

Questa notizia non trova alcuna conferma in Ambrogio. Infatti Ambrogio si attiene semplicemente alla tradizione che abbiamo ricordato precedentemente ovvero quella in cui Platone ipoteticamente fosse vissuto in Egitto e avesse appreso i segreti della Sapienza. Ambrogio in due passi ricorda questa tradizione; un primo passaggio si trova in un'opera andata quasi completamente perduta ma di cui possediamo alcuni frammenti, il *De Noe et Arca* in cui si conferma semplicemente il soggiorno di Platone in Egitto: « Nam cum istud in Moysi scriptis sive ipse Socrates, sive Plato qui in Aegypto fuit [...] »³⁶⁰ ovvero "Dagli scritti di Mosé o lo stesso Socrate o Platone che risiedette in Egitto ecc." .

Un altro passaggio di Ambrogio nel *Commento al Salmo di David 118* confermerebbe quanto lo stesso autore avrebbe detto nell'altra sua opera ovvero ancora una volta la figura di Platone è strettamente collegata a quella del Mosé Egiziano :

Discite unde Plato haec sumpserit. Eruditionis gratia in Aegyptum profectus, ut Moysis gesta, Legis oracula, prophetarum dicta cognosceret,

359 Cfr. Agostino *De doctrina Christiana* II, 28; 43: « De utilitate autem historiae, ut omittam Graecos, quantam noster Ambrosius quaestionem solvit, calumniantibus Platonis lectoribus et dilectoribus, qui dicere ausi sunt omnes Domini nostri Iesu Christi sententias, quas mirari et praedicare coguntur, de Platonis libris eum didicisse, quoniam longe ante humanum adventum Domini Platonem fuisse negari non potest. Nonne memoratus episcopus, considerata historia Gentium, cum reperisset Platonem Hieremiae temporibus profectum fuisse in Aegyptum, ubi Propheta ille tunc erat, probabilius esse ostendit quod Plato potius nostris Litteris per Hieremiam fuerit imbutus, ut illa posset docere vel scribere quae iure laudantur? Ante Litteras enim gentis Hebraeorum, in qua unius Dei cultus eminuit, ex qua secundum carnem venit Dominus noster ne ipse quidem Pythagoras fuit, a cuius posteris Platonem theologiam didicisse isti asserunt. Ita consideratis temporibus fit multo credibilius istos potius de Litteris nostris habuisse quaecumque bona et vera dixerunt, quam de Platonis Dominum Iesum Christum, quod dementissimum est credere.».

360Cfr. Ambrogio *De Noe et Arca* 8, 24.

audivit consolationem populi, qui supra peccati modum videbatur fuisse punitus: et hunc locum quadam adopertum dote verborum in Dialogum transtulit, quem scripsit de Virtute.³⁶¹

Il *De Virtute* é con molta probabilità una versione riassuntiva del dialogo di Platone *Menone* ; ma nella tradizione tardo antica compare un'opera sotto il nome di uno Pseudo-Platone: un dialogo chiamato, appunto, *De Virtute*³⁶² si diffonde in ambiente ellenistico, ad ogni modo in questo dialogo ci sono riferimenti alla sapienza in relazione alla divinità³⁶³ ed é probabilmente per questo motivo che Ambrogio cita il testo in questo passaggio al commento al Salmo di David.

Ma tornanando alla tradizione ambrogiana riportata da Agostino abbiamo in realtà una smentita della precedente affermazione inserita nel *De doctrina* : nel *De civitate Dei* é lo stesso filosofo a correggere la testimonianza precedente sostenendo che Platone abbia vissuto in Egitto cento anni dopo Geremia ritenendo assurdo che il fondatore dell'Accademia abbia avuto una diretta conoscenza delle Scritture ebraiche attraverso gli insegnamenti diretti di un profeta:

Alcuni individui, uniti a noi nella grazia di Cristo, si meravigliano, quando apprendono o leggono Platone, che egli abbia sostenuto una tale dottrina su Dio, perché riconoscono che è molto simile alla verità della nostra religione. Pertanto qualcuno ha supposto che quando si recò in Egitto sia stato discepolo del profeta Geremia o che durante quel soggiorno abbia letto le profetiche Scritture. Ho esposto la loro opinione in alcuni miei libri. Ma il computo esatto del tempo che è contenuto nella cronologia indica che Platone nacque circa cento anni dopo il periodo in cui Geremia scrisse la propria profezia. Ora Platone visse ottantuno anni. E dall'anno

361Cfr. Ambrogio *In Psalmum David CXVIII expositio* 18, 4.: « Si attribuisce a Platone questo che stiamo per dire. Per motivi di apprendimento si recò in Egitto, seguendo le gesta di Mosé, conobbe le Leggi degli oracoli e i detti dei profeti, ascoltò le lamentaione dei popoli, che sembrava fossero stati punti come se avessero commesso un peccato: ed in questo luogo tradusse i Dialoghi dei misteri, che riportò nel de Virtute».

362 Il *De Virtute* é un brevissimo dialogo che ha come tematica principale il concetto di buone e di bene, proprio per questo può essere comparato al *Menone*.

363Il dialogo si aprirebbe con la seguente questione di Socrate: «Virtus tradine doctrina potest, an ea potius est, quae non possit acquiri: sed viri natura, vel alio quodam modo boni sunt? » e si conclude con la questa affermazione: «Quando igitur Deus alicui reipublicae maxime vult prodesse, viros ei bonos ingenerat: quando vero obesse, eosdem, si qui sunt, ex ea tollit. Sic videtur virtus neque disciplina, neque natura comparari: sed his divina forte, qui illa praediti sunt, inesse. »

della sua morte fino al tempo in cui Tolomeo re di Egitto fece venire dalla Giudea le Scritture profetiche del popolo ebraico e le fece tradurre, per tenerle con sé, dai Settanta ebrei che conoscevano anche la lingua greca, passano circa sessanta anni. Perciò durante quel suo viaggio Platone non poté conoscere Geremia perché morto da tanto tempo e non poté leggere le Scritture perché non erano ancora state tradotte nella lingua greca che egli conosceva. Si eccettua il caso, giacché era molto assiduo al lavoro, che mediante un interprete venne a conoscenza delle Scritture ebraiche come era venuto a conoscenza di quelle egiziane.³⁶⁴

La questione comunque rimane aperta sebbene Agostino abbia affermato l'impossibilità della contemporaneità dei due se consideriamo che il *De Doctrina Christiana* viene scritto da Agostino tra il 397 e il 426 mentre sicuramente il *De Civitate Dei* viene concluso nel 413.

Abbiamo individuato l'unica fonte storiografica in cui si indica apertamente che Geremia fosse stato il maestro di Platone in Egitto ed è plausibilmente questa testimonianza che David Messer Leon considera come vera nel *Magen David* ma resta aperta un'altra questione fondamentale ovvero come David sia venuto a conoscenza di questa tradizione? David spiegherebbe nel passo successivo di aver letto questa informazione sul rapporto Platone / Geremia nell'*Incoerenza dell'Incoerenza* di Averroé in ebraico ספר הפלת ההפלהת , *Sefer Happalat ha-Happalat*, in arabo *Tahafut al-Tahafut* .

In ultima analisi, ripercorrendo la storia del pensiero cabalistico, un'altra fonte, questa volta ebraica, riporterebbe l'infondatezza della leggenda che avrebbe visto Geremia

³⁶⁴Cfr. Agostino *De Civitate Dei* VIII, 11 : « Mirantur autem quidam nobis in Christi gratia sociati, cum audiunt vel legunt Platonem de Deo ista sensisse, quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscunt. Unde nonnulli putaverunt eum, quando perrexit in Aegyptum, Hieremiam audisse prophetam vel Scripturas propheticas in eadem peregrinatione legisse; quorum quidem opinionem in quibusdam libris meis posui. Sed diligenter supputata temporum ratio, quae chronica historia continetur, Platonem indicat a tempore, quo prophetavit Hieremias, centum ferme annos postea natum fuisse; qui cum octoginta et unum vixisset, ab anno mortis eius usque ad id tempus, quo Ptolomaeus rex Aegypti Scripturas propheticas gentis Hebraeorum de Iudaea poposcit et per septuaginta viros Hebraeos, qui etiam Graecam linguam noverant, interpretandas habendasque curavit, anni reperiuntur ferme sexaginta. Quapropter in illa peregrinatione sua Plato nec Hieremiam videre potuit tanto ante defunctum, nec easdem Scripturas legere, quae nondum fuerant in Graecam linguam translatae, qua ille pollebat; nisi forte, quia fuit acerrimi studii, sicut Aegyptias, ita et istas per interpretem didicit, non ut scribendo transferret (quod Ptolomaeus pro ingenti beneficio, qui regia potestate etiam timeri poterat, meruisse perhibetur), sed ut colloquendo quid continerent, quantum capere posset, addisceret.»

come maestro di Platone. In effetti questa informazione sarebbe stata riportata da Yitzhak di Acco o di Acri³⁶⁵ nella sua opera אוצר חיים, *Otzar Chaim*³⁶⁶ (*Il Tesoro della Vita*), il quale avrebbe riportato un'opinione di Nahmanide riferitagli da David ha-Kohen secondo cui « Platone avrebbe usato la sua argomentazione contro il profeta Geremia »³⁶⁷.

Moshe Idel riporta per intero questo passaggio di Yitzhak di Acri³⁶⁸

A fallacious proof... as the proof adduced by Plato, in order to demonstrate his opposition to tradition [Kabbalah] of the prophet Jeremiah, blessed be his memory, which was a complete lie; this was acknowledged by Plato [himself] as he revealed in a dream to his disciple, after his death, as I have written in the book *Divrei ha-Yamim* [*Cronache*] and in the book *Hayyim de-Orayyata*.³⁶⁹

In realtà le opere che Yitzhak, e che avrebbero dovuto contenere il commento “all'apparizione di Platone in sogno” sono andate entrambe perdute, dunque non possiamo effettivamente ricostruire con certezza la “leggenda” raccontata dal cabbalista spagnolo.

In realtà è possibile evincere da questo estratto che, ancora una volta, la tradizione mistica di Platone si fonde perfettamente con una leggenda “misterica” ovvero l'apparizione *post mortem* in sogno e la conseguente “rivelazione” ai suoi discepoli. Ad ogni modo possiamo dedurre, da questa citazione riportata da Yitzhak di Acri, che la leggenda che vedeva Geremia maestro di Platone era ancora diffusa nella Spagna del XIII secolo in ambiente cabalistico, ed è proprio uno dei più importanti maestri come RAMBAN ad affermare l'infondatezza di questa versione.

365Yitzhak ben Shmuel d'min Akko, יצחק בן שמואל דמן עכו, conosciuto anche come Yitzhak di Acri, è stato un cabalista spagnolo del XIII secolo, sicuramente l'allievo preferito dal suo maestro Nahmanide..

366Ms. Moscow-Guezenburg 775 fol. 22a.

367Cfr. Moshe Idel e Mauro Perani, *Nahmanide esegeta e cabbalista Studi e Testi*, La Giuntina, Firenze, 1998, pag. 173: « In una tradizione attribuita a Nahmanide e trasmessa da David ha-Kohen a Isacco di Acri, si afferma che Platone avrebbe confessato, *post mortem*, che egli aveva basato la propria argomentazione contro il profeta Geremia, che si presumeva avesse incontrato in Egitto, su presupposti erronei. ».

368Cfr. Moshe Idel, *Metamorphoses of a platonic theme in jewish mysticism*, in *Jewish Studies at the Central European University* Vol. 3, 2002-2003, pp. 67-86.

369Cfr. Moshe Idel, *Metamorphoses* ..., op. cit., pag. 78.

Ma anche Abravanel nel *Commento al libro di Geremia* ha sottolineato uno stretto legame tra Platone e Geremia

Dopo la distruzione [del Tempio, Geremia] partì per l'Egitto, dove abitò per molti anni, senza più profetizzare, fino al giorno della sua morte e, come affermano, il Rabbi e i saggi greci, Platone aveva parlato con lui in Egitto

Secondo Passaggio :

E ho trovato che Averroé, il profondo filosofo, alla fine della sua opera *Incoerenza dell'Incoerenza* mentre lodava i saggi di Israele riferendosi ai libri di Salomone nello stesso modo si riferiva a Platone. E disse [Averroé] che Platone raggiunse i sette saggi di Israele con i quali studiò teologia (letteralmente scienza teologica *hokma ha-elohut*).

L'affermazione di David Messer Leon risulta alquanto contraddittoria proprio perché nell'*Incoerenza dell'Incoerenza* Averroé non cita in nessuna delle sue sezioni *שבע* *הכמי ישראל* "i saggi di Israele" né tanto meno Platone. Al contrario nell'introduzione di al-Gazali all'*Incoerenza dei Filosofi* (in arabo *Tahāfut al-Falāsifa*) si trova un riferimento a Platone non presente però nel trattato di Averroé in risposta al suo predecessore.

Leggiamo dunque la prima prefazione all'opera *L'Incoerenza dei Filosofi*³⁷⁰:

[...] Allora limiteremo le nostre attenzioni all'inconsistenza riconducibile al primo filosofo chiamato il Filosofo, o il Primo Maestro, perché ha sistematizzato le loro scienze, e le ha riformulate, eliminando tutte le ridondanze delle opinioni degli altri filosofi e conservando solo quelle cui rinviavano ai principi e alle tendenze originali del pensiero filosofico. Questo è Aristotele che ha rifiutato le dottrine dei suoi predecessori –

³⁷⁰Al-Gazali , *L'Incoerenza dei Filosofi* [english version] Lahore, 1958, 1963 English translation by Sahib Ahmad Kamali; Introduction, Preface One, pag. 4.

comprese quelle del suo proprio maestro quello che i filosofi chiamano il divino Platone. Avendo refutato Platone, Aristotele si scusa dicendo: « Platone ci è caro. Ma anche la verità ci è cara. Allora la verità ci è più cara che Platone. ».

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente – riferendomi al *Plato Arabus* – gli epiteti che vengono maggiormente utilizzati dai filosofi del mondo islamico rispetto alle *auctoritas* del pensiero antico sono : il Primo Maestro e il divino.

Potremmo dunque supporre che effettivamente l'epiteto di Platone in DML sia dunque espressamente legato alla tradizione araba e non a quella neoplatonica/esoterica. Il riferimento a Averroé farebbe dunque supporre, ancora una volta, che il pensiero di David Messer Leon sia ancora intriso dall'educazione medievale che metteva Aristotele al centro delle speculazioni e delle dottrine filosofiche nel pensiero ebraico seguendo strettamente la linea paterna di Yehudah. Procedendo con questa tesi dovremmo dunque sostenere che David, rispetto ai suoi contemporanei come Alemanno o Abravanel, non aveva assolutamente una conoscenza diretta con le nuove traduzioni di Platone che circolavano nell'ambiente culturale e letterario italiano alla fine del Quattrocento.

In effetti, confrontando anche altri autori contemporanei a David, scopriamo che l'epiteto divino può essere esteso a tutti gli “uomini di virtù”. Maimonide nel suo commento alla Mishnah³⁷¹ afferma che

I filosofi dicono che è raro e difficile trovare un individuo come questo [che combini tutte le virtù intellettuale e quelle morali], ma questo non è impossibile. Se questo esiste , noi lo chiamiamo divino, e così è chiamato nella nostra lingua “*ish ha-elohim*”.

Questa definizione potrebbe dunque essere messa a confronto con il *Commento alla Fisica* di Averroé tradotto nel Quattrocento in ambiente ottomano/bizantino, da Michael ben Elijah Cohen il quale sottolineerebbe che addirittura Aristotele, secondo l'interpretazione del filosofo arabo, fosse chiamato divino³⁷²

Nell'originale versione di Averroé : “cum in uno homine reperitur, dignus est esse

371Maimonide, *Mishnah Avot* , 5, 13.

372Cfr. Michael ben Elijah Cohen Ms. Vatican 344. ff. 19b-20a.

divinus magis quam humanus” :

[...] Chi segue il sentiero di Aristotele intraprende la strada degli insegnamenti del pensiero di Aristotele. [...] Infatti egli non a torto è chiamato il divino³⁷³.

Seguendo dunque la posizione – o forse la giustificazione- di Michael ben Elijah Cohen è plausibile che la visione di alcuni pensatori tardo-medievali è permeata dalla definizione che abbiamo trovato in Maimonide che concerne l'*ish ha-elohim* .

Ma, considerando il contesto culturale di David Messer Leon e il momento della stesura del *Magen David* tra l'Italia e l'Impero Ottomano, questa chiave di lettura risulterebbe chiaramente forzata rispetto al pensiero originale espresso dall'autore in questo breve passaggio. Dunque ritornando alle parole di David e al manoscritto la fonte della notizia per cui Platone avrebbe studiato con i saggi di Israele sarebbe inscritta nell'opera di Averroé l'*Incoerenza dell'Incoerenza*.

Avendo escluso però che questa informazione si trovi in quest'opera e in quella originale di al-Gazali – o almeno nelle versioni in arabo a noi giunte- è necessario considerare le traduzioni che circolavano in ambiente ebraico nel Medioevo e nel Rinascimento delle opere di Averroé.

In tutta la tradizione ebraica rinascimentale la figura di Platone è sicuramente collegata a quella dei cabalisti e spesso alcuni autori sottolineano il fatto che il filosofo greco avesse potuto studiare con i “saggi di Israele” visto che le dottrine del fondatore dell'Accademia sembrano avere delle assonanze con gli insegnamenti della Qabbalah, ma in nessun caso si riporta Averroé come fonte di questa tradizione. Un altro autore contemporaneo a David Messer Leon, ovvero Alemanno, nel suo commento al *Cantico dei Cantici* sembra riferirsi ad una tradizione simile quando si riferisce alle due correnti filosofiche rappresentate da Platone e Aristotele :

la prima parte dei più antichi, dalla venerabile antichità sino alla sparizione della profezia. Loro e i loro figli e i discepoli bevvero assetati dalla loro parole [dei profeti] sino ad arrivare a Platone che visse nella stessa epoca [dei profeti]. La seconda parte comincia quando la profezia cessa

³⁷³Cfr. Y. Tzvi Longermann, *Science in the Jewish Communities of Byzantine Cultural Orbit: New Perspectives*, in *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, 2011; pp. 451-452.

definitivamente e giunsero i giorni del peccato, dal tempo di Aristotele sino ai nostri giorni.³⁷⁴

Ancora una volta la conferma che Platone sia vissuto nello stesso periodo dei profeti e dei saggi di Israele sembra essere evidente per Alemanno, ma il pensatore rinascimentale omette la fonte principale di questa informazione.

Ancora un altro autore sembra riferirsi alla stessa tradizione che David Messer Leon sembra conoscere si tratti di Yosef Solomon Qandia Delmedigo, un rabbino, matematico, fisico e musicista vissuto a Padova e Venezia agli inizi del 1600. Nella sua opera il *Matzref ha-Hokmah* leggiamo che secondo la tradizione le dottrine di Platone sarebbe del tutto simili a quelle dei Saggi di Israele:

I filosofi antichi parlavano molto più virtuosamente che Aristotele, questo per chi li comprende correttamente, non come Aristotele che li ha interpretati [...]. Questo appare chiaro a chiunque legga quello che è stato scritto dalla saggezza di Democrito e dai suoi fondatori, in particolar modo da Platone, il maestro di Aristotele. Le opinioni di Platone sono simili a quelle dei Saggi di Israele e in qualche momento sembra che egli abbia parlato come fosse un Cabalista. Nessun colpa può essere trovata nelle sue parole, e perché noi non potremmo mai accettare, visto che ci appartengono, e fanno parte dell'eredità che i nostri padri hanno lasciato ai Greci? Fino a questo momento molti dei nostri grandi saggi hanno accettato le idee di Platone e c'è anche un gran numero di studenti che ha continuato le sue orme.³⁷⁵

Dunque la tradizione che vede Platone in Egitto, come appare chiaro, è sicuramente fondamentale per tutti gli autori del Rinascimento e della “prima modernità” ma come sembra ormai chiaro nessun autore e pensatore ebreo sembra richiamarsi alla tradizione Cristiana e mistica a cui si rifanno autori come Marsilio Ficino o Giovanni Pico della Mirandola. Alemanno e Yosef del Medigo nelle loro opere sembrano semplicemente accennare a questa “leggenda”. David Messer Leon al contrario sembra

³⁷⁴Alemanno, Commento al Cantico dei Cantici, cfr. Moshé Idel in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, a cura di V. Rees, Michael J. B. Allen, Valery Rees, Brill, Leiden; Boston; Köln, 2001; pag. 140.

³⁷⁵*Ibidem*.

attribuire ad un filosofo arabo la fonte di questa sua informazione.

La difficoltà in quest'analisi è quella di comprendere se effettivamente possa esistere un manoscritto in cui Averroé avesse potuto parlare di un legame tra Platone e i Saggi di Israele o se David Messer Leon abbia in un certo qual modo “modificato” la fonte di matrice ovviamente “cristiana” per rimanere fedele a quel pensiero filosofico/medievale che caratterizza la sua formazione prendendo le distanze in un certo senso dagli autori suoi contemporanei. Yochanan Alemanno riferendosi a Platone in relazione alle dottrine cabalistiche non accenna minimamente all'*Incoerenza dell'Incoerenza*, e ipotizzando che sia Alemanno che David Messer Leon fossero a conoscenza delle medesime fonti per quanto riguarda lo studio della Qabbalah – soprattutto considerando che entrambi si trovavano presso la famiglia dei Da Pisa e che Yochanan Alemanno ha sicuramente studiato presso la *yeshiva* di Yehudah Messer Leon – è di certo inspiegabile il motivo per cui soltanto David Messer Leon parli esclusivamente del testo di Averroé.

Abbiamo però la certezza che Alemanno, così come Abravanel, prendano in considerazione un altro testo che avvalora il rapporto di discepolo / maestro tra Platone e Geremia, in effetti nell'introduzione alla traduzione del *Fedone* di Leonardo Bruni è lo stesso autore che afferma che Platone avrebbe studiato in Egitto insieme al profeta³⁷⁶. Dunque sembra inevitabile constatare che la tradizione secondo la quale Platone abbia studiato assieme a Geremia sia ancora di matrice cristiana.

Leggendo questo capoverso ci troviamo di fronte ad una interpretazione di Platone che si trova indiscutibilmente legata ad una rappresentazione mistico-religiosa ma il linguaggio utilizzato si accosterebbe, in un certo qual modo, ad un vocabolario che potrebbe fare riferimento agli scritti aristotelici piuttosto che a quelli di Platone.

La prima informazione che David Messer Leon ci fornisce deducendola, ancora una volta, dall'*Incoerenza dell'Incoerenza* è quella che Platone abbia studiato assieme ai “Saggi di Israele” dunque presumibilmente in Egitto. Nella tradizione cristiana delle origini - che come abbiamo visto poco prima dovrebbe essere sicuramente prossima all'approccio che DML ha riguardo questo soggetto – questa “leggenda” sembrerebbe essere completamente assente fatta eccezione per Clemente Alessandrino, il quale nel suo *Protrettico*³⁷⁷, fa riferimento all'iniziazione dello studio della teologia del filosofo

376Cfr. Moshé Idel, *La Qabbalah in Italia*, op. cit. , pag. 208.

377Cfr. Clemente Alessandrino, *Protrettico ai Greci* (*Προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας* / *Protreptikós pròs Hèllènas*). Quest'opera, come lo stesso titolo indica, è un'esortazione rivolta agli ellenici pagani a convertirsi alla religione Cristiana e al *Logos* rivelato. Nei capitoli centrali, precisamente il quinto e il sesto, Clemente Alessandrino porrà l'accento sulle opinioni dei filosofi rispetto a Dio e alla

greco con i sapienti di religione ebraica non citando però l'Egitto come per la tradizione che vedrebbe Platone e il profeta Geremia contemporanei. Dunque ancora una volta possiamo trovare un riscontro tra i primi Padre della Chiesa e il David, proprio perché come in Clemente Alessandrino l'ubicazione geografica viene omessa. Clemente Alessandrino scrive dunque:

Da dove viene, o Platone, la verità che ci ha rivelato? Da dove viene l'abbondante e copioso *logos* che profetizza l'annuncio divino? Egli dice dall'abilità delle genti barbare, io so chi sono i tuoi maestri anche se li hai tenuti nascosti. Hai imparato la geometria dagli Egiziani, l'astronomia dai Babilonesi, hai preso la medicina dai Traci, e anche gli Assiri ti hanno insegnato molte cose, ma per le Leggi e tutto quello che riguarda la grande verità e gli insegnamenti riguardo a Dio devi essere riconoscente agli Ebrei.³⁷⁸

Ma questa informazione viene già smentita da Lattanzio nelle sue *Divinae Institutiones* escludendo qualsiasi legame tra Platone e gli il popolo ebraico³⁷⁹ pur essendo rimasto in Egitto e avendo appreso alcune sue dottrine da questo popolo.

Lo studioso Fishbane nel suo libro *The Midrashic Imagination*³⁸⁰ ipotizza che la tradizione che vedrebbe Platone allievo di Geremia in Egitto, in realtà fosse contenuta in un testo apocrifo scritto in arabo, non specificandone però né il periodo della stesura della testimonianza né il titolo del commento in questione.

The apocryphal traditions that Plato had studied with Jewish teachers, even

Rivelazione; è in questo contesto che si situa il riferimento a Platone.

378Cfr. Clemente Alessandrino, *Protrettico* 6, 70. « Πόθεν, ὦ Πλάτων, ἀλήθειαν αἰνίττη; Πόθεν ἢ τῶν λόγων ἄφθονος χορηγία τὴν θεοσέβειαν μαντεύεται; Σοφώτερα, φησίν, τούτων βαρβάρων τὰ γένη. Οἶδά σου τοὺς διδασκάλους, κἂν ἀποκρύπτειν ἐθέλης· γεωμετρίαν παρ' Αἰγυπτίων μανθάνεις, ἀστρονομίαν παρὰ Βαβυλωνίων, ἐπιθεὶς δὲ τὰς ὑγιεῖς παρὰ Θρακῶν λαμβάνεις, πολλὰ σε καὶ Ἀσσύριοι πεπαιδευκάσι, νόμους δὲ τοὺς ὅσοι ἀληθεῖς καὶ δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν ὠφέλησαι τῶν Ἑβραίων.»

379Cfr. Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio, *Divinae Institutiones* 4, 2-4. « Unde equidem soleo mirari, quod cum Pythagoras et postea Plato, amore indagandae veritatis accensi, ad Aegyptios, et Magos, et Persas usque penetrassent, ut earum gentium ritus et sacra cognoscerent (suspiciabantur enim, sapientiam in religione versari) ad Judaeos tamen non accesserint, penes quos tunc solos erat, et quo facilius ire potuissent. [Mi sono sempre sorpreso che prima Pitagora e dopo Platone, che per amore della verità, sono andati sino in Egitto, nella terra dei Magi e in Persia affinché apprendessero i riti e le dottrine sacre di quelle genti, ma non siano andati in Giudea, che era non solo più vicina a loro ma dove avrebbero potuto trovare la vera saggezza.] »

380Arthur Lesley *Proverbs, Figures and Riddles* in M. Fishbane, *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*. Albany: State University of New York Press, New York, 1993, pp.

with the prophet Jeremiah in Egypt, and equally apocryphal Arabic testimonies that Plato confessed himself unable to comprehend the depths of Jewish religious teaching, made Plato initially attractive to include within a Jewish synthesis.³⁸¹

Attraverso questa ulteriore testimonianza è dunque possibile escludere che la fonte sia quella dell'*Averroé arabo*. In realtà anche prendendo in considerazione le versioni ebraiche dell'*Incoerenza dell'Incoerenza* sarebbe difficile stabilire esattamente se nelle versioni che David Messer Leon avrebbe consultato ci sarebbero state dei riferimenti a Platone. La versione più diffusa sino alla fine del 1400 è quella redatta da un traduttore provenzale Kalonimus ben David ben Todros (o Todrosi) ultimata attorno al 1328, secondo gli studi di Mauro Zonta³⁸², Kalonimus sarebbe stato vicino alla posizione Averroista quasi in contrapposizione con la posizione di Maimonide estremizzando ancora di più l'interpretazione aristotelica rispetto alle concezioni della Fisica e della Metafisica, ed è proprio per questo motivo che nella prefazione alla sua traduzione Kalonimus si sarebbe scusato di aver preso le difese di un "eretico" come Averroé giustificandosi però rispetto agli attacchi di al-Ghazali contro la filosofia.

Prima del 1340 un'altra traduzione in ebraico circola sempre in Provenza, questa volta la versione sembrerebbe anonima ma con un commento di Moses Narbonni.³⁸³

In realtà, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, la tradizione è concorde nell'affermare che Platone abbia sicuramente vissuto in Egitto e che è proprio in quella nazione ad aver appreso la scienza "sacra". Fondamentalmente sono gli autori medio-platonici o neoplatonici a sottolineare un legame diretto tra Platone e lo studio della dottrina teologica in Egitto, ma in realtà il rapporto tra Filosofia e Rivelazione, nel periodo tardo antico, diventa quasi un *topos* letterario se prendiamo in considerazione delle leggende similari che vedrebbero non solo il fondatore dell'Accademia, ma anche Pitagora e Aristotele, come "studiosi" della scienza divina presso i popoli delle altre nazioni³⁸⁴.

Indubbiamente per ricostruire la leggenda che vedrebbe Platone in Egitto si devono

381Cfr. *ibidem*, op. cit. pag. 217.

382Cfr. M. Zonta, *La filosofia antica nel medioevo ebraico : le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Paideia, Brescia, 2002.

383*Ibidem*.

384Cfr. Clearchus di Soli, *Peri Hyponon* in Giuseppe Flavio, *Contra Apionem*, 1,22: « Per Clearchus, che fu uno degli allievi di Aristotele, e uno dei più brillanti Peripatetici, nel suo libro sul "sonno", egli dice che "Aristotele suo maestro studio con un ebreo", e sarebbe stato proprio Aristotele a riferirlo. »

prendere in considerazione gli stessi testi di Agostino, Ambrogio o Clemente Alessandrino in cui questi filosofi considerano Platone come allievo di Geremia ed è dunque in Egitto che il pensatore greco può essere venuto in contatto con le altre nazioni dunque è soltanto attraverso i contatti con “barbari” e “stranieri” che Platone ha attinto la propria sapienza, così come dal popolo ebraico la scienza teologica³⁸⁵. In realtà la tradizione che avrebbe visto Platone in Egitto studiare la più antica sapienza si diffonde già nel periodo ellenistico, Valerio Massimo afferma infatti:

Platone ebbe in sorte Atene come patria, Socrate come precettore, sia il luogo sia un uomo fecondissimo di dottrina; senza dubbio sembra che sia stato fornito di una gran quantità divina d'ingegno. Veniva ritenuto dai suoi discepoli il più sapiente di tutti i mortali, a tal punto anche che, se Giove in persona fosse sceso dal cielo, neppure sembrerebbe che avrebbe adoperato un'eloquenza più raffinata. Si tramanda che quel famoso facondo e divino Platone abbia viaggiato per l'Egitto e dai sacerdoti di quel popolo abbia appreso i complessi numeri della matematica e lo studio dell'osservazione delle costellazioni (l'astrologia). Non temette di abbandonare per alcuni anni la patria, i discepoli, i quali si dirigevano da tutta la Grecia ad Atene cercando a gara il precettore Platone, ma è partito verso paesi sconosciuti. Si tramanda che impavido per l'amore della conoscenza, abbia visitato le inesplicabili rive del fiume Nilo e le immense campagne, distesa barbarie e gli ambiti tortuosi delle fosse.³⁸⁶

Ovviamente è proprio da queste fonti, ovvero Platone in Egitto che nel Rinascimento italiano si risconterà un rapporto imprescindibile tra dottrine platoniche e quelle misteriche nel Vicino Oriente, in ogni caso questa tradizione non sembra aver interessato i pensatori ebrei del Rinascimento.

385Cfr. A.S. Riginos, *Platonica: the anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Columbia Studies in the Classical Tradition, Vol. 3, Brill, Leiden, 1976. Note pp. 64-65.

386Valerio Massimo, *Perducere*, : « Platon sortitus est patriam Athenas, praeceptorem Socratem, et locum et hominem doctrinae fertilissimum; profecto videtur instructus esse divina abundantia ingenii. A discipulis suis omnium mortalium sapientissimus esse habebatur, eo quidem usque ut, si ipse Iuppiter caelo descendisset, non videretur usurus esse elegantiore facundia. Ille facundus et divinus Plato traditur Aegyptum peragravisse et a sacerdotibus eius gentis geometriae multiplices numeros et caelestium observationum rationem percepisse. Non timuit relinquere per aliquot annos patriam, discipulos, qui a tota Graecia Athenas petebant quaerentes certatim Platonem doctorem, sed ad ignotas gentes profectus est. Traditur impavidus propter amorem doctrinae, lustravisse Nili fluminis inexplicabiles ripas vastissimosque campos, effusam barbariam et flexuosos fossarum ambitus ».

Le diatribe sui maestri di Platone e sul rapporto tra il filosofo greco e le altre nazioni è sicuramente una delle tematiche che hanno maggiormente interessato i commentatori e i pensatori del filosofo greco sin dall'epoca romana e tardo antica. Lo stesso Cicerone sia nella sua opera *De finibus bonorum et malorum*³⁸⁷, che nelle *Tuscolanae*, ha sottolineato che probabilmente la “sapienza” dei Greci in realtà nasce effettivamente dall'incontro con i “barbari” e i popoli dell'Oriente.

Nel Rinascimento queste tradizioni vengono ancora più enfatizzate – soprattutto dagli autori cristiani- inserendosi in questo modo in quel progetto sincretico che non solo vedeva la Filosofia e la Rivelazione come un *continuum* nella storia del pensiero dell'uomo ma anche il “dialogo” tra le differenti civiltà avrebbe permesso di arrivare ad un progetto che sarebbe culminato con la *prisca theologica*. David Messer Leon si inserisce dunque in questa tradizione, a mio avviso, quasi inconsapevolmente, nel *Magen David* l'autore attribuisce a Platone questa tradizione/legenda che in qualche modo è da iscriversi all'interno del pensiero ebraico - ma come abbiamo visto in questo breve *excursus* alcuni tra i più importanti interpreti della tradizione ebraica, Nahmanide tra tutti, considerano questa leggenda come estranea all'ebraismo *tout court* - o in ambiente arabo tardo medievale ma allo stesso tempo ci permette anche di analizzare la posizione degli autori a lui contemporanei come Abravanel o Alemanno. Abravanel nei suoi *Dialoghi d'Amore* afferma che Platone abbia acquisito la più alta sapienza in Egitto:

Ma Platone hauendo da li vecchi in Egitto imparato, pote' più oltre sentire
se ben non valse à vedere l'ascoso principio de la somma sapientia³⁸⁸

L'ascosa sapientia sarebbe dunque da interpretarsi come la forma di conoscenza più alta dunque come la conoscenza di Dio ovvero la teologia³⁸⁹, senza alcun dubbio,

387Cfr. *De finibus*, 5, 19;50 « Quem enim ardorem studii censetis fuisse in Archimede, qui dum in pulvere quaedam describit attentius, ne patriam <quidem> captam esse senserit? quantum Aristoxeni ingenium consumptum videmus in musicis? quo studio Aristophanem putamus aetatem in litteris duxisse? quid de Pythagora? quid de Platone aut de Democrito loquar? a quibus propter discendi cupiditatem videmus ultimas terras esse peragratas. Quae qui non vident, nihil umquam magnum ac cognitione dignum amaverunt. Atque hoc loco, qui propter animi voluptates coli dicunt ea studia, quae dixi, non intellegunt idcirco esse ea propter se expetenda, quod nulla utilitate obiecta delectentur animi atque ipsa scientia, etiamsi incommodatura sit, gaudeant. »

388Abravanel, *Dialoghi*, III, 125b.

389Cfr. G. Veltri, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden, 2009; pag. 65: « In discussing the theories of the world's creation Leone makes explicit reference to the historical superiority of Mosaic theology over Greek philosophy. At the ancient school of Jewish philosophers in Egypt, he states, Plato studied the “hidden wisdom (sapientia ascosa) [...] It is in this contest that Leone mentions Plato's dependence

questa interpretazione di Platone ha un'origine cristiana. In un certo qual modo potremmo creare un parallelo tra *l'ascosa sapientia* di Abravanel e il concetto di *prisca theologia* (ovvero la “prima teologia” o “antica teologia”) che diventa fondamentale per comprendere la filosofia del Rinascimento e soprattutto autori come Ficino e Pico della Mirandola. La *prisca theologia*³⁹⁰ è in effetti la “teologia” ante-litteram: a partire da Platone e per tutto il Rinascimento si cerca di far risalire all'epoca antica (in generale a Platone o alle dottrine di Ermete Trismegistro, ritenute ancora più antiche) l'idea di una sorta di scienza divina che soltanto con l'avvento del cristianesimo sarebbe divenuta “teologia” nel senso comune del termine.

In effetti il concetto di *prisca theologia* nella concezione ficiniana ci riconduce, in un primo luogo, verso la relazione tra Platone e la Rivelazione, dunque la conoscenza di Dio e in un secondo luogo a quella tradizione mistico- religiosa legata allo Zoroastrismo e alla figura di Ermete Trismegistro, e, in un terzo luogo alle dottrine

on the Jewish elders of his time. In order to acquire the highest wisdom, however, more was needed than Plato's affinity with Jewish literature and tradition. In Leone's words: “But Plato, who had learned from the elders in Egypt, could 'hear' [a Hebraism for 'learn'] further than others, although this was not enough to enable him to see the hidden principle of the highest wisdom”. ».

390Cfr. Charles Schmitt introduzione alla *De Perenni Philosophia* di Agostino Steuco, Johnson Reprint Corporation, New York, 1972, pag. IX : «At the root of Ficino concept [of the *prisca theologia*] lie several writings attributed to pre-Greek authors, especially Zoroaster, Hermes Trismegistrus, and Orpheus, which according to his interpretation were transmitted to Plato by Pythagoras and Agloaphemus. These writings were also considered to be connected at the root with Hebrew Scriptures, thus making Greek philosophy have a very close relation indeed with Judeo-Christian tradition. ». Per quanto riguarda l'origine rispetto alla tradizione Giudaico-Cristiana è interessante consultare direttamente Marsilio Ficino cap. XXVI del suo *De Doctrina Christiana* in cui il pensatore fiorentino assocerà alla più antica tradizione ebraica il pensiero cristiano: « Dionysius Areopagita ad sapientem Polycarpum scribit, Persas, Babilonios, Aegyptios in Annalibus suis annotavisse tanquam miracula et quasi divina in sacris suis coluisse ac colere prodigia illa, quae Hebraei de statu regressioneque coelestium a Deo facta per suos narrarunt. Plato Solis retrogressionem et illuvionem aquae ignisque vastationem non tacuit. Ab Iosepho, Aristobolo, Tertulliano, Eusebio testes ad haec Gentilium multi citantur. Berossus scilicet Chaldaeus, Manetus Aegyptius, Hieronymus Phoenicis, Tyrii rex, Mendesius, Ptolomaeus, Menander, Ephesius, Demetrius Phalerius, rex Iuba, Thallus Appion, Nicolaus Molus, Damascenus, Hesiodus, Ecateus Elanicus, Acusilaus, Ephorus, Theophilus, Manasses, Aristophanes, Hermogenes, Evemerus, Comon, Zephyrus, Abidenus, Estieus, Sibylla, Eupolemon, Alexander, Artapanus, Melon, Theodorus, Philon Gentilis, Aristaeus, Ezechielus, Timochares, Polyhistor, Numenius, Chorilus, Sachoniato Africanus, Alpheus, Megastenes. Hi singuli ferme singula, cuncti certe cuncta, quae pertinent ad antiquitatem caeteris priorem, mirabilia gesta, doctrinam summam Hebraeorum et miracula Bibliorum confirmarunt. Ex quibus apparet quod Clemens Alexandrinus et Atticus Platonius et Eusebius et Aristobolus probant. Gentiles videlicet, siqua habuerunt egregia dogmata et mysteria, a Iudaeis usurpavisse. Sed quae apud illos historia simplici continentur, ab iis in Poeticas fabulas fuisse translata, quod Phaetontis ruina, Deucalionque declarat caeteraque quamplurima. Plato usque adeo Iudaeos imitatus est, ut Numenius Pythagoricus dixerit, Platonem nihil aliud fuisse quam Mosen Attica lingua loquentem. ». Questo elemento di fusione e di commistione tra la cultura e la lingua rimarrà una tematica presente fino all'epoca moderna, in effetti Pierre de la Ramée nelle sue *Collectanae, praefationes, epistolae, orationes* del 1577 scrive: « Dei grammatici, dei poeti, degli oratori, aveva conosciuto gli Alessandri de Villadei, i Faceti, i Grecismi; dei filosofi gli Scoti e gl'Ispani; dei medici gli Arabi; dei teologi certi uomini oscuri venuti non si sa da dove: ascolterà Terenzio, Cesare, Virgilio, Cicerone, Aristotele, Platone, Galeno, Ippocrate, Mosé, i Profeti, gli Apostoli e gli altri veraci annunciatori del Vangelo, e li sentirà parlare nelle loro lingue. » .

cabalistiche³⁹¹ ovvero l'aspetto che più è interessante sviluppare.

Ma è probabilmente Giovanni Pico della Mirandola a sottolineare l'importanza capitale della sapienza ebraica nella cultura e nella religione cristiana, dunque a perorare la causa di una rivendicazione di una originale *prisca theologica* attraverso la compilazione delle sue *Conclusiones* nella cui prefazione afferma che le sue settantadue "conclusioni cabalistiche" servirebbero a « confermare la religione cristiana in base ai fondamenti della sapienza ebraica ».

Moshe Idel in realtà sottolineerà questo aspetto in *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish Treatments*³⁹² sottolineando le analogie tra la tradizione cristiana portata dunque al suo apice con Marsilio Ficino, e in parte con Pico della Mirandola, e la tradizione ebraica ovvero quella di Abravanel, Alemanno e Shlomo Del Medigo. A questi nomi già riportati da Idel è dunque possibile ascrivere anche quello di David Messer Leon considerando che in questa passaggio del *Magen David* si riferisce a Platone e allo studio della teologia (dunque in senso lato anche DML riconduce la scienza divina al pensiero antico).

La differenza fondamentale tra il pensiero di David Messer Leon e quello degli autori a lui contemporanei come Alemanno o Abravanel è che nell'interpretazione dell'accezione di *teologia* di Platone, David sembra escludere qualsiasi riferimento alle dottrine zoroastriane o ermetiche al contrario degli altri due pensatori³⁹³.

In effetti nella storia del pensiero cabalistico la figura di Ermete Trismegistro, uno dei più esponenti più importanti della *prisca teologia*, viene identificata spesso con la figura di Enoch; questa associazione è chiaramente presente nel pensiero di Alemanno o di Abravanel³⁹⁴, ma non nell'opera di David Messer Leon. Ad ogni modo volgendo il

391Cfr. Kocku von Stuckard, *Locations of knowledge in Medieval and Early Modern Europe – Esoteric Discourse and Western Identities*, Brill, Leiden, 2010, capitolo II : «This chapter interprets the emergence of *prisca theologica* in Early modern Europe as a discursive strategy to formulate alternative genealogies of knowledge and identities that go beyond the usual revelation of scriptural traditions. In addition, it compares the concept of *prisca theologica* to kabbalistic constructions of tradition that emerged at same time. This comparison is interesting not only because the world *qabbalah* is the Hebrew equivalent of “tradition/reception” and because Jewish authors presented their tradition as a singular line of Jewish authority [...] but also because Jewish circles developed an idea of authority through authorship, which focused on the *way of transmission* as indication of truth rather than on the *commensurable content* of tradition. » pag. 26.

392Cfr. M. Idel *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish Treatments*, in *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, a cura di Micheal J. B. Allen, Valery Rees, Martin Davies, Brill, Leiden, 2002, pp. 137-158.

393Cfr. M. Idel, *Kabbalah and Ancient Philosophy* in *R. Isaac and Yehudah Abravanel*, in *The Philosophy of Leone Ebreo*, a cura di M. Dorman and Z. Levy, Hakibbutz Hameuchad, 1985, pag. 75-76.

394Cfr. M. Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish Treatments*, op. cit. : « Sometimes Hermes, the focal figure of some lists of *prisca teologi* was even appropriated by Jewish writers in the Renaissance, such as Yohanan Alemanno and Isaac Abravanel, as being identical to the

nostro sguardo verso le fonti delle tradizioni principali che i pensatori ebrei del Rinascimento citano nei loro scritti, sembra evidente che il nome di Yisshaq da Acco è di nuovo presente questa volta per l'interpretazione "cabalistica" della figura di Enoch

Essa (l'anima) si congiungerà con l'intelletto divino e questo si congiungerà a lei (...) ed essa e l'intelletto divino diverranno una sola entità, come se qualcuno versasse una brocca d'acqua in un pozzo di acqua corrente, in cui tutto diventa uno. Questo è anche il significato segreto del detto dei nostri saggi: "Enoch è Metratron".³⁹⁵

Questo passo in realtà potrebbe essere messo in relazione direttamente con il verso successivo del *Magen David* in cui David fa "dire" a Platone che avrebbe assistito all'unione degli intelletti attraverso lo studio della teologia.

Dunque evidentemente potremmo in un certo qual modo trovare un riferimento alla tradizione ermetica anche nel testo di DML seppur non citando espressamente né la figura di Trismegistro né Enoch, ma è evidente che David conosce l'opera di Yisshaq da Acco.

C'è però ancora un'altra tradizione che vedrebbe Zoroastro legato alla cultura e al pensiero ebraico, infatti sarebbe stato direttamente Abramo ad aver rivelato ai sapienti dell'oriente i segreti della conoscenza³⁹⁶, ancora una volta è possibile ritrovare quel legame tra *prisca teologia* e qabbalah in quanto entrambe avrebbero rilevato i "segreti" e i "misteri" della conoscenza. Attraverso questa leggenda si vuole dunque sottolineare che la tradizione e la sapienza ebraica sarebbero effettivamente le più antiche, infatti sarebbe stato proprio Abramo ad averla rivelata ai Caldei (così come Mosé agli Egiziani).

In effetti molti studiosi a partire proprio da Scholem hanno sottolineato come, soprattutto nel Rinascimento, l'interpretazione della cabala ebraica, probabilmente anche alla luce degli autori contemporanei cristiani, sia stata fortemente influenzata dal neoplatonismo. In realtà per concludere questo breve excursus è fondamentale

biblical Enoch. » pag. 139.

395Cfr. Yisshaq da Acco, *Ozar Hayyim*, c. 111a.

396Cfr. J. Bidez e F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystapse d'après la tradition grecque*, Paris, 1938, Les Belles Lettres, Vol. 1 : « Pareillement, les Juifs de la Diaspora revendiquèrent Zoroastre comme un de leurs. Abraham ayant été regardé par eux comme l'inventeur de l'astrologie, la haggada n'hésita à lui faire initier aux mystères de son art Zoroastra lui-même. » pag. 41.

sottolineare che la *prisca teologia* in realtà, anche per gli autori non ebrei, è sicuramente legata alla *veritas hebraica* (ovvero la “tradizione” dunque la cabala in senso lato). La figura di Platone come abbiamo visto diventa quindi centrale per sancire il forte legame fra pensiero religioso legato dunque alla religione rivelata e pensiero filosofico.

In realtà come proposto dallo stesso Idel Platone diverrebbe in realtà la chiave di lettura “teosofica” che permette dunque una interpretazione comune del problema della conoscenza divina non soltanto nella prospettiva di un'interpretazione cristiana ma anche rispetto alla tradizione ebraica. Di conseguenza l'interpretazione successiva è dunque quella di riuscire ad armonizzare in questa interpretazione teosofica anche elementi del tutto estranei al pensiero tradizionale ebraico come appunto lo zoroastrismo o il pensiero ermetico³⁹⁷.

Come abbiamo visto fino a questo momento David non si distacca minimamente dalla tradizione e dalle fonti che ad ogni modo anche gli autori lui contemporanei citano, come sempre prendiamo come punto di riferimento Alemanno e Itzhaq Abravanel, ma DML sembrerebbe restare quasi estraneo a questo tipo di interpretazione³⁹⁸.

Probabilmente anche in questo caso David Messer Leon non viene minimamente annoverato come un autore che permetterebbe attraverso i suoi scritti, o perlomeno il Magen David, di poter rileggere attraverso questa nuova interpretazione la figura di Platone. Sicuramente rispetto agli altri autori DML cita il fondatore dell'Accademia solo in questo passo e come abbiamo visto sembra fondere la tradizione ebraica a quella araba escludendo volontariamente dalla sua interpretazione, distinguendosi perciò da Alemanno e Abravanel, qualsiasi legame con il pensiero e la filosofia cristiana.

Parlando del rapporto tra Platone e teologia è inevitabile addurre come esempio la prefazione alla *Platonica Theologia de immortalitate animorum*, conosciuta semplicemente con il nome di *Theologia Platonica*, di Marsilio Ficino in cui il filosofo

397Cfr. M. Idel, *Kabbalah*, *Platonism and Prisca Teologia: the case of R. Menasseh ben Israel* in *Menasseh ben Israel and his world* a cura di J. Kaplan, H. Méchoulan, R. H. Popkin, Brill, Leiden, 1998 pp. 207-219. « However, as soon as neo-Platonic became more influential in Europe thought – mainly though the translations of Marsilio Ficino- kabbalah was gradually interpreted by means of neo-Platonic view. [...] This second tendency was connected with neo-Platonism and its satellites – hermetism, magic and various pagan domains of thought such as Chaldean Oracles. » pp. 208-209.

398Prendiamo come esempio Menasseh ben Israel che nella sua opera cita gli Abravanel ma non DML : « Those who many be desirous to enter more deeply into the sujet may consult the 'Mephalot Elohim' of Don Isaac Abravanel, 'Philography' by Don Judah Abravanel, 'Ma'asé a Shem' of R. Eliezer Ashkenazi, 'Adam Kadmom' of R. Isaac Loria, R. Bechayai on Tenth Chapter of Numbers, Nahaminides on the Twenty Fifth Chapter of Leviticus, Magen David of R. David Zimra. »

afferma:

Neque solum ad id pietatis officium Plato noster caeteros adhortatur, verumetiam ipse maxime praestat. Quo factum est ut et ipse sine controversia divinus, et doctrina eius apud omnes gentes Theologia nuncuparetur, cum nihil usquam sive morale, sive dialecticum, aut mathematicum, aut physicum tractet, quin mox ad contemplationem cultumque Dei summa cum pietate reduca.

Marsilio Ficino, in questo passo, sembra riferirsi ad un concetto simile rispetto quello espresso qui da David Messer Leon, ovvero agli insegnamenti di Platone: « la cui dottrina secondo l'opinione di molti è chiamata Teologia », è da sottolineare sicuramente la sottigliezza e la sfumatura del verbo impiegato da Ficino per introdurre il tema della “Teologia” ovvero nuncupo che in latino vuol dire effettivamente nominare, chiamare ma anche “eleggere” e soprattutto “pronunciare solennemente in pubblico voti e preghiere”, dunque un verbo che automaticamente rinvia il lettore alla sfera religiosa.

Nella storia del pensiero filosofico, come abbiamo visto nella breve introduzione a questo capitolo per quanto concerne Platone, la figura del fondatore dell'Accademia è indiscutibilmente legata alla sfera divina e dunque teologica. La teologia diventa in effetti un aspetto che caratterizza la figura di Platone nella tradizione non soltanto cristiana ma come abbiamo visto con DML, Abravanel o Alemanno anche il pensiero ebraico.

Sicuramente la teologia di Platone nel Rinascimento è senza dubbio interpretata come una fusione del pensiero originale del filosofo greco con quella dei suoi successori ovvero i Neoplatonici come Proclo – autore dell'originale *Theologia Platonica* - Porfirio e Plotino (ed è proprio quello che Marsilio Ficino effettua elaborando la *Theologia Platonica*, in quest'opera il pensiero di Platone si fonde completamente con quello di Plotino, Proclo e di Porfirio ma soprattutto con le dottrine ermetiche).

Nell'opera originale di Proclo Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας dunque *Sulla Teologia secondo Platone* sin dall'introduzione appare chiaro che Platone è effettivamente da considerarsi come un teologo soprattutto alla luce dei commentatori e dei "futuri discendenti":

[...] D'altra parte prima di iniziare la trattazioni delle questioni che ci stanno innanzi, intendo nche dire si per quel che concerne la teologia stessa siqa per quel che concerne la modalità di trattazione ad essa conformi, da un lato quali sono quelle definite da Platone, dall'altro quali sono eliminate dai modelli teologici, affinché, conoscendo in anticipo questi aspetti, possiamo apprendere più facilmente [...] Ebbene, tutti quelli ch in un'epoca o in un'altra si sono occupati di teologia, denominando gli dei gli esseri primi per natura, in relazioni ad essi dicono di occuparsi della scienza teologica (θεολογικην επιστήμην)³⁹⁹.

Sembra dunque chiaro che probabilmente la fonte conosciuta da David Messer Leon sia in ovviamente di origine neoplatonica (come abbiamo visto precedentemente) e che soprattutto potrebbe trattarsi dell'opera originale di Proclo visto che il filosofo neoplatonico si esprimerebbe nei medesimi termini che DML parlando esattamente di "scienza teologica".

Comunque ancora una volta ci troviamo di fronte ad una difficoltà nell'identificazione delle fonti di DML se da una parte prendiamo in considerazione la traduzione ficiniana o comunque la tradizione legata a Pletone - e dunque di matrice "cristiana" - possiamo affermare con certezza che sicuramente sia Alemanno che Abravanel abbiano letto le opere e le traduzioni latine che circolavano tra gli intellettuali del Rinascimento, ma d'altro canto se consideriamo invece l'opera originale di Proclo è dunque plausibile che effettivamente David possa aver conosciuto e letto i commenti e i commentatori arabi (come lo stesso autore affermerebbe in questo passo del *Magen David*) e la fonte sia da ricercarsi semplicemente nella rilettura neoplatonica del pensiero di Platone rispetto alla conoscenza divina ed al rapporto con la teologia.

In effetti il passaggio successivo di David Messer Leon sarebbe, ancora una volta, la conferma che il Platone conosciuto da DML sia senza dubbio una fusione sincretica tra il neoplatonismo e il "Platone" conosciuto nel Medioevo, dunque il *Plato Arabus*.

3 parte:

Platone allora disse: « All'inizio non vedevo nulla di grande ma quando ho iniziato a studiare l'essenza di Dio (elohut), ho assistito alla congiunzione

³⁹⁹Cfr. Proclo, *Teologia Platonica*, I, 3.

degli Intelletti Separati (sékalim ha-nifradim); ho visto qualcosa che mi ha terrorizzato e il mio ultimo scopo era quello di comprendere cosa questi saggi volessero dire. E io sapevo che egli aveva raggiunto una posizione più alta rispetto agli altri esseri umani perché era in mezzo ai profeti e le sue parole erano divine ». Sembra chiaro che Platone si riferisca ad un saggio tra gli Ebrei come un profeta e con cui aveva vissuto nello stesso tempo.

David afferma che abbia letto questa testimonianza di Platone nell'*Incoerenza dell'Incoerenza* di Averroé .

Averroé come abbiamo visto nel passaggio precedente non cita mai direttamente Platone o meglio non sembra attribuirgli l'epiteto di "divino" o teologo (al contrario di al-Gazali), ma possiamo trovare in alcuni passaggi dell'*Incoerenza* che il filosofo arabo dedica una parte del sesto trattato al rapporto tra essenza divina e attributi, proprio come David espone nel suo *Magen David*.

La questione in realtà, come accennato nel capitolo precedente su Aristotele, è sicuramente legata ancora ad un pensiero fondamentalmente "medievale": il rapporto tra essenza, esistenza e attributi (divini) è senza alcun dubbio la "questione" centrale del pensiero ebraico (con Maimonide e Gersonide), di quello arabo (con Avicenna e Averroé) e di quello cristiano (con Tommaso d'Acquino e Duns Scoto) per tutto il tredicesimo secolo ma diventa centrale anche per i cabbalisti rinascimentali.

Purtroppo le pagine precedenti a questo passaggio sul manoscritto di David sono fortemente corrotte dunque è impossibile ricostruire esattamente il rapporto tra la questione essenza / attributo e questo passaggio in cui David parla di Platone. Plausibilmente proprio rispetto alla prima tematica affrontata nel *Magen David* (fl. 1-5) dunque il rapporto tra *ezem* e *tohar* sarebbe legata a quella dell'essenza divina e la "rivelazione" nella figura concernente il rapporto tra filosofia e religione e dunque la figura di Platone (che rappresenta, come abbiamo visto, un passaggio tra pensiero medievale e pre-moderno). In questo senso potremmo trovare una certa continuità con il pensiero del cabalista Abulafia, infatti leggendo attentamente questo passaggio è possibile trovare alcuni riferimenti che farebbero in qualche modo pensare che David Messer Leon nella compilazione di questo passaggio del *Magen David* abbia tenuto in considerazione il *Commento al Sefer ha-Yashar*. Ma prima di dimostrare questo

rapporto è sicuramente opportuno comprendere il significato dell'Intelletto separato nella prospettiva filosofica e in quella cabalistica.

Il sesto problema dell'*Incoerenza dell'Incoerenza* si apre con una delle questioni fondamentali nel pensiero filosofico del medioevo ovvero la possibilità di ascrivere una "scienza" all'essenza divina dunque la possibilità di considerare la teologia come una vera e propria scienza⁴⁰⁰, è in questo punto che Averroé parla del rapporto tra l'Essenza divina e gli Intelletti Separati (dunque verosimilmente è in questo passaggio che si sarebbe dovuta trovare questa affermazione di Platone).

In realtà l'unico passaggio in cui si parla di Platone nel Tahafut ha-Tahafut si troverebbe alla fine del quinto libro in cui Averroé direbbe :

The greater part of what he mentions in his description of the philosophical theories about God as being one, notwithstanding the plurality of attributes ascribed to Him, he has stated accurately, and we shall not argue with him about it, with the exception of his statement that to Him the designation of 'intellect' is a negation; for this is not true-on the contrary it is the most special appellation for His essence according to the Peripatetics, in contrast to Plato's opinion that the intellect is not the First Principle and that intellect cannot be attributed to the First Principle? Nor is his statement that in the separate intellects there is potency, non-existence, and badness a philosophical theory. ⁴⁰¹

Dunque sicuramente qui Averroé si riferisce a Platone rispetto alla questione degli intelletti separati ma non esiste alcuna menzione a Platone e Geremia, o ancora al rapporto Platone e teologia.

Ad ogni modo la visione che emerge riguardo Platone attraverso la frase riportata da David ci farebbe ancora pensare che la fonte sia indiscutibilmente legata alla tradizione medievale ebraica e araba. Da una parte troviamo un elemento fortemente legato alla filosofia medievale in generale (ovvero il rapporto tra essenza e attributo

400Cfr. Averroé, *L'Incoerenza dell'Incoerenza*, 311 : « Abu Hamid afferma: I filosofi, come i Mu'taziliti, concordano sull'impossibilità di ascrivere al Primo Principio una scienza, una potenza e una volontà [separate dall'essenza] e sostengono che queste denominazioni sono state rivelate dalla Legge Religiosa; possono venire utilizzate linguisticamente ma si riferiscono ad un'unica essenza [...] Non è concepibile ammettere un attributo aggiuntivo all'essenza, nello stesso modo in cui si ammette nella realtà umana che la scienza, la potenza e la volontà sono attributi aggiuntivi alla nostra essenza [...]».

401 Simon van den Bergh, *Averroes Tahafut-Al-Tahafut: The Incoherence of Incoherence*, libro I, 361.

come abbiamo accennato poc'anzi) e dall'altra troviamo un riferimento implicito al pensiero di Maimonide e alla tradizione ebraica nella seconda parte delle parole che David farebbe riferire a Platone: quando il fondatore dell'Accademia introduce la tematica della meraviglia e del terrore legata alla conoscenza di Dio.

Per comprendere questo passaggio è dunque necessario analizzare quello che Platone avrebbe dovuto dire nell'edizione dell'*Incoerenza dell'Incoerenza* "posseduta" da David Messer Leon ma come abbiamo visto non sembrerebbero esserci riferimenti così precisi al filosofo greco nelle edizioni che circolavano nel Medioevo e nel Rinascimento.

In realtà questa citazione rimanderebbe automaticamente al trattato *Mif'alot Elohim* di Abravanel

Il più grande dei saggi ha detto : « Chi sa se lo spirito dell'uomo sale in alto e se quello della bestia scende in basso sulla terra ? » (Ecclesiaste 3, 21) Perché questo spirito umano è di natura celeste e deriva dalla religione dei soggetti divini. Pertanto esso si muove di moto proprio, eterno e circolare, esattamente come i corpi celesti e gli astri. Perciò il saggio Platone disse che l'anima si muove per propria volontà con un movimento circolare sia all'interno che all'esterno del corpo, sia prima di unirsi ad esso sia dopo essersene separata. Attraverso tale movimento essa otterrà la sua essenzialità e riconoscerà il suo Creatore. Perché Egli è l'essenzialità e la perfezione attiva dell'anima, per tutto il tempo che il cielo è sopra la terra. In verità, questa è una spiegazione scientifica che si confà ad un uomo della sua levatura allievo del profeta Geremia, che riposi in pace! È questa corporei spirituale a sostenere lo spirito dell'intelligenza, cioè lo spirito all'interno del cuore dell'uomo.

Nella storia del pensiero filosofico la prima definizione di Intelletto Separato è da ricercarsi nel Terzo Libro del trattato aristotelico del *De Anima*:

E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, coe una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i

colori che sono in potenza colori in atto. E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia. Ora la conoscenza in atto è identica all'oggetto, mentre quella in potenza è anteriore per il tempo nell'individuo ma, da un punto di vista generale, non è anteriore neppure per il tempo; e non è che questo intelletto talora pensi e talora non pensi. Quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile mentre l'intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c'è nulla che pensi.⁴⁰²

Le interpretazioni che concernono questo passaggio di Aristotele nella tarda antichità ma soprattutto nel Medioevo diventano fondamentali e, come è evidente, è probabilmente la filosofia araba con i commenti di Avicenna e di Averroé a riuscire chiaramente a definire e circoscrivere la funzione dell'Intelletto (o meglio degli Intelletti) Separati rispetto al difficile rapporto tra filosofia e Rivelazione.

Avicenna sicuramente fornisce una definizione che, come vedremo, si avvicina a quella di Maimonide nel *Moreh Nevukim* :

Ora ciò che è privo della materia e dei vincoli con essa, ciò che ha realtà secondo l'esistenza separata è per sé e poiché è per sé un'intelligenza ed è anche per sé intelligibile, è un intelletto della sua essenza e dunque la sua essenza è intelligenza e intelligente e intelligibile [o intelletto] , senza che in ciò vi siano cose molteplici⁴⁰³.

Ma questo tipo di interpretazione, fortemente aristotelica, non prenderebbe in considerazione l'altra grande tradizione che ha permeato tutta la storia del pensiero filosofico del Medioevo. Nell'interpretazione araba la funzione dell'Intelletto Separato è funzionale alla visione neoplatonica per cui il passaggio di Aristotele, viene riletto attraverso la mediazione plotiniana - il filosofo neoplatonico dedicherà alla funzione dell'Intelletto una parte del suo Quinto Libro delle *Enneaidi*. Ed è probabilmente attraverso i passaggi di questo capitolo delle *Enneaidi*, in cui la visione dell'Essere e

402Cfr. Aristotele, *De Anima*, I 5, 430a 10- 430 a 25.

403Cfr. Avicenna, *Metafisica*, VIII, 6.

della sua relazione con l'Intelligenza (*nous*) ricorda indubbiamente la definizione di Dio nei Testi Sacri si può esattamente stabilire quell'interrelazione e quel legame tra intelletto e conoscenza divina⁴⁰⁴.

L'Intelligenza e dunque l'Intelletto nella "dialettica" plotiniana caratterizza proprio la prima ipostasi dunque il primo movimento dall'Uno verso il basso dunque il mondo sensibile, ma non soltanto si possono trovare affinità riguardo alla tematica trattata ma anche lo stile di questi passaggi ricorda senza alcun dubbio il rapporto tra Uno / Dio⁴⁰⁵ e il creato.

Ci sono ovviamente altre analogie in questi passaggi non soltanto con la religione Rivelata - dunque con la possibile equiparazione tra l'Uno e la divinità - ma anche con la tradizione cabalistica, sussiste infatti un elemento che sembra probabilmente essere comune non soltanto alla tradizione ebraica ma anche a quella cristiana e a quella dei culti misterici. Contestualmente alla descrizione dell'Uno troviamo anche un altro elemento comune e familiare a questo tipo di descrizione, quello della "luce". In questo passaggio implicitamente si viene rinviiati ad un altro elemento che, a mio avviso, si riconduce con l'affermazione successiva nel passaggio del *Magen David*, ovvero quello del "terrore" nel momento in cui si è venuti a conoscenza dell'Essenza divina, così come durante la rivelazione del Sinai il popolo ebraico viene colto da terrore e da timore nel momento della prima manifestazione di Dio (e l'elemento della Luce è determinante per far scaturire questo sentimento) anche Platone rimane "terrorizzato" dalla "rivelazione" dei profeti rispetto alla vera "sapienza" e "conoscenza".

È dunque possibile che ci siano effettivamente questi molteplici livelli di interpretazione per una singola affermazione riguardo Platone e riportata da David Messer Leon? Indubbiamente questa mia "visione" potrebbe sembrare un po' forzata qualora ci si limitasse a vedere soltanto la tradizione del *Plato Arabus* come abbiamo concluso nello studio del verso precedente ma probabilmente è proprio in questa visione di fusione di livelli molteplici come quello filosofico / teologico / cabalistico

404Cfr. Plotino, *Enneadi*, V 1, 4: « Infatti, l'Intelligenza abbraccia in se stessa tutte le cose immortali, ogni intelligenza, ogni Anima immobile per sempre [...] L'Intelligenza invece è tutto. Ha in sé, immobili, tutti gli esseri: «è » soltanto e questo «è » vale sempre per Lei, mai il « sarà »; ed essa « è » anche « allora », poiché neppure il « passato » esiste: lì non c'è cosa che sia trascorsa, ma tutto sussiste immobile, in eterno e identico a se stesso, come se amasse essere ciò che è. ».

405Cfr. *Enneadi*, V 1, 6 : « [...] come l'Intelligenza, per essere Intelligenza, deve guardare all'Uno. E l'Intelligenza vede l'Uno senza esserne separata, perché è subito dopo l'Uno e non v'è nulla fra lei e l'uno, come non c'è nulla fra l'Intelligenza e l'Anima. [...] il generato è necessariamente univo a Lui si da esserne separato soltanto per alterità . ».

che dovrebbe essere interpretato il *Magen David* credo che sia semplicemente congeniale all'interpretazione che David ci conduce a fare attraverso la lettura di questi passaggi.

Ovviamente accanto alla visione di Plotino delle *Enneaidi* la seconda fonte che indubbiamente viene utilizzata come riferimento per la questione dell'Intelletto in tutto il pensiero medievale e nel Rinascimento è il commento di Temistio. Ed è infatti attraverso la tradizione legata al commentatore Bizantino da una parte, e alla visione Averroista dall'altra che tutta la questione sul rapporto tra l'uomo e Dio ma soprattutto la questione della conoscenza degli universali si dispiega nella filosofia del Medioevo.

Ancora una volta la posizione di David Messer Leon si pone proprio tra la tradizione araba e averroista e la posizione di Temistio ovvero quella di Tommaso d'Acquino⁴⁰⁶ (che David conosce molto bene) che sembrerebbe refutare categoricamente la concezione dell'Intelletto di Averroé :

[...] L'Intelletto non è altro che la forma liberata della materia. Se il divenire conoscenza e intelletto è vero per le cose che secondo natura non sono astratte [dalla materialità], sarà ancora più vero per le cose che, secondo natura, lo sono già. Siccome ciò che è intellegibile delle cose è la loro realtà più profonda, e siccome l'intelletto non è altro che la percezione degli intelligibili, eccetto per il fatto che gli intelligibili sono intelligibili di cose che non sono, secondo la loro natura, intelletto, ma che lo diventano quando l'intelletto estraе le loro forme dalla materia. [...] Senza dubbio, l'intelletto non è altro che percezione dell'ordine e della struttura delle cose esistenti, anche se è necessario che l'Intelligenza separata non dipenda, nell'intelligere le cose esistenti e il loro ordine, dagli esistenti, ed è necessario che il suo intelligibile non sia posteriore a essi, poiché ogni altro intelletto [tranne l'Intelligenza separata] si conforma all'ordine che esiste

⁴⁰⁶Cfr. A. Petagine, *Aristotelismo difficile: l'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, capitolo IV, *Il « De unitate intellectus » e il difficile aristotelismo di Tommaso d'Aquino*. Per quanto concerne la tematica della distinzione della concezione dell'intelletto tra Averroé e Temistio cfr. pp. 176-184 : « [...] Temistio afferma che non solo l'intelletto possibile, ma anche l'intelletto agente è una parte dell'anima umana, e afferma che Aristotele ha sostenuto ciò. [...] Quando infatti i "platonici" sostenevano che l'intelletto è motore e non forma del corpo, traevano per lo meno la logica e la sensata conseguenza che l'uomo si identifica con l'intelletto e che il corpo ha solo una funzione strumentale; Averroé, che riteneva l'intelletto ontologicamente separato, con coerenza identificava l'uomo con il composto formato dall'anima vegetativa-sensitiva . [...] ».

negli esistenti e si perfeziona grazie ad esso. Il nostro intelletto [umano], ad esempio, è necessariamente fallibile nell'intenzione delle cose, per cui non è adeguato a cogliere [perfettamente] quell'ordine e struttura che la natura delle cose ha determinato.⁴⁰⁷

Ovviamente questa posizione ci rinvia a Maimonide, ovvero ad alcuni passaggi centrali del primo libro della *Guida dei Perplexi*, o ancora ad alcuni passaggi dell'opera di Ibn Gabirol, *Fons Vitae*⁴⁰⁸. Ma prima di confrontare il passo di Maimonide con la posizione di David è necessario sottolineare, come abbiamo visto nel capitolo precedente sul rapporto tra DML e Aristotele, che una questione tipicamente medievale è ancora presente nella filosofia di un autore del Rinascimento. In un certo senso parlare dell'*Intelletto separato* ci suggerisce che David non si è ancora completamente distaccato da una tradizione che sembrerebbe essere molto più vicina alla generazione dei filosofi e degli intellettuali come quella di Yehudah, suo padre, che a quella dei suoi contemporanei.

Anche nell'opera di Alemanno, *Hay ha-'Olamim, L'Immortale*, troviamo alcuni passaggi che riguardano la funzione dell'intelletto ma non sono in alcun modo legati con la tradizione neoplatonica (contrariamente a quello che potremmo pensare considerando che l'autore è Alemanno) ma sono funzionali a descrivere "l'arte della dimostrazione"⁴⁰⁹, ma è ovvio che se consideriamo in generale il pensiero di Alemanno, citando un'espressione di Idel, il filosofo del Rinascimento concepirebbe le

407Averroé, *L'incoerenza dell'Incoerenza*, 338.

408Cfr. Ibn Gabirol (Avicbron), *Fons Vitae*, V, 8 : «La materia particola ha la forma dell'intelletto e questa è la parte superiore della materia universale che riceve la forma dell'intelletto che sostiene tutte le forme della volontà che risiedi in alto presso il Creatore, Egli sia benedetto, in cui la forma è nella perfezione e che è il tutto e in cui è il tutto. Ma la materia riceve della volontà se non ciò che risiede in essa come ricettività e non ciò che è nella facoltà della volontà; e ciò che la materia riceve dalla luce della volontà è poco in confronto a ciò che è nella volontà.». V, 23 : «[...] Per capire ciò, bisogna che tu sappia che la forma abbraccia la materia come [l'intelletto abbraccia l'anima] e come si abbracciano le materie semplici le une alle altre e che il Creatore, Egli sia benedetto, abbraccia la volontà e tutto ciò che è in essa della materia e della forma, senza che ci sia nulla di simile come nulla è come lui.»

409Cfr. Alemanno, *Hay ha-'Olamim, L'Immortale*, 6 v. -7r. : « [...] L'arte della dimostrazione apodittica viene scelta essenzialmente perché procura la conoscenza vera [...] questa disposizione rappresenta l'elevazione intellettuale dell'anima (השכלית בנפש) e la sua perfezione : la conoscenza che sia perfezione e elevazione per l'intelletto speculativo (לשכל עיוני nel testo e non semplicemente שכלי) che contempla gli enti che non sono possibili, ecco essa è la disposizione dimostrativa. [...] poiché non è possibile che l'intelletto che raggiunge attraverso di esso la verità di perfezione in esso, perché è diverso e possibile; l'intelletto non raggiunge la conoscenza elevata per mezzo di esso come avviene per ci che è necessario se non per mezzo dell'azione, poiché la conoscenza per mezzo di cose possibili, non essendo possibile che sia vera completamente non è utile [...] ma per mezzo di essa le azioni dell'uomo possono essere rettificare, come la conoscenza dei fatti particolari possibili che si chiama senno o intelletto (שפעולת) ovvero l'Intelletto Agente) [...] »

Sefirot come “intelletti soprasedati”⁴¹⁰ e come vedremo probabilmente anche David si avvicinerà a questa definizione.

È comunque giusto sottolineare che nel medioevo il linguaggio cabalastico, rispetto alla dottrina della conoscenza e degli intelletti così come abbiamo visto fin'ora risente sicuramente dell'eco del linguaggio aristotelico⁴¹¹.

L'elemento innovativo che emerge in questo passaggio sarebbe quello di mettere in relazione il rapporto dell'Intelletto separato con la visione cabalistica del rapporto tra l'uomo con Dio, visto che nella seconda parte di questo passo del *Magen David*, l'autore mette in relazione le dottrine di Platone e quelle dei più antichi saggi e cabalisti e soprattutto nel foglio successivo del manoscritto introduce le *Sefirot*. Effettivamente questa tradizione che metterebbe in relazione gli intelletti separati e le *sefirot* sembra essere molto diffusa tra i filosofi e cabalisti dell'epoca dunque ancora una volta la posizione di David Messer Leon non sembrerebbe distaccarsi in alcun modo dall' “opinione comune” e maggiormente diffusa tra gli intellettuali dell'epoca ma in qualche modo ci permetterebbe, attraverso il suo contributo, di inserire un altro “tassello” al complesso mosaico del pensiero Rinascimentale ebraico nell'Italia del Cinquecento.

La differenza fondamentale di David rispetto agli altri cabalisti, come ad esempio Eliyyah da Genazzano, è quella di non distinguere apertamente la differenza fondamentale tra i principi filosofici e quelli della Qabbalah. Ne *La Lettera Preziosa* Genazzano sottolinea che la filosofia non sarebbe in grado di permettere agli uomini di arrivare alla vera conoscenza ovvero quella divina.

È stato proprio questo l'errore dei filosofi, che hanno considerato l'intelletto umano sufficiente all'impresa senza bisogno della qabbalah. Infatti, hanno opinato l'esistenza di una causa prima necessaria, cioè l'intelletto, l'intelligente e l'intelligibile, come ha spiegato Maimonide nel

410Cfr. Idel, *Cabalà, Nuove Prospettive*, op. cit. 190.

411Per l'utilizzazione del linguaggio filosofico aristotelico negli scritti cabalistici cfr. Idel, *La Qabbalah Nuove prospettive*, op. cit. pag 53 : « a concezione intellettuale si diffuse in tutte le scuole aristoteliche greche, arabe, ebraiche e cristiane. Di primaria importanza per lo sviluppo della Qabbalah furono le nozioni unitive dell'Intelletto (unione con l'Intelletto Attivo o con Dio) discusse dai pensatori ebrei e arabi quali il Maimonide, Shemuel Ibn Tibbon, Avicenna, Abu Bakr Ibn Baggia e Averroé. Si dovrebbe osservare comunque che la possibilità di unione (“congiunzione”) con entità immateriali (“intelletti separati”), per non parlare dell'unione con Dio, costituiva uno dei temi di queste fonti. I testi dei filosofi relativi a tale tematica vennero tradotti in ebraico e divennero vere e proprie pietre miliari del pensiero giudaico: alcuni dei cabalisti che li studiarono o che furono direttamente in contatto [...] assorbono e adottarono il lessico filosofico ».

Dunque leggendo un autore come Eliyyah da Genazzano, è evidente come il passaggio della *Guida dei PerpleSSI* sia ancora fondamentale per l'esplicitazione non solo del rapporto tra l'intelletto umano e l'essenza di divina, ma anche per comprendere la vera distinzione tra la filosofia e la Qabbalah (e in certo senso si riallaccia alla tematica con la quale si apre il Sesto problema dell'*Incoerenza dell'Incoerenza* di Averroé) .

I capitoli finali del primo libro del *Moreh Nevukim* hanno proprio come argomento la questione dell'intelletto rispetto alla conoscenza divina⁴¹³, nella visione di Maimonide l'intelletto ha un limite che non può essere superato ma indubbiamente è soltanto attraverso la facoltà intellettuale che si può raggiungere la massima conoscenza ovvero, la conoscenza divina.

Probabilmente la “visione” di Platone descritta in questo passaggio del *Magen David* può essere in un certo qual modo considerata come una metafora rispetto alla conoscenza con l'Essere supremo

L'intelletto separato viene dunque identificato con l'essenza divina così come anche Tommaso D'Aquino sottolinea nella sua *Summa Theologica*⁴¹⁴

412Cfr. E. da Genazzano, *La lettera preziosa*, pag. 187.

413Cfr. Guida dei PerpleSSI XXXI-LXVIX. Nel capitolo 31 Maimonide afferma: « Sappi che l'intelletto umano ha percezioni alle quali arriva per sua facoltà e per sua natura; tuttavia, nella realtà vi sono enti e cose che non è nella sua natura percepire in alcun modo né per alcun motivo [...] l'intelletto umano ha indubbiamente un limite al quale si ferma » . L'impossibilità umana di spingersi al di là della ragione ha sempre condotto l'uomo a varcare quei limiti che lui stesso sin dall'origine, ha posto « La ragione, nella consapevolezza della sua impotenza a soddisfare alle sue esigenze morali, si estende fino ad idee trascendenti, che potrebbero compensare delle deficienze, senza che la ragione se le attribuisca come un suo più esteso possesso. ». Kant definisce così i limiti della ragion pura nel momento in cui l'uomo è tenuto a confrontarsi con la religione e con quei concetti che sono ad essa strutturali. Nell'opera “La religione entro i limiti della sola ragione” Kant chiama quei concetti che non possono essere analizzati razionalmente o ricercati all'interno della ragione stessa, parega. Tali concetti costituiscono una sorta di limes, di confine; essi sono interni al pensiero umano, ne fanno parte, ma allo stesso tempo non possono essere spiegati. Ma ancora più sorprendente è ritrovare una simile riflessione in Maimonide quasi seicento anni prima dell'opera di Kant, che fu iniziata attorno al 1792.

414Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologica* , Articolo IV : « *L'intelletto attivo fa parte dell'anima*. Per dimostrare che l'intelletto attivo, di cui parla *Aristotele*, è qualche cosa dell'anima, dobbiamo osservare che è necessario ammettere, al di sopra dell'anima intellettuale dell'uomo, un intelletto superiore dal quale riceve la virtù di intendere. Ogni essere, infatti, che partecipa di una forma e che è mobile e imperfetto presuppone l'esistenza di un essere che sia essenzialmente questa forma e che sia immobile e perfetto. Ora l'anima umana è intellettuale ma per partecipazione della potenza intellettuale: e la prova di questo è che essa non è interamente intellettuale ma soltanto in una parte di sé. Di più essa non raggiunge la verità se non attraverso movimenti successivi, ragionando. Infine essa non ha che un intelletto imperfetto perché non comprende tutto e, anche in ciò che comprende, passa dalla potenza all'atto. Si deve ammettere, perciò, un intelletto di ordine più elevato che aiuti l'anima umana a comprendere. Secondo *alcuni filosofi*, questo intelletto, distinto dall'anima umana come sostanza, è l'intelletto attivo il quale, per una specie di illuminazione delle immagini, le rende intelligibili in atto. Ma, anche ammesso che esista un tale intelletto agente, fuori dell'anima, è necessario ammettere nell'anima una potenza derivata da questo intelletto superiore, mediante la

Ma l'*intelletto separato*, secondo l'insegnamento della nostra fede, è *Dio stesso*, creatore dell'anima e il solo oggetto della sua beatitudine. E, perciò, da Lui che l'anima umana partecipa della luce intellettuale, secondo il versetto del Salmo: « *È segnata, sopra di noi, o Signore, la luce del tuo volto* »⁴¹⁵

Dopo aver riportato la definizione “originale” di Aristotele, quella araba di Avicenna e di Averroé, e quella cristiana di Tommaso è opportuno mostrare in quale modo Maimonide definisca il concetto di Intelletto. Come abbiamo anticipato con la citazione di Eliyyah da Genazzano, Maimonide introduce la questione dell'Intelletto nei capitoli finali del primo libro della *Guida dei PerpleSSI*, subito dopo aver introdotto la questione degli attributi divini⁴¹⁶. La prima osservazione da fare è che anche i cabalisti, compreso David Messer Leon, seguono lo stesso ordine nei loro commenti alla Torah o nelle loro opere originali: la tematica dell'esplicazione delle *Sefirot* segue quella della definizione del Nome Divino e dell'interpretazione degli attributi rispetto alla Sua Essenza.

quale l'anima mette in atto l'intelligibile. Avviene lo stesso negli altri esseri naturali perfetti: oltre le cause universali vi sono, in ciascuno di questi esseri, delle potenze proprie, derivate da queste cause. Non è, infatti, soltanto il sole che genera l'uomo, ma vi è, nell'uomo, una potenza generativa: e lo stesso avviene in tutti gli animali perfetti. Ora non c'è nulla di più perfetto, tra gli esseri della natura, dell'anima umana. Essa deve, perciò, possedere una potenza derivata dall'intelletto superiore, per mezzo della quale possa illuminare le immagini. E questo lo conosciamo per esperienza perché ci accorgiamo di astrarre le forme universali dalle condizioni particolari, e ciò è rendere attuale l'intelligibile. Nessuna azione può essere attribuita ad una realtà, senza un principio che si trovi in essa, come forma intrinseca, come si è visto per l'intelletto possibile. Bisogna, perciò, che la potenza che è il principio dell'astrazione sia qualcosa appartenente all'anima umana. Ecco perché Aristotele ha paragonato l'intelletto attivo alla luce che è una qualità ricevuta nell'aria. *Platone*, invece, ha paragonato l'intelletto separato, che lascia l'impressione nell'anima, al sole. Questo secondo *Temistio*.

»
415Cfr *ibidem*.

416Maimonide afferma che per comprendere Dio occorre necessariamente negare allo stesso tempo tutte le affezioni che comportano un'alterazione dell'essenza divina : « Infatti, Dio - grande è la Sua lode - è un ente la cui esistenza è dimostratamente necessaria, e alla necessità della Sua esistenza consegue la pura semplicità di essa [...] » (*Guida dei PerpleSSI* I, 71). Dio è Essenza necessaria da cui tutto dipende ed è l'unica Esistenza a non avere alcuna causa e, nella Sua unicità, è assolutamente “semplice” perché non gli appartiene alcun tipo di “molteplicità”. Dio è perciò l'unica esistenza necessaria in cui esistenza ed essenza coincidono in modo tale da non aggiungere o togliere nulla alla sua quiddità che sempre è una ed indivisibile. In poche parole Dio non può essere definito attraverso attributi positivi, perché ogni definizione è una percezione parziale della sua natura, proprio perché gli uomini possono conoscere solamente il “suo essere in quanto essere”. Già Dionigi l'Areopagita, avendo compreso la limitatezza umana di fronte alla sfera divina, aveva formulato una teologia negativa, meglio conosciuta come apofatica, che rappresenta una delle vie, seppur parziali, attraverso le quali arrivare alla conoscenza di Dio, poiché Dio, secondo la sua concezione, trascende tutte le cose che sono al mondo e niente può essere riferito a Lui se non attraverso una negazione.

La formula che viene utilizzata per descrivere l'Intelletto⁴¹⁷, e che rimane in un certo senso invariata per quanto concerne le riflessioni filosofiche del Medioevo sia nel linguaggio della scolastica, che in quello arabo e, appunto, nelle speculazioni ebraiche è quella che possiamo ritrovare in Maimonide nel *Moreh Nevukim* nel capitolo LXVIII:

Tu sai già che è ben noto questo detto pronunciato dai filosofi a proposito di Dio: che Egli è intelletto, soggetto di intellesione e oggetto di intellesione che questi tre concetti che si trovano in Lui sono in realtà un concetto solo, senza alcuna molteplicità [...] A questo consegue che Egli è sempre oggetto di intellesione, intelletto e oggetto di intellesione, e che la Sua essenza è il soggetto dell'intellessione, l'oggetto dell'intellessione e l'intelletto, come accade ad ogni intelletto in atto.⁴¹⁸

In realtà la questione dell'intelletto e della conoscenza divina, almeno nel pensiero medievale, porterebbe ad una riflessione sull'Essenza Divina rispetto alla conoscenza degli universali, nell'utilizzazione di questo concetto nelle dottrine cabbalistiche troviamo invece un superamento di questa dimensione (probabilmente proprio perché il sistema cabalistico concepisce un “modello” completamente diverso rispetto a quello aristotelico in cui pensare gli enti singolarmente limiterebbe in un certo senso l'Essenza stessa di Dio).

E ancora nel capitolo successivo della *Guida dei Perplessi* (che richiamerebbe implicitamente il passaggio di Eliyyah da Genazzano) :

I filosofi, come sai, chiamano Dio Causa prima. Invece, coloro che sono conosciuti come teologi rifuggono molto da questa terminologia; costoro Lo chiamano piuttosto l'Agente.⁴¹⁹

Anche Samuel Ibn Tibbon, il traduttore della *Guida dei Perplessi*, parla espressamente dell'Intelletto separato

417Intelletto / soggetto di intellesione / oggetto di intellesione in ebraico השכל, המשכיל והמושכל ; in arabo 'aql, 'aqil, ma'qul e in latino *intellectus* , *intelligens*, *res intellecta*.

418Maimonide, *Guida dei Perplessi*, I, LXVII.

419Ibidem, I, LXIX.

Le anime allora si uniscono con l'Intelletto e diventano una sola cosa, e allora, l'anima diventa divina, nel più alto ordine, immortale come è l'Intelletto che si è unito, l'Intelletto è dunque separato dalla materia.⁴²⁰

In realtà il concetto di Intelletto Separato almeno nel pensiero tardo medievale e nell'interpretazione cabbalistica in un certo qual modo potrebbe essere definito non soltanto come שכלים נפרדים in *strictu senso* ma anche come שכל שפעולת ovvero intelletto in atto (anche se in ebraico l'intelletto acquisito si dice semplicemente שכל בקנין che tradurrebbe la formula latina *intellectu in habitu*); esiste ancora un'altra formula per indicare l'Intelletto Separato che letteralmente dovrebbe essere tradotto come “Intelletto distinto” שכל נבדל / שכל נבדלים che ritroviamo, ad esempio, nel *Sefer ha-Ikkarim* di Yoseph Albo⁴²¹.

Accanto a questa definizione di intelletto di Intelletto Separato strettamente legata alla tradizione filosofica dell'ebraismo medievale, troviamo all'interno delle opere di Maimonide - sia nella *Guide dei Perpleksi* che nel *Mishné Torah* – che per Intelletto Separato si intende, in realtà, tutte quelle sostanze che hanno una forma ma non possiedono una materia dunque gli angeli⁴²².

E' evidente il riferimento diretto tra la suddivisione dei gruppi angelici che Maimonide introduce nel *Mishné Torah* e le *Dieci Intelligenze Celesti* accennata da al-Farabi⁴²³, sviluppata ampiamente nella metafisica di Avicenna e ripresa in parte da Averroè. La dottrina della *Processione delle Intelligenze* avicenniana a sua volta si richiama alle

420Samuel Ibn Tibbon, *Ma'amar Yikkawu ha-Mayim*, Pressburg 1837, p. 91.

421Cfr. Yoseph Albo, *Sefer ha-Ikkarim* (*Book of principles*), a cura di I. Husik, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1930; Vol. 4, 3 : « We challenge therefore the one who believes in eternity of the world and denies God's knowledge to tell us how a corporeal thing can come from a separate and unchangeable Intelligence. He will have to admit that for a material thing to come from a Separate Intelligence (שכל הנבדל) is such a change as the coming of something out of nothing, of which the human intellect can give no explanation. » pag. 20.

422Cfr. Ibidem, II, 10 : « Quanto al dire che l' “angelo” corrisponde a un terzo del mondo - il che è detto esplicitamente nel *Genesi Rabbah* : “L'angelo è un terzo del mondo” [*Genesi Rabbah* 68] - è cosa molto chiara, e l'abbiamo già spiegata nella nostra grande opera di diritto [*Mishné Torah, Hilkot yesode ha-Torah*]. Infatti, tutte le cose create si dividono in tre categorie : 1. gli intelletti separati, ossia gli “angeli”; 2. i corpi celesti; 3. la materia prima, ossia i corpi che si alterano sempre e che sono al di sotto del cielo .»; *Hilcot yesode ha-Torah* II, 2 : « Creature che sono composte di materia e di forma, soggette a corruzione ed e generazione, come i corpi degli uomini, i quadrupedi, le piante e i minerali. Creature che sono anch'esse una combinazione di materia e forma, ma non differiscono da corpo a corpo e da forma a forma come accade per gli esseri che appartengono alla prima categoria, salda nella stessa materia, non vi è nessuna alterazione né cambiamento; appartengono a questa categoria i corpi celesti e gli astri. Creature che hanno una forma ma non hanno materia come gli angeli o gli intelletti separati. » .

423Cfr. Al-Farabi, *Sui principi delle cose esistenti*, I, 9 : « Le anime dei corpi celesti differiscono dalle anime [degli animali razionali e non razionali] interamente separati da loro e dalla loro sostanza .» .

Intelligenze come diretta emanazione dell'Uno nella filosofia neoplatonica e che costituiscono l'angelologia dello Pseudo Areopagita.

Dionigi l'Areopagita nel quinto capitolo del *De caelesti hierarchia* definisce gli *Esseri Celesti* emanazione diretta di Dio, *Angeli*, distinguendone tre ordini gerarchici in senso stretto a cui appartengono nove gruppi di angeli. Alcuni di questi compaiono anche nella lista di Maimonide del *Mishneh Torah*.

Avicenna espone la teoria della creazione e della conoscenza partendo dall'atto stesso del pensiero divino che pensa se stesso, quindi questo pensiero divino è *Primo Nous*, *Prima Intelligenza* nonché *Prima Emanazione*. Dall'Uno, in quanto *Prima Intelligenza* procede il molteplice attraverso la contemplazione di sé stesso in quanto Principio primo, e da qui procedono le altre *Intelligenze*, la *Seconda Intelligenza* è l'Anima motrice del primo Cielo, la *Sfera delle Sfere*, un cielo privo di astri, e che giunge fino alla duplice gerarchia composta dalle *Dieci Intelligenze cherubiniche*, *Karubiyun*, *Angeli intellectuales*, e dalle *Anime Celesti*, *Angeli caelestes*, che sono il tramite tra i profeti e la *Prima Intelligenza*.

E' doveroso sottolineare come questo schema sia stato introdotto nel pensiero occidentale, dalla Scolastica, e più volte ripreso e rielaborato nella letteratura. Dante stesso introdurrà le tesi di Averroè / Avicenna nel *Convivio* come anche nel *Paradiso* ed è qui nel *Paradiso* che il sommo poeta tratterà la suddivisione dei nove gruppi angelici, a cui corrispondono i cieli del *Paradiso*, che rispecchiano appieno il pensiero medievale nella speculazione metafisica.

Dante stesso è da Tommaso D'Aquino che trova l'ispirazione per organizzare la sua allegoria metafisica che è totalmente calata nella complessa riflessione filosofica del pensiero di Maimonide, ed è proprio nel *Convivio* che espone questa teoria partendo dal concetto di anima e prendendo da qui l'avvio per sviluppare il tema della creazione del mondo. A partire dalla *Prima Intelligenza*, che attraverso "l'atto di pensiero", pensa se stessa ed allo stesso tempo il molteplice.

Ancora una volta possiamo attraverso questa interpretazione comprendere quanto il pensiero filosofico sia intrinsecamente legato alla religione Rivelata, la figura dell'angelo diventa quindi fondamentale per raggiungere il più alto grado della conoscenza.

L'angelo, nella tradizione occidentale, è il tramite essenziale per comprendere il grande mistero di Dio. L'Angelo è dunque fondamento per "afferrare" e "disvelare" il "*mundus imaginis*". La sua figura rappresenta da una parte il mistero che testimonia

il mistero, e dall'altra, come sottolinea tra i primi lo Pseudo Areopagita, è il primo intermediario tra il mondo divino e gli uomini. Lo Pseudo Areopagita ammette nel “*De coelesti hierarchia*” che la principale funzione degli angeli nelle Scritture è di essere gli unici intercessori e intermediari tra Dio e gli uomini, o meglio ancora i profeti. Di questo aspetto in particolare Maimonide si occuperà nella *Guida dei PerpleSSI*, poiché è in questo contesto che l'angelo viene a coincidere con la facoltà immaginativa propria dei profeti. Tale teoria si ritroverà anche in Avicenna, poiché, anche il filosofo arabo, concepisce una diretta relazione tra la facoltà immaginativa dei profeti e le *Anime Celesti*, che assieme alle *Intelligenze Celesti* aderiscono alla sfera della conoscenza. L'angelo quindi è il vero “custode del Verbo divino”; Meister Eckhart lo definirà per questo “*archetipo dell'ad-verbum*”⁴²⁴ proprio per la sua ineguagliabile prerogativa di saper comunicare con tutti profeti fino a Maometto⁴²⁵.

Ricollegando la definizione di Maimonide degli Intelletti Separati come “angeli” che farebbero da mediatori tra l'Essenza Divina e i profeti, sicuramente possiamo comprendere con una nuova luce il passaggio di Platone nel *Magen David* proprio perché Platone, avendo appreso la scienza teologica dai profeti, avrebbe in qualche modo innalzato il suo intelletto sino alla conoscenza divina⁴²⁶: la corrispondenza tra l'Intelletto Separato / gli angeli e la figura del Profeta avrebbero guidato Platone alla “vera” conoscenza di Dio.

Rileggendo questo passaggio attraverso questa prospettiva ci troveremmo in realtà ancora legati ad una visione “medievale”, in cui Maimonide e il sistema razionalista / aristotelico si situerebbe al centro di ogni dibattito filosofico, ma considerando gli autori contemporanei a David possiamo addentrarci in un'interpretazione più profonda

424 Meister Eckhart *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, Firenze, La Nuova Italia, 1982.

425 Cfr. Massimo Cacciari, *L'Angelo necessario*, Adelphi Milano 1994

426 *Guida dei PerpleSSI*, I, 49 : «Anche gli angeli non sono dotati di corpo, ma sono intelletti separati dalla materia. Essi sono oggetti di un atto, perché Dio li ha creati, come sarà spiegato. Nel *Genesi Rabbah* dicono: “La fiamma della spada che si volge” si riferisce a “fa dei suoi ministri una fiamma guizzante”. Dice “che si volge” perché essi (scil. gli angeli) si volgono a volte in forma di uomini, a volte in forma di donne, a volte in forma di spiriti, a volte in forma di angeli. Con queste parole i sapienti spiegano che gli angeli non sono dotati di materia, e non hanno una figura corporea fissa, al di fuori della mente, ma presentano tutte queste caratteristiche solo nella “visione profetica”, e conformemente all'azione della facoltà immaginativa, come sarà detto a proposito della vera natura della profezia [...] Tu già sai che la percezione priva della materia e assolutamente spoglia di corporeità è molto difficile all'uomo, se non dopo un grande esercizio, e lo è specialmente a chi non distingue tra ciò che si percepisce intellettualmente e ciò che si immagina [...] anche a causa di questa difficoltà i libri dei profeti riportano discorsi stando al cui senso letterale si pensa che gli angeli abbiano un corpo, un movimento e una forma umana, e ricevano ordini da Dio, compiano i Suoi ordini e operino ciò che Egli vuole secondo il Suo ordine- tutto questo, per guidare la mente a credere alla loro esistenza, e al fatto che essi sono vivi e perfetti come abbiamo già spiegato a proposito di Dio.»

che vedrebbe l'Intelletto Separato inscindibilmente legato ad un aspetto delle dottrine cabalistiche.

Come già Gottlieb ha sottolineato nei suoi studi, è nel corso del quindicesimo secolo che si cerca in qualche modo di conciliare queste due visioni che sembrano in apparenza completamente opposte ma che, in un certo qual modo, possono essere conciliabili come vedremo attraverso le dottrine di alcuni cabbalisti ed intellettuali del Rinascimento.

In due manoscritti conservati presso la Biblioteca Vaticana si ritrova una *querelle* che in qualche modo metterebbe in luce la valenza di questa tematica ovvero l'interpretazione dell'Intelletto separato come “emanazione” o come personificazione “angelica”, le due opere che concernono questo confronto sono rispettivamente quelle di Mosè Ashkenazi e di Michael ben Shabbatai Cohen Balbo, leggendo questi testi appare chiaro che gli intelletti sarebbero la diretta emanazione degli angeli che provengono direttamente dalla *Shekinah*⁴²⁷ in un certo qual modo questa visione sarebbe una mediazione dell'interpretazione cabbalista e delle dottrine di Maimonide⁴²⁸

:

I Nostri Saggi hanno parlato della schiera di Michael alla Sua destra, della schiera di Gavriel alla Sua sinistra e della schiera di Rafael dopo di Lui, con altre quattro schiere provenienti dalla *Shekinah* con la *Shekinah* al centro [...]. Quindi gli intelletti che muovono le sfere che sono molto numerosi, e che hanno tutti gli stessi effetti e nessuno di questi è causa di altri.⁴²⁹

Dunque lo “Spirito divino” ovvero la *Shekinah* sarebbe trasmessa attraverso gli angeli negli intelletti separati, questa posizione in realtà è completamente coerente rispetto alle posizioni cabalistiche se prendiamo ad esempio, come punto di riferimento, quanto detto nell'opera più importante del cabalista spagnolo Yoseph Gikatilla. Infatti nella prima parte del suo testo, *Sha'are Orah, Le porte della luce*, parlando della Decima

427Cfr. A. Ravitzky, *The God of the Philosophers Versus the God of the Kabbalists : a Controversy in 15th Crete (Mss Vatican Heb 105 and 254)* in *Studies in Jewish Manuscripts*, a cura di J. Dan e K. Herrmann, Mohor Siebeck, Tubingen, 1999, pp. 139-170. Cfr. H. Blumberg, *The Separate Intelligences in Maimonides' Philosophy*, in *Tarbiz*, Vol. 40 (1971), pp. 216-225.

428Ibidem, pag. 161 : « Henceforth, by contrast with the reduction of the ten Sefirot to the ten intellect of Ashkenazi, the world of Sefirot should be exalted over and above intellects / angels. ».

429Ms Vaticano Heb. 254 fol, 73b.

Sfera, che corrisponderebbe alla decima *sefirah*, ovvero *Malkut*, la *Shekinah* verrebbe definita come come “dimora delle sfera inferiore”⁴³⁰ dove si troverebbero anche gli Intelletti Sepatati. Ma andando oltre la posizione di Gikatilla è su *Shemot Rabbah* che possiamo leggere che la *Shekinah*, in quanto presenza divina, dimora prima di tutto tra angeli:

דבר אחר: כי שמי בקרבו לפי שאין מלאכי השרת ניזונין, אלא מזיו שכינה, שנאמר (נחמיה ט): ואתה מחיה את כולם⁴³¹

Dunque ancora una volta troviamo una coesione tra pensiero cabalista, interpretazione filosofica e Scritture; l'interpretazione dell'Intelletto Separato tra filosofia e qabalah riuscirebbe ad armonizzare queste due posizioni sia da un punto di vista logicamente “razionale” che anche nella sua trasposizione metaforica (potremmo infatti continuare a trovare delle analogie rispetto la *Shekinah* e l'immagine che rappresenterebbe l'Intelletto, in entrambi, ad esempio, l'elemento della luce⁴³² è essenziale affinché si possa raggiungere il contatto con la sfera divina).

Ovviamente questo aspetto del rapporto tra intelletto separato e *sefirot* è stato già ampiamente discusso da Idel nei suoi studi infatti nel suo celebre testo *La Cabbalà Nuove Prospettive* afferma:

La relazione reciproca tra le varie interpretazioni filosofiche relative agli attributi e le concezioni cabbalistiche delle Sefirot è solo uno degli aspetti della possibile influenza della filosofia sulla Qabalah. La teoria medievale degli “intelletti separati”, ampiamente diffusa nel neoarostetelismo arabo e giudaico, trova la sua controparte nella concezione delle Sefirot come

430Cfr. Gikatilla, *Gates of Light*, Altamira Press, Oxford, 1994. «Know that at beginnig of Creation the essence of the Shekinah dwell in the lower spheres, for the plan of Ceation was to mirror the upper and lower worlds [...]» pag. 24.

431Shemot Rabbah (Esodo Rabbah) 32 : 4 .

432Cfr. Idel, *Cabbalà Nuove Prospettive*, op. cit. : « È ben noto che per conoscere la realtà occorre comprendere il nome divino per mezzo del quale si comprendono i comandamenti, i quali alludono all'Intelletto Agente perché la comprensione dell'Intelletto Agente è come una candela, che è un fiume che esce dall'Eden [...] scoprirai infine dalla combinazione di lettere che il conosciuto, il conoscente e la conoscenza sono la stessa cosa e chiunque comprende l'Intelletto Agente ottiene la vita del mondo a venire e appartiene al segreto degli angeli del Dio vivente. Dal momento in cui il giusto di dirige nella dimora eterna, egli vede la luce della sfera dell'intelletto e immediatamente si separa dal corpo. Come il Santo Benedetto sia, l'avesse creata e l'avesse resa visibile ai suoi occhi. Mosé vide la luce dello Zevut e subito morì. Perché? Perché il corpo non è in grado di tollerarla.» pag. 124. In questo passaggio c'è un chiaro riferimento all'allegoria platonica presente nel VII libro della Repubblica, in quando la conoscenza non vera è rappresentata dalla luce della candela.

intelletti separati attestata negli scritti di Avraham Abulafia, Moshé da Narbona, Yosef Albo e Avraham Shalom, per citare alcuni dei nomi più famosi.⁴³³

In tutta la tradizione cabbalistica italiana almeno sino al Cinquecento sembra essere presente l'elemento che vedrebbe l'unione tra l'Intelletto e l'unione divina in un certo senso una rappresentazione particolare della *Devekut* ovvero dell'unione “mistica” simboleggiata dall'unione dell'Intelletto Agente con il regno divino. Come leggiamo in questo passaggio di un manoscritto anonimo il *Sefer ha-zerfut* :

Sappi che quando la sfera dell'intelletto si volge in virtù dell'Intelletto Agente e l'uomo inizia a entrarvi e ascende alla sfera che ruota su se stessa [...]

Senza dubbio la sua anima si è separata e purificata nel momento in cui egli ha abbandonato il regno dell'umano ed è entrato nel regno del divino, unendovi [...]

Ma probabilmente è proprio Avraham Abulafia il cabbalista ad aver maggiormente insistito sul rapporto tra gli intelletti, dunque le dottrine filosofiche, e il sistema cabbalistico. Nel suo *Commento al Sefer ha-Yashar* , infatti, attualizzerà l'espressione utilizzata da Maimonide nel suo celebre paragrafo LXVIII della *Guida dei Perplessi* adattandolo al contesto cabbalistico ed affermando che solo chi conosce i segreti del “Nome” può arrivare all'unione con l'Essenza divina.

Esattamente come il Signore, privo di materialità, è chiamato al contempo Conoscenza, Conoscente e Conosciuto, poiché i tre aspetti si unificano in Lui, così come l'uomo elevato, maestro del Nome sublime, si chiamerà intelletto quando attualizza la propria conoscenza ma anche conosciuto, come il Suo Signore, e non esisterà più alcuna differenza tra i due, a parte il fatto che il Signore detiene il proprio rango supremo in virtù del Suo potere, che non Gli deriva da altre creature, mentre egli è innalzato a tale rango grazie alla mediazione delle creature⁴³⁴.

433Cfr. Idel, *La Cabbalà ...*, op. cit. pag. 140.

434*Commento al Sefer ha-Yashar*, 31v-39r.

Quindi ancora una volta ritroviamo una duplice riferimento che David avrebbe inserito in questo passaggio del *Magen David*, avendo utilizzato Abulafia come una delle fonti principali per la stesura della sua opera ha infatti proseguito la sua argomentazione sul Nome divino inserendo dunque l'affermazione di Platone per ricreare sottolineare quel sottile legame tra filosofia e tradizione.

Ad ogni modo anche in altre opere Abulafia tende a sottolineare questo legame tra il Nome e l'Intelletto non tralasciando in nessun modo sia l'aspetto strettamente legato al pensiero Cabalistico (come lui stesso indica nel suo *Shomer Mitzwah*) ma soprattutto traspone quest'analisi anche alla visione filosofica arrivando ad affermare che : « Il Tetragramma e altri nomi divini sarebbero usati ovunque per indicare l'Intelletto Agente »⁴³⁵. In un certo senso questa posizione porterebbe quasi all'estremizzazione questo concetto ma nel testo di David Messer Leon questo aspetto sembrerebbe piuttosto mitigato malgrado il passaggio successivo in cui David tende a precisare che Platone non solo abbia vissuto con i Saggi di Israele ma “tra i profeti”⁴³⁶, sottolineando implicitamente il legame tra l'intelletto / la profezia e le dottrine cabbalistiche.

Il fine che si prefiggono le vie della Qabbalah è la ricezione dell'influsso profetico, divino e intellettuale del Signore Benedetto, per mezzo dell'Intelletto Agente, che determina la produzione della discesa e della benedizione, per mezzo del Nome divino, sull'individuo e sulla comunità.

437

Gli ultimi due aspetti da sottolineare in questo senso per concludere questo *excursus* sul rapporto tra Intelletto e Filosofia è ancora una volta da ricercare nell'interpretazione che Idel fornisce rispetto al pensiero di Abulafia sottolineando quando le dottrine di Maimonide siano essenziali anche in un'interpretazione non filosofica dei testi che

435 *Sefer mafteach ha-chokmot* 23v.

436 Per la concezione del rapporto profezia / Qabbalah cfr. Idel, *La Qabbalah* op. cit. : «I cabbalisti credono che Mosé, la pace sia su di lui, avesse un'esatta conoscenza del mondo spirituale, noto come mondo delle Sefirot, dei nomi divini o delle lettere. Mosé sapeva come indirizzare i suoi pensieri e le sue preghiere in modo da favorire l'influsso divino, che i cabbalisti chiamano “canali”; l'attività di Mosé stimolava i canali ad emanare sul mondo inferiore in accordo con la sua volontà. Per mezzo di tale influsso, egli creava tutto ciò che desiderava compiere segni e prodigi, Mosé pregava e pronunciava nomi divini, parole e meditazioni, finché queste emanazioni non si fossero intensificate. Allora le emanazioni discendevano nel mondo e creavano nuove cose soprannaturali. In questo modo Mosé divise il mare, aprì la terra e fece tutto il resto » pag. 190.

437 *Shomer Mitzwah* 48v.

sono alla base del pensiero ebraico :

In uno dei suoi commenti alla *Guida dei Perplexi* Abulafia, sostiene che l'intelletto umano, attualizzandosi, si trasforma nell'entità responsabile della sua metamorfosi, cioè nell'Intelletto Agente e che insieme i due divengono “un'entità inseparabile per tutto il tempo dell'atto intuitivo”.⁴³⁸

Seppur con differenze essenziali e sostanziali tra le tre grandi religioni monoteiste e i loro più acuti e sottili interpreti come Averroé, Maimonide e D'Aquino, l'Intelletto Separato viene dunque legato indiscindibilmente all'essenza divina proprio perchè già secondo la definizione aristotelica del *De Anima* questo è l'unico intelletto "immortale ed eterno" ; d'altra parte però è attraverso la mediazione neoplatonica (dunque Plotino e Proclo) che è effettivamente possibile trovare la completa adesione dell'Intelletto all'Uno e alla prima ipostasi dunque trovare un riferimento alla Qabbalah estatica facendo un'ulteriore trasposizione tra gli intelletti come ipostasi e le *sefirot* / emanazioni (rileggendo questo passaggio con uno sguardo vicino all'interpretazione di Scholem).

Il problema che però si pone rispetto a questo frammento riportato nel *Magen David* è che questo passo viene direttamente attribuito a Platone, probabilmente una sorta di *escamotage* di David per rendere il passaggio - ma soprattutto il concetto "nascosto" al di là della frase meramente riportata, - indiscindibilmente legato alla rapporto tra Religione e Filosofia proprio perché come abbiamo visto precedentemente la figura del "Teologo" di Platone ma questo tipo di interpretazione lo farebbe avvicinare alla filosofia e alla Qabbalah cristiana piuttosto che alla tradizione ebraica.

La seconda parte delle parole che David Messer Leon conferisce a Platone : « ho visto qualcosa che mi ha terrorizzato e il mio ultimo scopo era quello di comprendere cosa questi saggi volessero dire. » ci riconduce ad una tematica che resta legata alla tradizione classica ebraica e al pensiero filosofico di Maimonide.

In effetti la tematica del “terrore” di fronte alla visione divina è presente non soltanto

438Cfr. Idel, *La Cabballà in Italia* op. cit. pag. 83; e ancora « Abulafia probabilmente intende questo in questo concetto la parola Yisrael composta dalla lettera yod, indicante la decima Sefirah (Malkut); sar (“principe”), in genere epiteto di Metatron, principe del mondo, entità comunemente identificata con il decimo intelletto separato; El (“Dio”). In altri termini, Israele rappresenta l'Intelletto attivo e al contempo l'uomo perfetto, secondo la concezione di Maimonide la stessa identificazione di Israele con il *Sekel ha-po'el*, l'Intelletto Attivo ricorre a più riprese nelle opere di Abulafia, confermata dall'identico valore numerico delle due espressioni (541). »

nella Torah o nelle interpretazioni dei Testi Sacri ma anche all'interno delle due opere “filosofiche” di Maimonide, da una parte il *Moreh Nevukim* e dall'altra il primo libro del *Mishné Torah* ovvero l'*Hilkot yesode ha-Torah*⁴³⁹.

Nel Perek Bet dell'*Hilkot yesode ha-Torah* il filosofo afferma :

האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את

ה' אלהיך ונאמר את ה' אלהיך תירא

É una mitzvah amare e temere questo “glorioso e terribile” Dio, come è scritto : E tu dovrai amare Dio, tuo Signore” e inoltre “Paura di Dio, tuo Signore”⁴⁴⁰

Ma i versetti che si richiamano a questi due stati d'animo sono molteplici nella scrittura ma è attraverso i due comandamenti: “E amerai Dio, il tuo Signore”⁴⁴¹ ed “E temerai Dio, il tuo Signore”⁴⁴², che Maimonide si riallaccia al tema della creazione divina, perché, è proprio con l’opera della creazione, attraverso il mondo fisico, creato, che gli uomini stabiliscono il primo manifesto legame con Dio

«Quando un uomo contempla i Suoi atti e la Sua creazione meravigliosa e grande, e comprende la Sua infinita saggezza che supera qualsiasi paragone, sarà immediatamente amore, lode, e glorificazione per Lui, ed egli stesso bramerà con un tremendo desiderio di conoscere il grande nome di Dio, come David dichiarò: “La mia anima è desiderosa del Signore, di vivere Dio”⁴⁴³. Quando egli [l’uomo] proseguirà la riflessione su questo stesso argomento, egli sarà immediatamente pervaso da terrore e paura, e comprenderà quanto lui sia una piccola, indolente e cupa creatura, con la sua ferma, bassa, e limitata saggezza rispetto a coLui che è perfetta conoscenza, come David affermò: “Quando vedo i Tuoi cieli, opera delle

439Il *Mishneh Torah* si presenta come un complesso *corpus* giuridico, in cui sono contenute, commentate e sviluppate tutte le *mitzvot* e i precetti comandati da Dio al popolo di Israele. Già nel primo libro – dei quattordici complessivi - il *Sefer ha-Madda*, ספר המדע, Libro della Conoscenza, Maimonide introduce, nell’*Hilhot yesodei ha-Torah* הלכות יסודי התורה - la prima sezione – alcuni dei concetti filosofici che svilupperà in seguito nella Guida dei Perplexi.

440Deuteronomio 6,5.

441 Deuteronomio 6,5.

442 Deuteronomio 6, 13.

443 Salmi 42, 3

tua dita [...] che cos'è l'uomo affinché te ne ricordi? ⁴⁴⁴ [...] »⁴⁴⁵

Maimonide non considera queste due “impressioni” come *middot* מידות, qualità dettate dalle emozioni, ma come *de'ot* דעות, cioè vere e proprie disposizioni morali come lui stesso definisce queste *mitzvòt* sempre all'interno del primo libro del *Mishneh Torah*, il *Sefer Madda'*, nell'*Hilchot Teshuva* תשובה הלכות. Ribadirà perciò che tutte le azioni, i comandamenti e i precetti sono essenziali per stabile un legame con Dio, perché è l'amore verso di lui che rende obbligatorio il compimento delle *mitzvòt*.

Maimonide, ancora in questo paragrafo, sottolinea come queste due disposizioni d'animo siano propriamente i due diversi livelli che portano a sancire lo stretto legame con la divinità; per cui l'amore che si prova necessariamente con la contemplazione del creato, è il primo “stadio” che verrà poi oltrepassato dal terrore. Questo avviene inevitabilmente nel momento in cui l'uomo scorge i suoi limiti di fronte a Dio, e perciò non può altro che rimanere terrorizzato dalla sua grandezza.

Questo è di fatto riportato dalle Scritture: dopo il decalogo, tutto il popolo di Israele si mostrò terrorizzato nell'aver ascoltato la voce del Signore, a tal punto da tremare e da temere la morte :

« E tutto il popolo percepiva il tuono, e i lampi, e il suono del corno, e la montagna fumante; e quando il popolo vide fu preso da tremore, e si allontanò. E il popolo disse a Mosè : “ Parla tu e noi ascolteremo, ma non parlare di Dio con noi, perché noi moriremo”. E Mosè disse al popolo: “ Non abbiate paura; Dio è venuto per metterci alla prova, e che il Suo timore sia sempre presente affinché non pecciate». ⁴⁴⁶

Lo stesso episodio è narrato in *Deuteronomio* 5, in questo passo analogo viene enfatizzato maggiormente la paura imminente della morte nel corso della rivelazione di Dio agli uomini⁴⁴⁷.

444 Salmi 8, 4-5

445 *Mishneh Torah, Hilchot yesodei ha Torah*, II, 3

446 Esodo 22, 14-16 cfr. *Deuteronomio* 5, 19-21

447Ma è ancora più interessante osservare come la figura di Mosè emerga nella letteratura mistica medievale in cui il timore e la paura trascendono dall'immagine divina, ad esempio nella Alfa Beta di Rabbi Aqiva quando Mosè e Aronne si presentano di fronte al forum è scritto : « Quando costoro videro Mosè e Aronne simili ad angeli officianti [...] in mano il bastone di Dio con inciso il Nome ineffabile, fiamme che uscivano di bocca quando parlavano, ebbene subito furono presi da paura e tremore, terrore, panico e sgomento [...] »

L'amore e la paura, non solo nel pensiero di Maimonide, rappresentano una modalità per poter raggiungere la prima conoscenza di Dio. Di fronte alla grandezza e alla potenza infinita, dall'amore si passa alla sua opposta reazione il terrore, lo smarrimento, perché è attraverso questo passaggio che l'uomo comprende l'inferiorità della natura umana rispetto a quella del Creatore. Questo è lo stesso presupposto che muove la rappresentazione del sublime nel Romanticismo e trova il suo epilogo nel concetto di giudizio estetico oggettivo nella *Critica del Giudizio* di Kant in cui l'uomo percepisce la sua inadeguatezza di fronte alla natura e ne prova sgomento riconoscendo così i propri limiti.

Nella seconda *halacha* del paragrafo settimo del *Mishné Torah* Maimonide definisce lo stato fisico e mentale in cui viene a trovarsi nel momento della rivelazione colui che profetizza. Le forze del suo corpo diminuiscono mentre è assalito da un "oscuro terrore" e scivola in un'assenza da sé che gli fa perdere il controllo del mondo sensoriale, ed è proprio in questa sospensione della ragione che la mente del profeta è raggiunta dalla rivelazione della profezia come accadde ad Abramo, "Mentre il sole stava tramontando, un torpore cadde su Abramo, un oscuro terrore lo assalì"⁴⁴⁸ o a Daniele "Io rimasi solo a contemplare quella visione, mentre mi sentivo senza forze; il mio colorito si fece smorto e le mie forze vennero meno"⁴⁴⁹, e ancora "E Giacobbe giurò per il terrore di suo padre Isacco"⁴⁵⁰

Ma la tematica del terrore è presente non soltanto nella Torah ma anche in altri testi che sono fondamentali per la tradizione ebraica come i *Pirké Avot*, i *Detti dei Padri*:

«Grande è la *Torah* più del sacerdozio e del regno, perché il regno si acquista con trenta requisiti, il sacerdozio con ventiquattro e la *Torah* si acquista con quarantotto caratteristiche: con lo studio, con la percezione dell'orecchio, con la disposizione del cuore, con la ragione del cuore, con il timore, la reverenza, l'umiltà, la gioia, l'attenzione dei maestri, le puntualizzazioni dei compagni, la discussione degli allievi. Con la mente riposata, con lo studio della Bibbia e della *Mishnah*, limitando gli affari, il sonno, i piaceri, i lazzi, le mondanità. Con la longanimità, con il buon cuore, con la fiducia nei maestri e l'accettazioni delle punizioni.»⁴⁵¹

448 Genesi 15, 12

449 Daniele 10, 8

450 Genesi 31, 53.

451 *Pirke Avot* VI, 5

Dunque il timore nella tradizione ebraica rappresenta uno *status* indispensabile per la conoscenza divina. Non a caso anche Nahmanide nell'introduzione al suo *Commento alla Torah* afferma:

Nel nome di Dio grande il forte e il terribile, io inizio a scrivere nuove interpretazioni nel Commento alla Torah, con terrore e timore, con tremore, agitazione e spavento [...], inchinandomi, genuflettendomi in prostrazione, fino a che un brivido non sconvolga tutte quante le vertebre della mia spina dorsale. L'anima mia sa bene, di una cognizione chiara, che l'uovo di una formica di fronte alla sfera suprema non è così piccolo come lo è la mia piccola sapienza e la mia limitata conoscenza di fronte ai reconditi segreti della Torah, nascosti nella sua casa e celati nei suoi penetranti .

Se non consideriamo soltanto l'espedito linguistico utilizzato da tutti gli autori, commentatori e filosofi nel Medioevo e sino al Rinascimento, la tematica del terrore di fronte all'elemento divino in questo testo emerge proprio richiamandosi alla visione mosaica di fronte a Dio.

E allo stesso modo potremmo trovare un legame con la reazione di Platone nel momento in cui apprende la “scienza divina”. Ancora una volta come accennato nella parte precedente troviamo un riferimento più o meno chiaro alla *Devekut* intesa proprio come “unione” o “adesione” divina.

Come spiegato nella monumentale opera di Scholem dedica alla *Cabala* lo scopo ultimo delle speculazioni cabbalistiche consisterebbe « nell'aiutare a ricondurre l'anima alla sua patria nella divinità »⁴⁵² dunque in una trasposizione cabbalistico-filosofica a permettere l'unione tra l'intelletto / anima con Dio, ovvero arrivare alla *devekut*.

È interessante sottolineare che il “timore” (assieme all'amore) rappresenta la disposizione dell'animo che permetterebbe di raggiungere il più alto grado di conoscenza e, se volgiamo lo sguardo alla storia della cabala, alcuni autori, soprattutto in ambiente provenzale, fanno riferimento a questo “sentimento” :

⁴⁵²Cfr. G, Scholem, *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, pag. 178.

Molti cabalisti consideravano l'adorazione di Dio “puro, sublime timore” che era ben diverso dal timore della punizione, ancora più alto dell'adorazione di Dio per amore. Nello *Zohar*⁴⁵³ questo “timore” viene adottato come uno degli epiteti per la *Sefirah* più alta [...]⁴⁵⁴

Dunque è plausibile che David in qualche modo riporti questa affermazione per voce di Platone affinché il filosofo sia effettivamente ancora più vicino alle dottrine cabalistiche e in un certo qual modo la conoscenza della “scienza divina” e dunque della “teologia” venga in qualche modo rivelata al filosofo come se fosse quell'unione con il divino che i cabalisti vedono come fine ultimo della stessa Qabbalah ⁴⁵⁵.

Ma c'è un altro elemento che occorre sottolineare quando si parla del rapporto tra facoltà intellettive e conoscenza divina è infatti chiaro che, al di là delle immagini cabalistiche che descrivono il rapporto tra uomo e l'entità divina, possiamo sicuramente ritrovare nelle opere di Maimonide dei chiari riferimenti di questo aspetto, in effetti la profezia è l'emanazione che proviene direttamente da Dio mediante l'intelletto agente e discende nell'anima dell'uomo, nella sua facoltà razionale e in quella immaginativa⁴⁵⁶. La profezia perciò è la massima conoscenza che l'uomo possa raggiungere ed è la perfezione ultima che la natura umana possa contemplare. Un uomo per essere profeta deve allora acquisire tre caratteristiche essenziali: la

453Cfr. *Zohar* 190-197 : «Il primo precetto: il Timore del Signore. Questo è il primo indispensabile passo per lo sviluppo verso la Luce del Creatore. Violare questo precetto particolare è trasgredire tutti i precetti della Torah. È scritto (Genesi I,1) “In principio creò Dio”. Queste parole compendiano il primo comandamento che è chiamato “Il timore del Signore”. Il timore del Signore, infatti, è indicato nella Scrittura con il termine “Inizio”, così com'è scritto (Salmi CXI,10): “Il timore del Signore è l'inizio della Sapienza”. È chiamato “inizio” perché esso è la porta tramite la quale si accede alla fede, e perché è il fondamento su cui appoggia il mondo. [...] Per tale motivo la Scrittura precisa il genere di timore che è l'inizio della Sapienza: il “timore” per il Signore. Nel primo versetto del Genesi si trova condensata questa prescrizione la quale costituisce il fondamento e la base di tutte le altre. Considerato che il timore è la soglia d'accesso a tutti i comandamenti, chiunque si conforma a questa prescrizione osserva automaticamente anche tutte le altre; al contrario, chiunque la trascurerà, negligerà anche tutte le altre. ».

454Ibidem pag. 179.

455In realtà potremmo anche trovare un'altra analogia in effetti “terrore e timore” indicherebbero anche la modalità con cui la Cabala viene rivelata, come ad esempio nel *Sefer ha-Temunah* (*Il Libro della Figura*): « [...] Ti illustrerò questa figura con terrore e timore, secondo quanto ho ricevuto dalla bocca di un cabalista, che aveva ricevuto dai primi cabalisti, i quali videro e la misero da parte, dai sapienti d'Israele e degli allievi della scuola, che spiegavano la Torah [...] »

456Cfr. Maimonide *Pereq Heleq* (sesto Principio) in *Immortalità e Resurrezione*, a cura di Giuseppe Laras, Commento al decimo trattato del Sanhedrin : « La profezia: cioè sapere che in seno alla specie umana si trovano degli esseri naturali, dotati di virtù eccellenti e pure di una grande perfezione, le cui anime sono atte a recepire la forma dell'intelligenza. In seguito, questa intelligenza umana si unisce all'Intelletto Agente e un'emanazione gloriosa, da questo derivata si espande su di lei. Questi sono i profeti, questa è la profezia e questo è il suo significato. [...] I passi della *Torah* testimoniano abbondantemente sulla profezia e sui profeti.» pag. 99.

perfezione della facoltà conoscitiva, la perfezione della facoltà immaginativa e la perfezione morale, nella *Guida dei PerpleSSI* dunque afferma :

Seconda opinione è l'opinione dei filosofi, ed è quella per cui la profezia è una certa perfezione nella natura dell'uomo. Tale perfezione non giunge all'individuo se non dopo un esercizio che faccia diventare in atto ciò che è insito in potenza della specie, a meno che non lo impedisca un ostacolo temperamentale o un qualche motivo esterno [...] Secondo questa opinione, non è possibile che un ignorante sia dotato di profezia, e che un uomo non sia profeta la sera e sia profeta la mattina dopo [...] le cose stanno così: quando nell'individuo virtuoso e perfetto nelle sue virtù dianoetiche e etiche, la potenza immaginativa è al massimo della sua perfezione ed ha la predisposizione che tu sentirai, allora egli necessariamente profetizzerà, perché questa perfezione è in noi innata [...]

La terza opinione – ossia l'opinione della nostra Legge e il fondamento della nostra dottrina- è identica all'opinione dei filosofi, tranne che in una cosa sola: noi crediamo che colui che è adatto e predisposto alla profezia talora non diventi un profeta, per volontà di Dio [...]»⁴⁵⁷

Per Maimonide un uomo acquisisce dunque la facoltà profetica nel momento in cui la sua anima “viene a contatto” con gli *Ishim*, gli angeli intermediari di Dio. È attraverso questo contatto che, secondo il filosofo, quest'uomo vedrà il suo livello di conoscenza trasportato dal livello più basso, quello legato alla sua natura umana, a uno stato superiore di conoscenza in cui egli stesso si trasformerà, in “un altro uomo”, in un'entità sovrasensibile, come lo stesso filosofo ammette nell'*Hilkot yesode ha-Torah* :

« Uno degli articoli fondamentali della religione che siamo obbligati a credere è che Dio accorda agli uomini il dono della profezia. La profezia è concessa soltanto a uomini eccelsi in saggezza, pienamente maestri di sé stessi, che non si lasciano dominare dalle loro passioni, ma al contrario, trionfano su di esse, grazie alla loro ragione, sulla parte passionale del loro essere e possiedono una grande e rigorosa intelligenza. Se l'uomo possiede tutte queste qualità, e se raggiunge una perfetta santità, allora può entrare

457 Guida dei PerpleSSI, II, 32

nel *Pardes*⁴⁵⁸ e comprenderà prima le discipline sublimi ed incomprensibili, attraverso un apprendimento capace di conoscere e comprendere queste con giustizia; egli diverrà santo. E camminerà lontano dal comune percorso del volgo che procede nelle tenebre delle opinioni passeggiere. Dovrà continuare e autocontrollarsi per non avere alcun pensiero per le frivolezze o le vanità e le complicazioni del tempo. Se il suo spirito, al contrario sarà costantemente esposto verso Dio, si arresterà sul Trono divino, per comprendere le forme sacre e pure, e acquisirà l'intelligenza per comprendere la saggezza del Santo, sia Egli benedetto, nella sua integrità, dalla forma spirituale più elevata sino al centro della terra, comprenderà la grandezza del Creatore. Dopo questi preliminari lo Spirito della profezia poggerà su di lui. Quando questo Spirito si poserà su di lui, la sua anima diverrà intermediatrice con gli angeli chiamati Ishim, ed egli si trasformerà in un altro uomo e comprenderà con una conoscenza differente da quella che prima possedeva. Egli si eleverà al livello degli uomini saggi, come il profeta Samuele disse di Saul: “ Lo spirito di Dio scenderà su di te e potrai profetizzare. E ti trasformerai in un'altra persona”

^{459,460}

Questo aspetto ci farebbe comprendere un altro aspetto della leggenda che avrebbe visto Platone come “allievo” di Geremia, infatti anche rileggendo il testo David sottolinea che il fondatore dell'Accademia ha vissuto tra i “saggi di Israele” ma ha appreso la “scienza divina” da un profeta e non semplicemente da un “sapiente”.

Ancora una volta ci troviamo di fronte ad una sorta di conciliazione tra pensiero filosofico e tradizione cabalistica ed è sicuramente attraverso la figura di Maimonide che possiamo armonizzare queste due posizioni. Ma se da una parte il pensiero di Maimonide risulta fondamentale d'altro canto potremmo considerare anche che la relazione tra anima umana ed entità superiori in cui appare un'evidente influenza neoplatonica è ampiamente sviluppata dai primi cabbalisti, come Idel sottolinea nei suoi studi⁴⁶¹.

458 Pardes è propriamente il “Giardino” o meglio nel *Talmud* e nello *Zohar* indica il cammino mistico effettuato da quattro Rabbini, Rabbi ben Azzai, Rabbi ben Zomà, Rabbi Elisha ben Avuya, Rabbi Akiva.

459 I Samuele 10,6

460 Hilchot yesodei ha-Torah VII, 1

461 Cfr. *La Qabbalah Nuove prospettive*, op. cit. pp. 55-58.

Troviamo ad esempio una referenza in Nahmanide che, parlando dell'anima umana, scrive:

grazie alla sua finezza di unirà all'intelletto separato e rivolgerà la sua intenzione a esse; così quest'uomo sarà chiamato profeta, dal momento che egli sta profetizzando.⁴⁶²

Dunque in effetti l'elemento neoplatonico (che abbiamo visto ad esempio in Plotino o in Proclo) dell'unione tra l'ipostasi dell'intelletto e l'Uno rimane fortemente presente anche nel pensiero cabbalistico. Possiamo dunque leggere la *devekut* , secondo questa interpretazione come un vero e proprio riadattamento di alcune dottrine platoniche al pensiero ebraico; se rileggiamo dunque il passo di David Messer Leon attraverso questo tipo di interpretazione troveremo che la nostra problematica subisce un'inversione totale : la figura di Platone giustificherebbe dunque una lettura strettamente filosofica - avvalorata dal linguaggio utilizzato, considerando che in questo passaggio si parla di *sekel nifradim* che come abbiamo visto è tipico dei commenti o dei trattati cabbalistici che parlano di *devekut* e di unione con l'Essenza divina sin dalla seconda metà del Medioevo ovvero dalla diffusione dei trattati filosofici - che verrebbe dunque riadattata all'interno di un sistema “mistico-teosofico”. Anche se appare chiaro in alcuni autori come Bahya Ibn Paquda che un sistema “neoplatonizzante” aiuterebbe l'uomo verso il cammino della purezza e dalla più alta conoscenza, come dimostra l'autore nel suo testo *I doveri del Cuore*.

Ad ogni modo una delle autorità che possiamo ritenere fondamentale per David Messer Leon è sicuramente Abulafia il quale concepisce una Qabbalah strettamente legata al concetto di profezia ovvero il percorso verso la conoscenza che verrebbe compiuto dall'Intelletto Agente sarebbe il medesimo dei profeti (tenendo ovviamente sempre presente Maimonide come autorità principale in questo percorso verso il più alto grado di sapienza) , in effetti secondo Scholem, Abulafia avrebbe ricreato un sistema che “chiunque l'apprenda ascende al livello della profezia”⁴⁶³. Considerando che appunto la profezia è sicuramente il più alto livello di conoscenza e di perfezione non soltanto mistico-estatica ma anche etica e morale, in effetti è proprio attraverso questa perfezione che è possibile accedere ai segreti della Torah, dunque ai segreti del

⁴⁶²Commento al Deuteronomio 13, 2.

⁴⁶³Cfr. Scholem, *La Cabala*, op. cit. pag. 185.

Nome.

Sicuramente questa posizione verrà ampiamente condivisa come attesta questo passaggio di un manoscritto di un cabbalista anonimo vissuto tra il XIV e il XV secolo :

Non si può comprendere la maggior parte dei soggetti tratti dalla Torah, i suoi segreti e il segreto dei precetti se non per mezzo del santo intelletto profetico emanato da Dio sui profeti [...] perciò è impossibile comprendere qualsiasi genere di soggetto tra i segreti della Torah e i segreti dell'adempimento dei precetti per mezzo dell'intelletto e della saggezza o mediante l'intelletto acquisito, ma solo per mezzo dell'intelletto profetico [...] attraverso l'intelletto divino dato ai profeti, che equivale al segreto della conoscenza del grande nome (divino).

In questa interpretazione, ancora una volta, appare chiaro che la tradizione filosofica si fonde indissolubilmente con la tradizione cabbalistica che dalle origini, o quanto meno dall'epoca tardo medioevale sembra accorpate queste due tematiche che diventano fondamentali soprattutto nelle discussioni Rinascimentali dove la preghiera e la *devekut* hanno un ruolo essenziale in quanto espressione dell'estrema unione con l'Essere supremo.

Ed è probabilmente per questo legame che David Messer Leon sottolinea in questo passaggio che Platone :

« [...] E io sapevo che egli aveva raggiunto una posizione più alta rispetto agli altri esseri umani perché era in mezzo ai profeti e le sue parole erano divine ». Sembra chiaro che Platone si riferisca ad un saggio tra gli Ebrei come un profeta e con cui aveva vissuto nello stesso tempo.

Ed è proprio per questo che spesso la figura di Platone è legata ad un nome di un altro profeta come abbiamo accennato brevemente all'inizio di questo capitolo ovvero secondo la tradizione cristiana la figura del fondatore dell'Accademia potrebbe dunque essere comparata a quella del profeta Mosé.

Indubbiamente la fonte principale di questa tradizione è quella di Agostino che nel *De doctrina Cristiana*, commentando il primo versetto di Genesi farebbe una breve

digressione comparando la figura di Platone a quella del profeta Mosé.

– Hoc ut existimetur, illa suadere videntur indicia, quod liber geneleos sic incipit: *In principio fecit Deus caelum et terram. Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae <erant> super abyssum, et Spiritus Dei superferebatur super aquam*; in *Timaeo* autem Plato, quem librum de mundi constitutione conscripsit, Deum dicit in illo opere terram primo ignemque iunxisse. Manifestum est autem, quod igni tribuat caeli locum: habet ergo haec sententia quandam illius similitudinem, qua dictum est: *In principio fecit Deus caelum et terram*. Deinde ille duo media, quibus interpositis sibimet haec extrema copularentur, aquam dicit et aerem; unde putatur sic intellexisse quod scriptum est: *Spiritus Dei superferebatur super aquam*. Parum quippe attendens quo more soleat illa Scriptura appellare Spiritum Dei, quoniam et aer spiritus dicitur, quattuor opinatus elementa loco illo commemorata videri potest. Deinde quod Plato dicit amatorem Dei esse philosophum, nihil sic illis sacris Litteris flagrat; et maxime illud (quod et me plurimum adducit, ut paene assentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse), quod, cum ad sanctum Moysen ita verba Dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum Hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur: *Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos*, tamquam in eius comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint, vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit. Et nescio utrum hoc usquam reperiatur in libris eorum, qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est: *Ego sum qui sum, et dices eis: qui est, misit me ad vos.*⁴⁶⁴

Ma come abbiamo visto all'inizio del capitolo anche la tradizione cristiana avrebbe visto Platone in Egitto e in effetti Diogene Laerzio nelle *Vite dei Filosofi*, nel suo terzo libro dedicato interamente a Platone avrebbe scritto :

ἐνθεν τε εἰς Αἴγυπτον παρὰ τοὺς προφήτας⁴⁶⁵

Dunque di qui [Platone] andò in Egitto in mezzo ai profeti.

⁴⁶⁴Agostino, *De civitate Dei*, VIII, 11.

⁴⁶⁵Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, III, 6.

Dunque questa posizione troverebbe riscontro con il passaggio di David Messer Leon, anche se come abbiamo visto per “profeta” David si riferisce senza alcun dubbio a Geremia.

Ad ogni modo la figura di Platone viene spesso associata a quella di Mosé in quanto entrambi avrebbero rivelato il “Logos” come Giustino avrebbe indicato nella sua *Apologia* :

Il Logos diffonde la verità in tutti i secoli e tra tutti i popoli illuminando i pensatori che hanno vissuto col Logos o Verbo, e sono Cristiani anche se ai loro tempi passavano per atei, come, tra i Greci Socrate, Eraclito e altri simili; e, tra i barbari, Abramo, Anania, Azaria, Misaele, Elia e molti altri, le cui azioni e i nomi, difficili a elencarsi, qui tralasciamo.⁴⁶⁶

Ancora Giustino I 59

And that you may learn that it was from our teachers—we mean the account given through the prophets—that Plato borrowed his statement that God, having altered matter which was shapeless, made the world, hear the very words spoken through Moses, who, as above shown, was the first prophet, and of greater antiquity than the Greek writers; and through whom the Spirit of prophecy, signifying how and from what materials God at first formed the world, spake thus: “In the beginning God created the heaven and the earth. And the earth was invisible and unfurnished, and darkness was upon the face of the deep; and the Spirit of God moved over the waters. And God said, Let there be light; and it was so.” So that both Plato and they who agree with him, and we ourselves, have learned, and you also can be convinced, that by the word of God the whole world was made out of the substance spoken of before by Moses. And that which the poets call Erebus, we know was spoken of formerly by Moses

Ma l'autore che sicuramente sottolinea lo stretto legame tra la figura di Platone e quella di Mosé è sicuramente Clemente Alessandrino, il quale, a più riprese, negli *Stromata* parlerebbe del filosofo greco e del profeta; come abbiamo visto nella prima parte di

⁴⁶⁶Giustino, *Apologia*, I, XLIV

questo paragrafo Clemente avrebbe sostenuto che Platone ha effettivamente vissuto in Egitto e avrebbe appreso le sue dottrine dai “barbari”⁴⁶⁷ ma è alla fine del Primo Libro che avrebbe affermato che Platone avrebbe imitato Mosé nello stabilire le Leggi⁴⁶⁸ :

Platone il filosofo, si sarebbe ispirato nello stabilire le Leggi dai libri di Mosé [...] Egli dice che avrebbe iniziato a filosofare con fermezza, e dignità e saggezza – ascoltando le stesse opinioni e le stesse cose, riferendosi al cielo. Egli interpreta cosa sia la legge, guardando all'unico Dio e alla sua giustizia.

Origene Contro Celso 4

Dio avrebbe disseminato nei cuori di tutti gli uomini delle cose vere e le avrebbe trasmesse attraverso i Profeti nell'ordine della divina Giustizia a ogni uomo, senza scusa, ha “i comandamenti della legge scritti sul suo cuore” - una oscura verità in cui si fa allusione nella Bibbia e che i Greci guardano come una leggenda [...] Dio scrisse i comandamenti in un secondo tempo e li diede a lui [Mosè] ; le parole dei profeti preparano l'anima.

Clemente Stromata I, V

In accordo con la filosofia, prima dell'avvento del Signore, era necessario che i Greci avessero avuto un concetto di giustizia. Che ora potremmo chiamare *pietas* [...] La filosofia fu data ai greci prima, fino a quando il Signore parlò ai Greci. Per questo il caposcuola portò il “pensiero greco” come legge, e gli Ebrei lo portarono a “Cristo”.

Ultima parte:

Tu puoi comprendere la virtù di quest'uomo che era chiamato divino non in vano, perché chiunque studi i suoi libri troverà in questi i

467Cfr. Clemente, *Stromata*, I, 15.

468Cfr. *Ibidem*, I, 25.

profondi e magnifici misteri divini e tutti i suoi insegnamenti sono gli stessi insegnamenti degli uomini della vera Qabbalah.

Come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo dalla tradizione medio-platonica a quella neoplatonica la tradizione che avrebbe visto Platone come “il teologo” o il “divino” non desterebbe alcuna sorpresa proprio perché la figura del fondatore dell'Accademia viene spesso inserita all'interno delle speculazioni esoterico / religiose in quanto figura chiave del pensiero antico. Attraverso le sue dottrine, avrebbe in effetti percorso alcuni dei concetti fondamentali della religione cristiana e avrebbe fuso nelle sue opere la saggezza dell'Oriente (Zoroastrosimo, Oracoli Caldei, Ermete Trismegistro) e sapienza (Ebraismo, Egitto) con la filosofia.

Dunque l'epiteto di divino, il *divus* o il *divinus Plato* ricorre spesso nella letteratura tardo antica in autori come Temistio (ovviamente il commento al *Timeo*), Plotino e Proclo ma soprattutto viene adottato da Marsilio Ficino nella traduzione dei dialoghi di Platone e dei commenti alle rispettive opere del filosofo greco.

Ficino infatti in molte delle sue traduzioni attribuirebbe a Platone l'aggettivo “divi” o “divinus”, nell'edizione del *Pimander* del 1493 proprio nell'introduzione scrive

Primus igitur theologiae appellatus [...] Orpheus secundas antiquae theologiae partes obtinuit Orphei Sacri initiatus Aglophemus, Aglophemo successit in theologia Pytagoras quem Philolao sectatus est divi Platoni praecetor . Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta ex theologis lex miro quodam ordine constata est exordia lumes a Mercuri a divo Platone penitus absoluta scriptis autem Mercurius libri divinarum [...]

469

Nell'epistola a Francesco Bandino leggiamo:

Est aliquid post multa tenebrarum secula vidisse lucem, est plurimum ab inferis surrexisse. Iam sub divo est divus Plato, iam spirat phoebus pater ex alto suis silium radiis illustrabit. Vale.⁴⁷⁰

469Ficino, *Pimander* : « Egli è detto il primo degli autori di teologia; gli successe Orfeo, secondo fra i teologi dell'antichità: Aglaofemo ch'era stato iniziato all'insegnamento sacro di Orfeo, ebbe come successore in teologia Pitagora, di cui fu discepolo Filolao, il maestro del nostro divino Platone. Vi è quindi una prisca theologia la cui origine è legata a Mercurio e culmina nel divino Platone. »

470Ficino, *Opera*, 1641, *Epistolae liber VIII*

O ancora nell'introduzione al *De triplici vita* (*De vita libri tres de vita sana, de vita longa, de vita coelitus comparando*)

Bacchum poetae, summum antistitem sacerdotum, bis natum canunt, forte significantes vel futurum sacerdotem statim initiatum oportere renasci, vel perfecti tandem sacerdotis mentem Deo penitus ebriam iam videri renatam; aut forsan humiliore sensu vinum, Bacchi germen, generari semel in vite quasi Semele maturis sub Phoebus racemis, regenerari rursus post ipsum vindemiae fulmen in suo vase vinum velut in Iovis femore merum. Sed de sacris impresens mysteriis non est loquendum, ubi mox physica potius ope languentibus opitulaturi sumus. Nec agendum stilo gravitatis servo, sed libero potius et iocoso, postquam a Libero patre nescio quomodo statim exorsi sumus. Et recte, inquam, nescio quomodo, nam forte prudentior aliquis a Phoebus, medicorum primo, potius quam a Baccho medicinam auspicatus esset. Quid vero, si quod non vanum omen sit in ore nunc sorte quadam proferente Bacchum? Hic enim almo quodam vino securitateque laetissima salubrius forte medetur, quam herbis ille suis carminibusque Phoebus. Quocumque vero sensu vel illa vel haec acceperis, dux ille sacerdotum Bacchus geminas quasi matres habuisse fertur. Melchisedech autem, summus ille sacerdos, unam vix matrem, unum vix patrem habuit. Ego sacerdos minimus patres habui duos: Ficinum medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galieno tum medico tum Platónico commendavit; hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium medico destinavit: Galienus quidem corporum, Plato vero medicus animorum. Iamdiu igitur sub Platone salutarem animorum exercui medicinam, quando post librorum omnium eius interpretationem, mox decem atque octo De animorum immortalitate libros et aeterna felicitate composui, ita pro viribus patri meo Medici satisfaciens

O ancora per quanto riguarda i divini misteri legati a Platone nella prefazione al *De Cristiana Religione*

Aeterna Dei sapientia statuit divina mysteria, saltem in ipsis religionis exordiis, ab illis dumtaxat tractari: qui veri essent verae sapientiae amatores. Quo factum est, ut iidem apud priscos rerum causas indagarent, et sacrificia summae ipsius rerum causae diligenter administrarent, atque iidem apud omnes gentes philosophi, et sacerdotes existerent. Neque id quidem iniuria. Nam cum animus (ut Platoni nostro placet) duabus tantum alis, id est, intellectu, et voluntate possit ad coelestem patrem, et patriam revolare ac philosophus intellectu maxime, sacerdos voluntate nitatur, et intellectus voluntatem illuminet, voluntas intellectum accendat, consentaneum est qui primi divina per intelligentiam, vel ex se invenerunt, vel divinitus attigerunt, primos divina per voluntatem rectissime coluisse, rectumque eorum cultum rationemque colendi ad caeteros propagasse. Prophetae igitur hebraeorum atque Essei sapientiae simul, et sacerdotio incumbabant. Philosophi a Persis, quia sacris praeerant, magi, hoc est, sacerdotes sunt appellati. Indi Brachmanas de rerum natura simul, atque animorum expiationibus consulebant. Apud Aegyptios mathematici, et metaphysici sacerdotio fungebantur, et regno. Apud Aethiopas gymnosophistae philosophiae simul magistri erant ac religionis antistites. Eadem in Graecia consuetudo fuit sub Lino, Orphaeo, Musaeo, Eumolpo, Melampo, Trophimo, Aglaophemo, atque Pytagora. Eadem in Gallia sub Druidum gubernaculis. Quantum apud Romanos Numae Pompilio, Valerio Sorano, Marco Varroni multisque aliis sapientiae simul sacrorumque studium fuerit, quis ignoret? ⁴⁷¹

Come appare evidente da questi testi di Marsilio Ficino e da quelli analizzati in precedenza

la figura di Platone è in realtà messa a confronto con la cultura caldaica o direttamente con Ermete Trismegistro e in effetti non c'è alcun riferimento alla tradizione ebraica, almeno negli ultimi testi in cui il filosofo di Cosimo dei Medici si riferisce a Platone come il divino, colui il quale è venuto a conoscenza dei misteri di Dio.

Rimane comunque il fatto che in ambiente fiorentino, attraverso le traduzioni di Ficino, il nome di Platone è associato all'attributo di divino; resterebbe dunque da capire in quale modo David Messer Leon sia venuto in contatto con questa tradizione.

⁴⁷¹Ficino, *De Christiana Religione*

Rileggendo il frammento nel suo insieme dovremmo supporre che l'unica conoscenza, o comunque la fonte che David avrebbe utilizzato per comporre questo passaggio sul fondatore dell'Accademia sarebbe dovuta essere di origine araba.

Ma le analogie con i suoi contemporanei sono inevitabili, se possiamo affermare con certezza che Alemanno o Leono Ebreo hanno letto e conosciuto le traduzioni a Firenze e hanno sicuramente utilizzato le “nuove conoscenze” come fonte diretta per le loro opere, David Messer Leon sembra volutamente escludere qualsiasi contatto con questo ambiente.

Ma se confrontiamo l'opinione su Platone di David e la più generale posizione degli intellettuali come Alemanno o Yehi'el da Pisa scopriremo che il figlio di Yehudah Messer Leon avrebbe attinto dalle medesime fonti, sul *Commento al Cantico dei Cantici* Alemanno afferma

la setta degli antichi che sono esistiti dall'antichità più remota fino alla generazione in cui venne meno la profezia. Essi e i loro figli e discepoli attinsero assetati alle loro parole fino all'epoca di Platone, che visse ai loro tempi. La seconda setta inizio dal momento in cui era cessata la profezia e vennero i giorni del male, dal tempo di Aristotele in poi, fino ai nostri tempi.

Dalle parole di Alemanno emerge ancora una volta quella tradizione che vedrebbe la figura di Platone imprescindibilmente legata alle più antiche tradizioni ebraiche, ai profeti e ai saggi, ed è proprio con la figura di Platone che si chiude un periodo: quello della profezia, e dunque quello della conoscenza diretta dell'Essenza divina (se consideriamo l'opinione dell'autorità di Maimonide), della vera sapienza e in senso lato del pensiero cabalistico (inteso ovviamente nel senso letterale del termine).

Ecco dunque che Platone ha accesso alle dottrine cabbalistiche, e che le sue dottrine sono simili a quelle degli anziani saggi di Israele. Ma c'è ancora un'altra fonte da considerare quella di Yehiel Nissim da Pisa che nella sua opera *Minachat qena'ot, L'oblazione di gelosia* avrebbe parlato di Platone in questi termini:

Dalle sue parole mi sembra che Platone si avvicini all'opinione dei saggi, di benedetta memoria, ad esempio quando afferma che il mondo inferiore corporeo è a immagine e somiglianza del mondo superno. Egli sostiene

inoltre che esistono forme nella mente di Dio chiamate universali, simili a quelle individuali. Ciò nonostante, mi sembra che non si sia addentrato per conoscere veramente il significato più pieni della Torah e dei suoi interpreti, di benedetta memoria, ma sia rimasto all'esterno del cortile: insomma, comprende e non comprende; pertanto, sia lui sia gli altri filosofi antichi non potevano conoscere la quintessenza della realtà, ma si avvicinarono alle opinioni dei saggi ebrei, come è scritto nel *Midrash ha-ne'elam* (*Midrash occulto*): « Sono vicini al sentiero della verità cabbalisticca »⁴⁷²

Dunque è plausibile che David Messer Leon, essendo molto vicino alla famiglia dei da Pisa possa essere venuta a contatto con le medesime fonti che come vedremo nel capitolo successivo saranno fortemente criticate da suo padre Yehudah.

Ma da questo estratto dell'opera di Yehiel Nissim otteniamo dunque un'ulteriore informazione ovvero che è direttamente nello *Zohar* ovvero nel *Midrash ha-ne'elam* che si troverebbe un parallelo tra la posizione di Platone e quella dei cabbalisti.

Hava Tirosh Rothschild ascriverebbe l'affermazione di Platone alla sola vicinanza al mondo umanista:

[...] David talked about Plato with profound admiration, referring to him as *Aplaton ha-Elohi* (“the divine Plato ”), whose views R. David claimed were identical with “the true Kabbalah”. The very association of Plato and Kabbalah reflects both the prevailing search for *prisca theologica* among Renaissance humanists as well as the need to provide a Jewish response to the humanist claim. Like Isaac Abravanel, Abraham Farissol and Yohanan Alemanno, R. David justified the compatibility of Plato and Kabbalah by resorting to an “historical” argument, namely, that Plato was a disciple of the Prophet Jeremiah in Egypt. By forging the historical link between Plato and Jeremiah, R. David and his Jewish contemporaries rationalized and justified Jewish preoccupation with Renaissance Platonism; since the origin of Plato's teaching was Jewish, there should be n barrier to the study of Platonism. Furthermore, by “Judaizing” Platonism, R. David could provide a Jewish version of *prisca theologica* through which the origins of

⁴⁷²Cfr. D. Kaufmann, *Minchat qena'ot*, Berlin ,1898 pag. 84.

both Hermeticism and Platonism are found in Judaism, grounded in divine revelation to Moses.⁴⁷³

In realtà la posizione della studiosa, come abbiamo visto nel corso di questo capitolo, si occuperebbe soltanto parzialmente della problematica, proprio perché David, a dispetto dei suoi contemporanei, sembra apparentemente non avere alcuna familiarità con gli intellettuali che gravitano attorno all'Accademia Platonica di Firenze, e ancora considerando la posizione filosofica di Yehudah Messer Leon, la conoscenza del pensiero di Platone di DML si sarebbe dunque limitata all'interpretazione e al riadattamento di alcune dottrine medio e neo-platoniche all'interno di un sistema tipicamente aristotelico-averroistico (e a sostegno di questo possiamo considerare l'unica fonte citata in questo breve passaggio del manoscritto che è, appunto, Averroé). Purtroppo è quasi impossibile ricostruire con esattezza quali siano le fonti e i testi attraverso i quali David interpreta e studia Platone visto che, come abbiamo visto nel primo capitolo, non ci sono molte informazioni riguardo i brevi soggiorni e gli spostamenti del nostro autore, sappiamo dunque del suo breve soggiorno a Firenze tra il periodo trascorso a Padova e quello di Napoli ma non possiamo stabilire con esattezza se abbia conosciuto gli umanisti cristiani nella città Toscana oppure se le dottrine platoniche siano state apprese attraverso la mediazione della famiglia da Pisa e indirettamente abbia studiato sulle stesse fonti di Yohanan Alemanno.

Ma concordo con la studiosa sul fatto che probabilmente David più degli altri suoi correligionari voglia fornire una versione ebraica della *prisca theologica* eliminando però qualsiasi riferimento all'Ermetismo o al Pitagorismo (che al contrario è presenza nel pensiero di Alemanno o Abravanel) e mettendo al centro delle sue ricerche soltanto due elementi : la Filosofia e la Cabbala.

473H. Tirosh-Rothschild, *Between worlds life and ...*, op. cit. pp. 54-55.

La Cabbala.

Lo studio del pensiero mistico e della disciplina cabbalistica è sicuramente uno degli argomenti fondamentali delle ricerche che nell'ultimo secolo hanno interessato e ripercorso la storia della cultura e del mondo ebraico.

Uno dei primi studiosi ad aver diffuso al di fuori dell'universo accademico le dottrine della “Cabbalà” è stato Gershom Scholem che, con il suo contributo, ha sicuramente apportato una nuova visione di quella che per secoli è stata indubbiamente definita una disciplina “misterica” o ancor meglio “esoterica” in seno al pensiero ebraico.

Questi studi riescono in qualche modo a tacciare e a definire l'evoluzione storica di una dottrina che fino al secolo scorso rimaneva ad appannaggio dei pochi studiosi e ricercatori che avevano gli strumenti per tradurre un pensiero così complesso che secondo la tradizione viene infatti tramandato di generazione in generazione dalla Rivelazione di Mosé sul Sinai.

La parola qabalah קבלה in ebraico traduce letteralmente il concetto di “tradizione” e in senso lato questa “tradizione” fa riferimento al momento della Rivelazione della Torah a Mosé sul Monte Sinai ed è a partire da questo momento, dunque proprio alle origini dell'ebraismo, che la Torah o meglio la Legge si distingue in *Torah she-be-'al pe* תורה שבעלפה (la Torah Orale) *Torah she-bi-ktav* תורה שבכתב (la Torah Scritta) . Ancora una volta è possibile sottolineare come nel pensiero ebraico sia la tradizione orale che quella scritta rappresentano la giusta via per comprendere e conoscere i “segreti” della creazione.

Ad ogni modo la radice ebraica del termine Qabalah ovvero קבל QBL esprime l'azione di “ricevere” ed è per questo motivo che nell'uso comune il termine può avere

l'accezione di “tradizione” nell'ebraico corrente.

Prima di arrivare a quella che potremmo definire effettivamente disciplina cabbalistica e le sue correnti, è sicuramente possibile rintracciare all'interno del pensiero ebraico delle origini una forte influenza esoterica, misterica e trascendentale che ad ogni modo si avvicina alle speculazioni filosofiche che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, hanno sicuramente interessato molti pensatori dall'Antichità sino al Rinascimento.

Ed è proprio con questo spirito che alla fine della prima metà del XIX secolo vengono intrapresi i primi studi attorno alla Cabbala: i tedeschi Krochmal e Landauer e il francese Franck avevano dato una rilettura della Cabbalà alla luce delle interpretazioni tipicamente Rinascimentali ovvero una disciplina nata in seno alla cultura ebraica in cui però il pensiero giudaico si era indissolubilmente legato con il neoplatonismo e le influenze caldaiche e zoroastriane dando origine ad una nuova lettura di una teologia “naturale e liberata”⁴⁷⁴ ovvero la Cabbalà.

È sicuramente interessante sottolineare come i primi studi sulla Cabbalà fossero fortemente influenzati dalla mediazione cristiana e neoplatonica considerando in qualche modo questa disciplina come derivante dal pensiero gnostico del vicino Oriente e di conseguenza considerando il corpus platonico come parte integrante del pensiero mistico ebraico.

Lo stretto legame tra pensiero filosofico e pensiero cabbalistico è comunque presente anche nell'opera di Scholem che secondo le parole di Moshe Idel : « iniziò la sua attività di ricerca tentando di svelare il substrato metafisico del pensiero cabbalistico »

⁴⁷⁵.

In generale nel pensiero ebraico il Ma'ase Bereshit e Ma'ase Merkava sono due “aspetti” che, già prima di Maimonide, erano considerati come punto di partenza nella letteratura rabbinica mishnica e talmudica che getteranno le basi alle dottrine mistiche che si svilupperono all'interno del pensiero ebraico nei secoli successivi. Questi due elementi, il Ma'ase Bereshit e il Ma'ase Merkava saranno proprio i fondamenti della

474 Cfr. Adolphe Franck *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1982 : «Une doctrine qui a plus d'un point de ressemblance avec celles de Platon et Spinoza; qui, par sa forme, s'élève quelquefois jusqu'au ton majestueux de la poésie religieuse; qui a pris naissance sur la même terre et à peu près dans le même temps du christianisme; qui, pendant une période de plus des douze siècles, sans autre éprouve que l'hypothèse d'une antique tradition, sans autre mobile apparent que le désir de pénétrer plus intimement dans le sens des livres saints, s'est développée et propagée à l'ombre du plus profonde mystère: voilà ce que l'on trouve après qu'on les a épurés de tout alliage, dans les monuments originaux et dans le plus anciens débris de la Kabbale. » pag. 1.

475 Cfr. Moshe Idel, *Cabbalà Nuove prospettive*, Giuntina, Firenze 1996, pag.28.

Qabalah poiché è attraverso questi due aspetti che si concentrano i “segreti” della Torah che secondo la tradizione sono stati trasmessi a Mosè e vengono tramandati di generazione in generazione. Il Ma’ase Bereshit ha una componente strettamente speculativa rappresenta e descrive la Creazione del Mondo da parte di Dio, nella tradizione rabbinica, il Ma’ase Bereshit è una vera propria esegesi mistica che ha come scopo la rivelazione delle modalità della creazione del mondo, aspetto che verrà ripreso appieno nelle dottrine qabbalistiche. Il Ma’ase Merkava , l’opera del Carro rappresenta, per la tradizione e per la Qabalah, invece l’aspetto più “estatico” sancito propriamente dalla visione del carro di Ezechiele. Il Carro è, per i qabbalisti, la via estatica per raggiungere la conoscenza diretta con il divino se non addirittura l’unione mistica con Dio stesso. Il Carro infatti può essere inteso anche come Trono di Dio e sarà proprio quest’elemento che verrà elaborato e trasfigurato nella dottrina delle *sefirot*. Maimonide da una parte è erede di quella tradizione rabbinica ma dall’altra se ne distacca attribuendo al Ma’ase Bereshit e al Ma’ase Merkava un valore più pratico identificando il Ma’ase Bereshit con lo studio della Fisica e il Ma’ase Merkava con quello della Metafisica secondo la distinzione che Aristotele fa della filosofia.

Partendo da queste premesse è dunque evidente sottolineare il profondo legame intrinseco tra il pensiero filosofico e la cabbala, probabilmente è proprio nel Rinascimento italiano che queste due dottrine in alcuni ambienti (come ad esempio nella Firenze della fine del Cinquecento) diventano fusionali e funzionali ed è attraverso questa chiave di lettura che è possibile riuscire a comprendere alcune figure fondamentali della storia della filosofia.

Per alcuni studiosi del pensiero ebraico la posizione di Scholem, ad oggi, sembra totalmente distaccarsi dal significato originale delle dottrine cabbalistiche, proprio perché l’interpretazione della Cabbalà sembra essere interamente mediata dallo gnosticismo e dal neoplatonismo se si segue il percorso tracciato dallo studioso tedesco; la loro obiezione è ovviamente fondata se consideriamo la Cabbalà dalle sue origini ma se prendiamo in considerazione la Cabbalà rinascimentale nella penisola italiana il legame con la filosofia e sicuramente con il platonismo sembra essere indissolubile.

Abbiamo già visto nel capitolo precedente la ricezione di Platone nel pensiero tardo medievale e rinascimentale e soprattutto la posizione di David Messer Leon che non solo associa la figura del filosofo greco a quella del profeta Geremia ma sottolinea il forte legame con la tradizione ebraica utilizzando un’analogia allora diffusa ovvero che le dottrine filosofiche di Platone sono le stesse che vengono insegnate dai cabbalisti.

Questa idea non è assolutamente nuova e sembra far parte dello spirito dell'epoca e sono anche molti gli altri autori che criticano apertamente questo tipo di associazione tra pensiero filosofico e cabbalistico, Yehudah Messer Leon è uno di questi e dalle sue parole si evince una doppia “riluttanza” sia verso la cabbala ebraica, in generale ovvero come dottrina mistica che sarebbe in grado di decriptare i segreti della creazione, che contro le dottrine di Platone.

Sicuramente è doveroso ricordare in questa introduzione un primo approccio alla cabbala e alle sue origini prima di approfondire la complessa posizione degli autori del Rinascimento italiano e soprattutto quella di David ben Yehudah Messer Leon che come vedremo rispetto agli altri pensatori ebrei italiani sembra essere “atipica” ovvero il filosofo sembra completamente fare proprie alcune dottrine degli autori contemporanei ma il suo approccio alla cabbala in generale, come notato anche da Hava Tirosh Rothschild, risulta essere ancora tradizionale.

« Messer Leon uses the term kabbalah in three different senses : (a) rabbinic tradition as recorded in the Mishnah and Talmud; (b) revealed theology as presented and studied by religious philosophy; (c) mystical teachings, specifically those of the Spanish school of the thirteenth and fourteenth centuries. »⁴⁷⁶

Dunque la Qabbalah di David Messer Leon si costruirebbe attraverso questi diversi piani di interpretazione una tradizione, ovvero recuperando il senso originale della stessa parola קבלה ovvero “tradizione”, proprio perché la radice קבל rinvierebbe al verbo “ricevere” (לקבל) così come Mosé avrebbe ricevuto la Torah Orale (intesa come *Mishnah*) durante la rivelazione sul Sinai, allo stesso modo questa stessa tradizione verrà trasmessa di generazione in generazione.

Moshé Cordovero nella sua opera *Or Ne'erav* sottolineerà in più passaggi questo concetto ma è nel capitolo due della sua opera che afferma :

[...] Che l'importanza di un maestro della Qabbalah è molto più grande rispetto a quella di un maestro delle Scritture e della Mishnah. Appare chiaro da alcune fonti che un maestro delle Scritture ha una maggiore padronanza per quanto concerne il segreto del Mondo della

476H. Tirosh-Rothschild “*Sefirot as the Essence of God in the writings of David Messer Leon*”, in *AJS Review*, Vol. 7, 1982 p. 411.

“Fabbricazione” (*olam ha-'Assiyah*), che un maestro della Mishnah ha una maggiore importanza per quanto concerne il segreto del Mondo della Formazione (*olam ha-Yetzirah*) e che un maestro della Qabbalah ha una maggiore importanza per quanto concerne il mistero del Mondo della Creazione (*olam ha-Beriyah*). [...] Allora, dal segreto delle Scritture si arriva al più basso gradino della Torah – le storie – il flusso delle emanazioni del Maestro delle Scritture proviene unicamente dal Mondo della “Fabbricazione”. Chi si occupa della Mishnah – ovvero dei Sei Ordini della Mishnah, che concernono un commento ai misteri della Torah fisica e i segreti dell'esplicazione delle Scritture – partecipa al mistero del Mondo della Formazione, come appare chiaro qui. Allora ne deriva che dal flusso dell'emanazione del Mondo della Fabbricazione si passa a quello della “Formazione”. Il maestro della Qabbalah riceve ancora più emanazioni dal mistero ancora più profondo, l'anima della Torah che veste essa stessa con i comandamenti, attraverso i quali si disvela il segreto del mondo della Creazione.⁴⁷⁷

Dunque possiamo comprendere anche attraverso la posizione di Cordovero il rapporto tra le dottrine cabbalistiche e quello delle Scritture. Appare dunque chiaro che la Qabbalah permetterebbe un livello di comprensione del mondo che è superiore rispetto a quello delle Scritture, ma come è indicato implicitamente da questo passaggio dell'opera del cabbalista di Safed la conoscenza delle Scritture e della Mishnah è un passaggio propedeutico e obbligatorio per arrivare alla vera conoscenza della Torah, del mondo della Creazione e soprattutto del Mistero dell'essenza divina.

In un certo senso l'accesso ai segreti della Creazione è possibile soltanto attraverso l'interpretazione dei testi cabbalistici che svelerebbero i misteri attraverso delle interpretazioni più profonde di questi stessi segreti celati nell'Opera divina, e dunque chi non è in possesso di questa “chiave” di lettura si limiterebbe solamente all'interpretazione delle Scritture legata ad una condotta di vita così come i *Tanna'im*⁴⁷⁸ e gli *Amora'im*⁴⁷⁹ hanno elaborato nella stesura della Mishnah e del Talmud.

David Messer Leon interpreterebbe la Qabbalah non solo attraverso questa accezione più classica del termine ma anche attraverso la mediazione filosofica. Come abbiamo

477 Moshé Cordovero, *Or Ne'erev*, capitolo 2.

478 I saggi della Mishnah.

479 I saggi del Talmud.

visto nel capitolo precedente il pensiero filosofico e quello cabbalistico sono assolutamente indiscindibili per gli autori del periodo tardo medievale e rinascimentale. La cabbala dunque diventa, così come la filosofia, uno strumento di interpretazione della Creazione, non a caso si utilizza un vocabolario che si avvicina a quello filosofico per rendere la comprensione di questi segreti più “familiare” a chiunque si avvicini a queste studi .

La filosofia è dunque utilizzata come uno strumento di interpretazione capace di decodificare e decriptare alcuni concetti che potevano essere disvelati soltanto attraverso l'ausilio delle Scritture e dell'interpretazione rabbinica (come abbiamo nella prima utilizzazione della parola Qabbalah secondo David Messer Leon) in un certo qual modo questa accezione permette di ricollegarci all'accezione di Maimonide rispetto alla filosofia: in effetti secondo Maimonide la filosofia potrebbe essere dunque vista come uno strumento che permetterebbe una conoscenza ancora più profonda dell'Opera della Creazione e che verrebbe in aiuto dei Testi Sacri.⁴⁸⁰

Anche nella storia del pensiero cristiano già Boezio, aveva considerato la filosofia “ancilla” della teologia, poiché, secondo lui, la filosofia era componente costitutiva e vitale per comprendere e studiare la *sacra doctrina*, ma sarà con la Scolastica⁴⁸¹, e solo

480 Per il rapporto tra filosofia e Torah cfr. l'Epistola a Shemuel ibn Tibbon di Maimonide : « Bada bene di non studiare le opere di Aristotele senza il loro commenti: quello di Alessandro di Afrodisia, quello di Temistio, o quello di Averroè... Gli scritti del maestro di Aristotele, Platone, sono parabole difficili da capire, ma se ne può fare a meno, perché l'opera di Aristotele è sufficiente. Allo stesso modo, non c'è bisogno di occuparsi dei libri scritti dai suoi predecessori, perché il suo intelletto (di Aristotele) è il grado supremo dell'intelletto umano, se si eccettuano coloro che hanno ricevuto l'ispirazione divina [...] Quanto alla logica, le uniche opere degne di essere studiate sono quelle di Abu Nasr al-Farabi. Tutte le sue opere sono eccellenti... al pari di quelle di Abu Bakr al Sa'ig [...] Per quanto gli scritti di Avicenna diano adito ad obiezioni, e non siano buoni come quelli di al-Farabi, tuttavia, sono utili e meritano uno studio attento.»

481 Per le differenze tra la concezione filosofica cristiana e quella arabo-ebraica rispetto alla religione rivelata cfr. Leo Strauss, *Geusalemme e Atene* : « Per l'ebreo e per il musulmano la religione non è anzitutto, come per il cristiano, una religione articolata in dogmi, bensì è una legge, un codice di origine divina. Di conseguenza la scienza religiosa, la *sacra doctrina*, non è teologia dogmatica, teologia rivelata, bensì la scienza della legge, *halacha* o *fiqh*. [...] Di conseguenza lo status della filosofia è, in linea di principio, molto più precario nel mondo islamico-ebraico di quanto sia nel mondo cristiano. Nessuno potrebbe divenire un teologo cristiano competente senza aver compiuto perlomeno degli studi fondamentali di filosofia; per la religione cristiana la filosofia costituiva a parte integrante del corso di studi ufficialmente autorizzato e anzi persino richiesto. D'altra parte, si potrebbe diventare un esperto di *halak* o un *faqih* perfettamente competente senza avere la minima cognizione filosofica. [...] La religione viene concepita dai musulmani e dagli ebrei anzitutto come legge. Di conseguenza la religione entra nel campo di osservazione dei filosofi in primo luogo come un fatto politico. Dunque, la disciplina filosofica che tratta della religione non è filosofia della religione, bensì filosofia politica, o scienza politica. [...] La legge islamica e la legge ebraica sono, ovviamente, considerate legge divina, legge data da Dio agli uomini tramite un intermediario, il profeta. [...] La diversità tra la filosofia islamico-ebraica e la scolastica cristiana si profila in massima chiarezza nel campo della filosofia pratica. Per quanto riguarda la filosofia teorica, sia la filosofia islamico-ebraica, sia la scolastica cristiana, si fondano sostanzialmente sulla stessa tradizione. Ma nell'ambito della filosofia politica e morale la loro diversità è fondamentale. Ho già menzionato l'assenza della Politica di Aristotele dal mondo islamico-ebraico. Ugualmente

con Tommaso, che la teologia si anteporrà alla filosofia e ne diventerà realmente *l'ancilla*. Tommaso nella *Summa Teologica* affermerà : «Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiae. Sed aliae scientiae, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliae igitur scientiae videntur ista digniores.»⁴⁸²

In un certo qual modo l'opposizione che avrebbe visto Filosofia e Legge come due interpretazioni completamente differenti della Creazione, e soprattutto una volta superato il problema sollevato da chi avrebbe considerato la filosofia come uno strumento che allontanerebbe gli uomini dalla Verità rivelata, allora questa chiave di lettura diventerebbe coerente con il pensiero religioso e senza alcuna opposizione tra Fede e Ragione. Averroé spiegherà proprio questo nel suo *Trattato Decisivo* concludendo che la verità della Legge è comunque superiore a quella della ragione ma la filosofia diventerebbe uno strumento indispensabile della conoscenza umana.

Così come lo stesso Maimonide scrive nell'introduzione alla prima parte della *Guida dei Perplexi* :

אין מטרתו של ספר זה להסביר את כולם לציבור הרחב, ולא למתחילים בעיון, ולא ללמד את מי שעדיין במדע התורה בלבד, דהיינו, בהלכה; שכן מטרת הספר הזה כולו, וכל מה שמסוגו היא חוכמת התורה לאמיתה. יתר על כן, מטרת הספר הזה להעיר לאדם דתי, אשר נקבעה בנפשו והושגה באמונתו אמיתת תורתנו, ואשר הוא שלם בדתו ובמידותיו, והוא עדיין במדעי

הפילוסופים וידע את משמעויותיהם⁴⁸³

significativa è l'assenza dell'ambito della letteratura romana, di Cicerone e del diritto romano in particolare. Questo porta alla conseguenza che la dottrina del diritto naturale, così caratteristica della scolastica e poi, sicuramente, del pensiero occidentale sino alla fine del XVIII secolo, è completamente assente nella filosofia islamico-ebraica. Fa la sua comparsa tardi in alcuni autori ebraici soltanto per l'influenza del pensiero cristiano. E' vero che i teologi musulmani, i mutakallimun, avevano asserito l'esistenza di legge razionali praticamente identiche a quelle che venivano chiamate leggi naturali nell'Occidente; [...] Le regole di condotta che vengono chiamate dagli scolastici cristiani leggi naturali e dai mutakallimun leggi razionali sono definite dai filosofi islamico-ebraici opinioni generalmente accettabili.» pag 264 e sgg.

482 Tommaso D'Aquino *Summa Teologia I*, 1 5

483 Ma il fine di quest'opera non è di far comprendere tutte queste cose al volgo, e nemmeno ai principianti, e neppure di insegnarle a chi non studia altro che la scienza della Legge, vale a dire il diritto. Infatti, il fine di quest'opera tutta e di tutte le opere ad essa simili è la scienza della Legge nella sua realtà, o piuttosto, il fine di quest'opera è di dare un avvertimento ad ogni uomo religioso che si sia umiliato e abbia conseguito una credenza certa nella nostra Legge, sia perfetto nella pratica religiosa e nella morale, e abbia studiato le scienze filosofiche e conosca i loro contenuti.

Il rapporto tra Qabbalah e Filosofia rimane sin dalle origini un rapporto articolato e complesso, se da una parte la letteratura esoterica medievale degli Hekhalot aveva sancito un rapporto di congiunzione tra le due differenti tipologie di dottrine, sarà proprio Maimonide a decretare in un certo qual modo la separazione tra filosofia e cabbala (se infatti consideriamo la struttura attraverso la quale riesce a dare una rilettura del *ma'ase bereshit* e del *ma'ase merkava*).

In realtà la definizione che meglio farebbe comprendere lo spirito delle dottrine cabbalistiche almeno sino all'epoca Rinascimentale, e lo stretto legame con la tradizione ebraica e il pensiero di Maimonide potrebbe essere sintetizzata dalle parole di Abulafia:

Queste due scienze sono la scienza naturale quella che per loro è chiamata “fisica” , e la scienza dell'essenza divina, che per loro si chiama “metafisica”, entrambe contengono la totalità dell'essere in tanto che essere. In verità queste due scienze sono le due parti della scienza divina la Cabbalà che è la nostra. Una si chiama *ma'ase bereshit* ovvero l'opera della creazione, l'altra *ma'ase merkavah* ovvero l'opera del Carro. La differenza tra noi e gli aristotelici è doppia una concerne i nostri principi per procedere, perché noi seguiamo i principi della nostra scienza cabbalistica, per quanto riguarda l'altra differenza è che noi diamo alle scienze dei nomi che indicano la novità delle cose create.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente analizzando il passo del *Magen David* su Platone appare chiaro che le dottrine neoplatoniche mediate comunque dall'aristotelismo di Averroé sono familiari ad un certo filone di letteratura cabbalistica ed è proprio questo filone che può essere considerato una fonte per David Messer Leon.

E in effetti gli autori di riferimento del nostro autore, per quanto concerne la letteratura cabbalistica, sono sicuramente più vicini ad un linguaggio filosofico / esoterico che propriamente mistico / estatico. Sin dalle prime pagine del manoscritto appare chiaro che uno degli autori e commentatori più apprezzati da David sono Avraham ibn Ezra, filosofo neoplatonico, Abulafia e Moses Narboni (autore fra l'altro di un commento

all'epistola di Averroé *Sulla possibilità della congiunzione tra l'Intelletto Umano e Intelletto Divino*).

Sicuramente la posizione che in qualche modo permetterebbe di dimostrare la compenetrazione tra filosofia e cabbala è indubbiamente, come accennato nel capitolo precedente, il rapporto tra l'Intelletto e le *Sefirot* che permette di costruire un sistema il cui fine ultime resterebbe quello della più alta conoscenza.

Ma David Messer Leon considera anche altri autori che al contrario cercano di adattare le dottrine cabbalistiche alla filosofia, come nel caso di Hasdai Crescas che, non a caso, è uno degli autori che criticano maggiormente la posizione e la filosofia di Maimonide. Crescas infatti viene spesso fortemente attaccato da David come lo stesso autore sottolinea nell' *Eyn ha-Qore*⁴⁸⁴.

È comunque plausibile affermare che molti autori avrebbero considerato la filosofia e la Qabbalah come due dottrine parallele che attraverso i loro sistemi speculative avrebbero permesso di arrivare alla conoscenza dell'Essenza divina.

Il termine Qabbalah però assume ancora un altro significato che come è stato sottolineato da Hava Tirosh Rothschild strettamente legato agli insegnamenti mistici dei cabbalisti spagnoli. Possiamo affermare che questo aspetto farebbe avvicinare la posizione di David a quella dei suoi contemporanei. Come abbiamo visto nel primo capitolo la Famiglia dei Da Pisa è sicuramente un punto di riferimento per gli intellettuali del '400 nell'Italia del Rinascimento e dopo l'espulsione dalla Spagna e dal Portogallo molti pensatori , filosofi e cabbalisti in fuga orbitano attorno alla famiglia dei banchieri toscani. Proprio per questo possiamo osservare un fenomeno atipico, sono i cabbalisti spagnoli come Yisshaq Mar Hayyim, Yehudah Hayyat, Yoseph ibn Shraga, Yoseph Alqasti'el, Avraham bn Eli'ezer ha Levi, Yisshaq ben Hayyim ha-Kohen che portano con sé i testi originali delle dottrine e del pensiero cabbalistico che fino a questo erano praticamente sconosciuti agli autori italiani. Il caso più eclatante è appunto lo *Zohar* che solo in epoca moderna è conosciuto integralmente dagli autori e dagli intellettuali italiani⁴⁸⁵.

484 Cfr. *Eyn ha-Qore*, 113v. .

485 Cfr. M. Idel, *La Cabbalà in Italia* : « [...] Possiamo comprendere la scarsa diffusione del materiale zoharico tra gli intellettuali italiani interessati alla Cabbalà. Un'indagine attenta delle fonti cabbalistiche di David Messer Leon sembra confortare quanto affermato. Si giunge alla stessa conclusione dopo aver esaminato la letteratura cabbalistica tradotta da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola. Nell'enorme mole di testi compresi nell'ambizioso progetto di traduzione, che riflette, a mio parere, la letteratura cabbalistica diffusa e studiata in Italia (molto meno in Spagna),osserviamo l'assenza di ogni testo zoharico significativo. Il commento duecentesco era noto e citato solo sulla base delle sezioni riportate nel *Commento al Pentateuco* di Menahem da Recanati. Anche in seguito, nelle opere cabbalistiche di Johannes Reuchlin, composte alla fine del XV secolo e

Come infatti è già stato sottolineato da Gottlieb, David Messer Leon sarebbe venuto in contatto con l'epistolario (privato) tra Yehiel da Pisa e il cabbalista spagnolo Mar Hayyim e come è evidente leggendo il *Magen David* sembrerebbe aver letto, studiato e condiviso la posizione del pensatore spagnolo (anche se nel manoscritto non cita assolutamente Mar Hayyim come fonte).

Dunque per comprendere l'eclettica posizione di David Messer Leon rispetto alle dottrine cabbalistiche occorre saper distinguere questi diversi piani di interpretazione ponendo sicuramente l'accento sulle tematiche e sugli autori che David prende come riferimento per la stesura del manoscritto.

1.1 L'opposizione alle dottrine cabbalistiche: Yehudah Messer Leon.

Come abbiamo accennato nel paragrafo dedicato alla tradizione platonica, il rapporto tra filosofia e cabbala, almeno nell'universo intellettuale Rinascimentale rappresenta una sorta di *trade union* tra tradizione, pensiero mistico e dottrine misteriche.

Come Scholem e i suoi predecessori hanno sottolineato il sistema cabbalistico trova alcuni importanti riscontri nella filosofia classica, non a caso le *sefirot* possono essere rappresentate come “emanazioni” alla pari delle ipostasi plotiniane, ma troviamo anche alcuni importanti riferimenti al pensiero aristotelico / averroistico : gli Intelletti Separati diventano le anime che muovono le sfere celesti nel mondo superlunare, dunque gli angeli secondo la tradizione Maimonidea ma ancora secondo l'interpretazione cabbalistica risalente a Yaco'ov ben Sheshet l'immagine dell'Intelletto Separato si identificherebbe con la *sefirah hockamah* (quella non a caso della sapienza).

Le dottrine platoniche diventano esse stesse “simili alle dottrine dei cabbalisti” secondo un certo filone interpretativo che, come avviamo visto, è senza alcun dubbio esplicitato da David Messer Leon, passando per Alemanno fino ad Abravanel; ed è proprio per questo che l'analogia tra cabbala e filosofia diventerebbe in epoca

l'inizio del XVI (lo stesso periodi qui preso in esame), lo *Zohar* svolse un ruolo marginale. Sall'altra parte, l'opera era citata da convertiti spagnoli al cristianesimo che scrissero di Cabbalà e che citarono anche testi che non appaiono nel corpus di materiale zoharico superstite. Pertanto risulta evidente che anche tra i cabbalisti cristiani la dicotomia tra Spagna e Italia, almeno per quello che riguarda lo *Zohar* , restò rilevante. » pag. 278.

Rinascimentale un elemento ineluttabile che caratterizzerebbe proprio il pensiero filosofico italiano.

In effetti Menachen da Recanati afferma che :

L'opinione di alcuni filosofi dell'antichità come Platone sembrerebbe avvicinarsi a quella della Torah, ma coloro che sono venuti dopo non lo hanno compreso. Per loro erano come degli eretici rispetto alla nostra nazione.

Dunque anche se questa posizione sembrerebbe radicata nel tempo, sarebbe in effetti riaffiorata nel momento in cui il corpus di Platone avrebbe fatto la completa apparizione all'interno dell'universo filosofico ebraico.

Così come avrebbe ribadito Abravanel nel suo trattato *Mif'alot Elohim* :

Platone ha colto un pallido riflesso della verità di questo soggetto. Di conseguenza non applica agli angeli la Porta della Creazione, ma solo la Porta dell'Emanazione, dato che la loro essenza non ha origine dalla materia prima, che egli associa al resto del mondo corporeo. Inoltre, per quanto riguarda la non esistenza, che in termini platonici li lega per natura, non sostiene che essi si deteriorano, come accade alle altre parti del mondo, ma che ritornano ed aderiscono alla vita eterna, che egli chiama Idea, cioè attributo divino [...] Lo stesso è stato affermato dai cabbalisti, secondo i quali gli angeli spirituali sono i portatori del Trono di Gloria. Perciò pare più appropriato parlare di Emanazione e Aggregazione, piuttosto che di Creazione e Costruzione o di Non Esistenza e Assenza.

Come vedremo a breve, è proprio quest'accezione di Platone, molto più vicina alla tradizione cristiana che a quella ebraica, che porterà Yehudah Messer Leon a criticare aspramente il rapporto tra platonismo e cabbala.

Nel Rinascimento italiano il fenomeno della diffusione delle dottrine cabbalistiche è indubbiamente accentuato dall'avvento di una vera e propria “cabbala cristiana”⁴⁸⁶ o meglio di una “speculazione cristiana sulla cabbala”⁴⁸⁷ la quale sicuramente aveva

486 Cfr. F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance* Dunod, Paris, 1963.

487 Cfr. G. Scholem, *La Cabbalà*, op. cit., “La Cabbalà cristiana” pag. 198-205. « Storicamente la Cabbalà Cristiana nacque da due fonti. La prima fu rappresentata dalle speculazioni cristologiche di

combinato accanto alle dottrine cabbalistiche (diffuse attraverso le traduzioni dall'ebraico al latino a partire dal XIV secolo) anche la filosofia neoplatonica, gnostica, pitagorica e la tradizione ermetica così come appare evidente nelle opere di Pico della Mirandola, ma che in un certo senso rimarrebbe presente nell'ambiente fiorentino, dell'Accademia Platonica, più in generale.

La combinazione del rinnovato studio di Platone e la traduzione del *corpus* platonico da una parte, e l'interesse di alcuni pensatori alle dottrine mistiche e misteriche di epoca tardo-antica hanno dunque portato autori come Pico della Mirandola a interessarsi alla Cabbala ebraica, con lo scopo, però, di dimostrare la “superiorità” della religione cristiana rispetto a quella ebraica appropriandosi dei metodi per interpretare dunque la teologia cristiana.

Ed è proprio per questo aspetto che alcuni tra gli intellettuali ebrei si oppongono fermamente alla diffusione della Cabbala nell'Italia del Rinascimento. Yehudah Messer Leon infatti in un'epistola agli ebrei di Firenze scrive:

«Allontanatevi dunque dalle tende dei qabbalisti, sommerse dai danni che essi stessi causano moltiplicando gli attributi divini da loro inventati senza evitare peraltro nella loro follia d'attribuire materialità, cambiamento e molteplicità al Creatore, benedetto Egli sia. Essi procedono a tentoni nell'oscurità della loro comprensione delle intenzioni dei fondatori della loro Dottrina, che in definitiva mi sembra parzialmente in accordo con quella dei platonici, la quale, del resto, non manca certo di soavità»⁴⁸⁸.

Yehudah Messer Leon solleva in effetti una questione che sembrerebbe mescolare due problematiche completamente differenti. Le dottrine platoniche da una parte - dunque presumibilmente le traduzioni e i commenti che Ficino ha elaborato per la famiglia Medici a Firenze presso l'Accademia Platonica - e le dottrine cabbalistiche studiate e sviluppate da alcuni filosofi cristiani dall'altra.

un numero rivelanti di ebrei convertiti che ci sono noti alla fine del XIII secolo fino al periodo dall'espulsione della Spagna [...] Completamente diversa, invece, era la speculazione cristiana sulla Cabbala, che inizialmente si sviluppò attorno all'Accademia Platonica finanziata dai Medici di Firenze e che proseguì in stretto rapporto con i nuovi orizzonti aperti in genere dal Rinascimento. Questi circoli fiorentini ritenevano di aver scoperto nella Cabbala una rivelazione divina originale all'umanità, che era andata perduta e che ora veniva recuperata, e con l'aiuto della quale era possibile non soltanto comprendere gli insegnamenti di Pitagora, Platone e gli orfici, da loro grandemente ammirati, ma anche i segreti della fede cattolica. » pag. 199.

488 Epistola di Messer Leon agli ebrei di Fiorenza in Robert Bonfil “Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento”, Sansoni, Firenze 1991 pag. 158.

In realtà potremmo aggiungere un'ulteriore chiave di lettura legata, in questo caso, alla sfera personale: se Yehudah Messer Leon si oppone profondamente alla Cabballà come è evidente dalle parole di questa lettera alla comunità fiorentina, David al contrario sembrerebbe interessarsi particolarmente al sistema cabbalistico, e il *Magen David* rappresenterebbe, in questo senso, una testimonianza che non può non essere considerata nel momento in cui ci si avvicina allo studio del rapporto tra filosofia e cabbala nel Rinascimento italiano.

Lo scopo di Giovanni Pico della Mirandola attraverso la stesura delle sue *Conclusiones cabbalisticæ numero XLVII secundum secretam doctrinam sapientium Hebraeorum Cabalistarum* sarebbe stata la rivelazione del segreto divino che in realtà risiederebbe nella Trinità. In effetti la Cabballà secondo Pico è una *prima et vera* dunque una conferma delle verità cristiane a partire proprio dalla Rivelazione del Sinai.

È nell' *Oratio de hominis dignitate* - che sarebbe dovuta essere il preludio alle sue *Conclusiones Nongentæ* - che il filosofo italiano affermerebbe :

Vengo ora a quelle cose che, tratte dagli antichi misteri degli Ebrei, recai a conferma della sacrosanta e cattolica fede, e perché non siano ritenute, da coloro cui sono ignote, vanità, stoltezze e favole di ciurmadori, voglio che tutti intendano cosa siano, donde derivino, da quali illustri autori siano appoggiate, quanto nascoste, quanto divine, quanto a noi necessarie per difendere dalle importune calunnie degli Ebrei. Scrivono non solo celebri dottori ebrei, ma fra i nostri anche Esdra, Ilario e Origene, che Mosé ricevette sul monte non solo quella Legge che lasciò ai posteri in cinque libri, ma anche una segreta e verace spiegazione di essa.⁴⁸⁹

Allo stesso modo nell'ultima parte del terzo libro del *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni* Pico della Mirandola affermerebbe:

489 Venio nunc ad ea quae ex antiquis Hebraeorum mysteriis eruta, ad sacrosantam et catholicam fidem confirmandam attuli, quae ne forte ab his, quibus sunt ignota, commentitiae nugae aut fabulae circumlatorum existimentur, volo intelligant omnes quae et qualia sint, unde petita, quibus et quam claris auctoribus confirmata et quam reposita, quam divina, quam nostris hominibus ad propugnandam religionem contra Hebraeorum importunas calumnias sint necessaria. Scribunt non modo celebres Hebraeorum doctores, sed ex nostris quoque Esdras, Hilarius et Origenes, Mosem non legem modo, quam quinque exaratam libris posteris reliquit, sed secretiorem quoque et veram legis enarrationem in monte divinitus accepisse.

Fu opinione degli antiqui teologi non si dovere temeramente pubblicare le cose divine e e' secreti misterii, se non quanto di sopra n'era permesso; [...] 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, Cabbalà 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 nostre avemo dichiarato, e dagli altri poeti latini e greci nel libro della nostra poetica teologia dichiareremo.

Ma è probabilmente nella sua *Apologia*, in difesa dalle accuse di eresia di fronte al tribunale della Santa Inquisizione, che Pico della Mirandola fornisce una spiegazione ancora più chiara rispetto alle dottrine cabbalistiche, nella *Quaestio quinta de magia naturali et Cabbalà hebraeorum* :

Rimane dunque questa dottrina degli Ebrei, che i dottori cattolici, secondo la testimonianza di Girolamo, appresero e approvarono, ed è quella che i nostri stessi dottori professano e credono che sia stata rivelata da Dio a Mosé, e da Mosé agli altri saggi per successione; per questo è chiamata "Cabbalà" in virtù di questo modo di trasmissione, ed è spesso chiamata dai nostri autori in questo modo : « come dice l'antica tradizione ». Questa è la Cabbalà prima e vera; e credo di essere stato tra i primi Latini ad averla menzionata in maniera esplicita, ed è di quella stessa che mi sono servita per le mie conclusioni [...].⁴⁹⁰

490 Relinquitur ergo ut haec Hebraeorum doctrina cui doctores catholici, ex Hieronymi testimonio, tantum deferunt et quam adeo approbant, sit illa quam ipsimet nostri doctores fatentur et credent a Deo Moysi et a Moyse par successionem aliis sapientibus fuisse revelatam; et est ista quae ex hoc

O ancora:

E poiché questo metodi di trasmissione che è chiamato cabbalistico sembrava portare a qualsiasi cosa segreta o misterica, per questo l'hanno utilizzata per qualsiasi cosa, e chiamano “Cabbalà” tutte le conoscenze che sono tenute segrete e nascoste, e che possono essere conosciute solo per via occulta, e dicono che quella si chiama “via della Cabbalà”.⁴⁹¹

Dunque da questi passaggi possiamo comprendere la posizione del filosofo Rinascimentale, secondo cui la cabbala avrebbe dovuto rappresentare una modalità per dimostrare la superiorità della religione cristiana rispetto quella ebraica, in realtà assolutamente non conciliabile con l'idea di *prisca theologia* che fino a questo momento sembrava essere lo scopo ultimo degli studi di questi pensatori⁴⁹². Probabilmente, però, il forte rifiuto delle dottrine ebraiche in quanto tali, che emergerebbe da queste ultime affermazioni di Pico della Mirandola sarebbe dettato dalla sua estenuante difesa contro l'accusa di eresia.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente anche Yehudah Abravanel, nei suoi *Dialoghi d'Amore*, riconoscerebbe a Platone il ruolo di conoscitore dell'*ascosa sapienza* ma soprattutto un legame diretto con le dottrine dei *teologi antichi* :

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 maggiore notizia aveva di questa antica sapienza che Aristotele, la seguitò. Aristotele , la cui vista ne le cose astratte fu alquanto più corta, non avendo avuto la mostrazione de li nostri teologi antichi come Platone,

modo tradendi dicitur Cabbalà, quam saepe etiam video a nostris auctoribus hoc modo designari, dicendo “ut dicit antiqua traditio”. Haec est prima et vera Cabbalà, de qua credo me primum apud Latinos explicitam fecisse mentionem, et est illa qua ego utor in meis conclusionibus [...].

491 Verum quia iste modus tradendi per successionem qui dicitur cabbalisticus videtur convenire unicuique rei secretae et mysticae, hinc est quod usurpatum Hebraei ut unamquamque scientiam quae apud eos habetur pro secreta et abscondita Cabbalàm vocent, et unumquodque scibile quod per via occultam alicunde habeatur dicant haberi per viam Cabbalàe.

492 Cfr. Idel, *La Cabbalà in Italia* , op. cit. , capitolo XIX, *La Cabbalà ebraica in vesti cristiane : osservazione fenomenologiche*. In particolar modo l'affermazione a pag. 291 : « L'apertura di questa cerchia all'antico patrimonio pagano è un fatto cruciale, che si pone come premessa della successiva fase delle traduzioni dall'ebraico. Senza la concezione più aperta che aveva portato ad accettare il valore del corpus pagano, mi chiedo se gli scritti ebraici sarebbero stati accolti così calorosamente nell'ambiente umanistico .».

negò quell'ascoso che non ha possuto vedere, e gionse a la somma sapienza, prima bellezza, de la quale il suo intelletto saziato, senza vedere più oltre, affermo che quella fosse il primo principio incorporeo di tutte le cose. Ma Platone, avendo de li vecchi in Egitto imparato, poté più oltre sentire, se ben non valse a cedere l'ascoso principio de la somma sapienza o prima bellezza, e fece quello secondo principio dell'universo, dependente dal sommo Dio, primo principio di tutte le cose. E se bene Platone fu tanti anni maestro di Aristotele, pure in quelle cose divine esso Platone (essendo discepolo de li nostri vecchi) imparò da migliori maestri ch'Aristotele da lui, che 'l discepolo del discepolo non può arrivare al discepolo del maestro: giunto che fu Aristotele (se ben fu sottilissimo), mi credo che ne l'astrazione il suo ingegno non si potessi tanto sollevare come quello di Platone, ed egli non volse come gli altri credere del maestro quello che le proprie forza del suo ingegno non il dimostrassero.

In realtà leggendo questo passaggio appare chiaro non soltanto l'opposizione delle dottrine platonico / cabbaliste, ma la profonda avversione di Yehudah Messer Leon nei confronti dell'interpretazione aristotelica della famiglia Abravanel, Leone Ebreo più di suo padre infatti considererebbe, come si evince da questo passaggio, Aristotele come un filosofo incompleto proprio perché non avrebbe mai raggiunto la sapienza più profonda di Platone, che ancora una volta l'avrebbe appresa presso i più antichi saggi in Egitto.

Ma senza allontanarci troppo dalla questione centrale, ovvero il rapporto tra cabbala e le dottrine platoniche che secondo Yehudah Messer Leon metterebbero in pericoloso non soltanto l'interpretazione filosofica ma potrebbero addirittura, per chi non conosce alla perfezione le Sacre Scritture e il Talmud, portare all'eresia.

Il problema fondamentale della Cabbala, così come nel Rinascimento viene conosciuta e diffusa, secondo Yehudah Messer Leon è in effetti l'errata interpretazione degli attributi divini che minerebbero il concetto dell'unità divina, dunque non soltanto l'autorità di Maimonide ma anche la Torah stessa.

Prendiamo come esempio alcune tra le *Conclusiones cabbalisticæ* di Pico della Mirandola: la *Quinta Conclusione*

Qualsiasi ebreo cabbalista che segua i principi e la lettera della scienza

della qabbalah è inevitabilmente costretto ad ammettere la trinità e ciascuna delle persone divine, padre figlio e spirito santo, e ciò esattamente, senza aggiunte, diminuzioni, variazioni, secondo gli assunti del cattolicesimo.

La Ventesima Conclusione

Se i qabbalisti approfondiranno la loro interpretazione questa parola אָז az che significa “allora”, saranno parecchio illuminati sul mistero della trinità.

La Trentaquattresima Conclusione

Per mezzo del nome trilittero אָהוּ hu', nome attribuito perfettamente ed in modo assai appropriato a Dio, e non solo presso i qabbalisti, che lo dicono apertamente spesso, ma anche presso l'opera teologica di Dionigi l'Aeropagita, ci viene reso chiaro per via qabbalistica il mistero della trinità insieme con la possibilità dell'incarnazione.

Queste tre conclusiones sembrerebbe in un certo senso riassumere il senso ultimo della concezione della Cabbalà per Giovanni Pico della Mirandola, in realtà tutte le verità che i cabbalisti avrebbero rivelato, avrebbero confermato l'avvento della venuta di Cristo e della vera religione ovvero quella Cristiana.

In effetti Pico della Mirandola elaborerebbe dei testi cabbalistici e li interpreterebbe secondo la sua opinione in effetti il testo originale da cui Pico fa derivare la sua interpretazione di “allora” è il *Sefer ha.-Shorashim, Il Libro delle Radici*, in cui la lettera Alef indicherebbe l'unità delle tre corone superiori della saggezza e dell'intelligenza (ovvero le prime tre sefirot) unite in un'unica essenza. Per Pico questa definizione nasconderebbe in realtà il segreto della Trinità.

Come è evidente dall'epistola di Yehudah Messer Leon il pericolo essenziale in cui incorrerebbero i cabbalisti è la moltiplicazione degli attributi. Maimonide afferma nel *Mishneh Torah*

Questo Dio è uno. Egli non può essere due o più, ma uno, unificato in

maniera tale che venga prima di ogni unità che si trova nel mondo. Egli non è uno come nella maniera delle categorie universali che includono in sé tanti esseri individuali, né in questo senso il corpo può essere diviso in molte parti o dimensioni. Per questo, egli è unico, e dunque non esiste un'altra unità come la Sua in questo mondo.»⁴⁹³ come infatti recita il primo verso dello Shema' «Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è Uno»⁴⁹⁴

Nell'introduzione al commento del decimo *Trattato del Sanhedrin*, il *Pereq Heleq*⁴⁹⁵, Maimonide espone chiaramente il *Principio dell'Unicità* divina, respingendo ogni riferimento a qualsiasi altra divinità così come aveva già indicato nella *Guida dei Perplessi*. È qui, nel *Pereq Heleq*, che Maimonide sancirà il secondo Principio in relazione all'unità di Dio

Unicità di Dio: consistente nel credere che Colui che è la causa di tutto è Uno. Un'Unità che non è, però, né come quella della categoria, né come

⁴⁹³Hilchot yesodei ha-Torah, I, 7

⁴⁹⁴ Deuteronomio 6, 4

⁴⁹⁵ Cfr. Maimonide, *shaloshah asar ikkarim*, i *Tredici principi*

- L'esistenza di Dio
- La sua unità
- La negazione della sua corporeità
- La sua eternità
- Solo Dio deve essere servito e lodato; si deve proclamare la sua gloria, e solo i suoi precetti devono essere osservati
- Ascoltare i profeti
- Mosè è superiore a tutti i profeti che l'hanno preceduto o che lo seguiranno
- La *Torah*, per intero, Scritta ed Orale, è stata data a Mosè da Dio attraverso quello strumento che, per allegoria, si chiama sua Parola
- La *Torah*, Scritta e Orale, venendo da Dio, è assolutamente inalterabile : non è possibile aggiungerle o toglierle alcunché
- Dio conosce le azioni degli uomini e non ha lasciato il mondo a se stesso
- Dio ricompensa solo coloro che osservano i precetti della *Torah*, e punisce chi li trasgredisce. La ricompensa più alta è il mondo futuro, e la punizione più terribile è l'esclusione dal mondo futuro
- Credere nella venuta del Messia, che annuncia- si precisa altrove- la restaurazione nazionale di Israele
- La resurrezione dei morti

quella della specie, né come quella dell'individuo, composto e suddiviso in più unità, né come quella di un corpo semplice, unico nel numero, ma divisibile e scomponibile all'infinito. Dio - sia Egli esaltato - è Uno in una unicità di cui non esiste in assoluto nulla di simile. Quindi il secondo Principio ci viene insegnato dal testo "Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è Uno".⁴⁹⁶

Già nel *Mishneh* Maimonide aveva affermato che l'unità di Dio è comprensibile e accessibile solo a partire dal concetto di "unicità". Dio è necessariamente Uno, non/separabile, in/separato e dunque la molteplicità ne spezzerebbe proprio l'unità che è fondamento ontologico dell'Essenza del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe. Concepire perciò l'esistenza di altre divinità al di là del Dio di Israele - oltre a venire meno a un precetto fondamentale - vorrebbe dire pensare sul piano speculativo/teologico una molteplicità numerica impossibile come aveva di fatto già dimostrato nella *Guida dei PerpleSSI*. E poiché queste divinità avrebbero esistenza come entità separate, questa pluralità di divinità genererebbe anche una molteplicità di corpi, pericolo che sottolineerebbe anche Yehudah Messer Leon nell'invito a rifiutare lo studio della cabbala. Il principio di unità è quindi il fondamento per rafforzare la non esistenza di altri esseri coesistenti a lui ma anche l'impossibilità di una divisione dell'Essere primo come principio non divisibile a cui non può essere attribuita alcuna forma né corporeità: Dio come l'Uno assoluto.

«Il metodo dell'impedimento reciproco e della diversità» è il criterio che Maimonide utilizza nella sua *Guida dei PerpleSSI* per dimostrare l'unità di Dio come nelle già nelle speculazioni del *kalam* islamico.

Queste poche tracce di teologia circa il concetto dell'unità di Dio e i concetti che da esso dipendono, che tu trovi presso alcuni dei Geonim e presso i Caraiti, sono state prese dai teologi dell'Islam [...] ⁴⁹⁷

Dunque sia per quanto concerne le Scritture e dunque la tradizione propriamente teologica, sia per quanto riguarda le dottrine filosofiche il principio dell'unità divina nella tradizione giudaica così come per quella araba rappresenta un principio assoluto

⁴⁹⁶ Introduzione al X trattato *Sanhedrin*, in *Immortalità e Resurrezione*, a cura di Giuseppe Laras, Morcelliana Brescia 2006

⁴⁹⁷ *Guida dei PerpleSSI* I, 71

che non può essere messo in discussione, ed appare evidente che il cristianesimo parlando di Trinità metterebbe in discussione il più importante dei *Tredici Principi*.

In realtà l'interpretazione che Pico della Mirandola concepisce per le sue "tesi" è sicuramente una distorsione dei testi che gli vengono presentati secondo la traduzione di Flavio Mitridate, come risulta chiaro se prendiamo in considerazione alla *Ventesima Conclusione*,^s sopra citata, che in effetti farebbe riferimento a due testi che secondo la visione di Pico rinvierebbero alla "trinità": il *Sefer ha Geulah*, e il *Sefer ha Shorashim* (conosciuto da Pico con il nome di *Radicum liber sive, Hebraeum bibliorum*).

Nel *Sefer ha Geulah, il Libro della Redenzione*, attribuito a Abulafia ci sarebbe scritto in effetti che :

Et dixit de mysterio intellectus et intelligentis et rei intellectae quod haec tria in Dio sunt unum , et unde habet ipse quod Nazareni non dicant simile huic et vocant intectum patrem, intelligentem filium et rem intellectam spiritum sanctum⁴⁹⁸.

Mentre nel lessico ebraico il termine "allora"

אז (Az) : id est tunc vel subito, ut in textu " Az cecinit Moises ", et in textu "Az cecinit Israel" , et in alio textu " Az videbis et illuminaberis " indicat omnes decem numerationes secundum rapraesentationem suarum literararum. *Alef* indicat trinitatem trium superiorum coronae sapientiae et intelligentiae unitam in unitatem essentiae. *Zain* vero secundum numerum suum qui est septem indicat a pietate usque ad regnum.⁴⁹⁹

Dunque Pico della Mirandola attribuisce a queste parole il segreto della Trinità , sembra in effetti plausibile che che Pico abbia interpretato questo passaggio come conferma della veridicità della cabbala cristiana su quella ebraica, in realtà un altro verso della Torah utilizzerebbe *az* ovvero Isaia 58, 9 « Allora (az) chiamerai e il

498 E dicono riguardo il mistero della conoscenza, del conoscente e della cosa conosciuta che queste tre cose in Dio sono in uno, e per questo si dice che i Cristiani non dicano altro che la stessa cosa chiamando "conoscenza" il Padre, "conoscente" il Figlio, e "cosa conosciuta" lo Spirito Santo.

499 Az : ovvero "allora" o "subito", come nel testo " Az Mosé cantò", nel testo "Az cantò Israele", e ancora in un altro testo "Az tu vedrai e sarai illuminato", indicano l'insieme delle dieci enumerazioni conformi alla rappresentazione delle lettere. *Alef* indica la trinità delle tre corone superiori della saggezza e dell'intelligenza unite nell'unità dell'essenza. *Zain* al contrario, conforme al suo numero che è sette, designa le enumerazioni che vanno dalla Pietà al Regno.

Signore risponderà » e che in effetti sarebbe citato nel *Sefer ha-Bahir* (*Il libro Fulgido*)⁵⁰⁰ :

וכשיש בישראל משכילים ויודעים את סוד השם הנכבד ונושאים כפיהם, מיד נענים שנאמר
(ישע' נ"ח ט) אז תקרא וה' יענה, אם אז תקרא ה' יענה מיד

Se vi sono fra gli ebrei persone dotate di intelletto, che conoscono il segreto del Nome Glorioso, e levano le mani subito vengono esaudite, giacché è detto : Allora (az) chiamerai e il Signore risponderà subito . Se invocherai allora (az) , il Signore risponderà subito.

E ancora *Sefer ha-Bahir* capitoli 140 -146 :

מאי ניהו אז, אלא מלמד שאין רשות לקרוא לאל"ף לבדה אלא על ידי שנים
האותיות הדבקים בה היושבים ראשונה במלכות, ועם האל"ף הם שלשה
ונשאר שבע מעשרה מאמרות, והיינו ז' דכתיב (שמות ט"ו א) אז ישיר משה
:ובני ישראל גם כן

מאי ניהו עשרה מאמרות, ראשון כתר עליון ברוך ומבורך שמו ועמו, ומי עמו,
ישראל, דכתיב (תהלים ק' ג) דעו כי ה' הוא אלהים הוא עשני ולא אנחנו עמו,
:ולאל"ף אנחנו, להכיר ולידע אחד האחדים המיוחד בכל שמותיו

שניה, חכמה, דכתיב (משלי ח' כב) ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז,
:ואין ראשית אלא חכמה דכתיב (תהלים קי"א י) ראשית חכמה יראת ה'

שלישי, מחצב התורה, אוצר החכמה, מחצבה רוח אלהים, מלמד שחצב הקב"ה
כל אותיות התורה וחקקו ברוח, ועשה בו צורותיו, והיינו דכתיב (ש"א ב' ב)
:ואין צור כאלהינו, ואין צייר כאלהינו

שלישי הוי רביעי מאי, רביעי הם צדקת ה' וזכויותיו וחסדיו עם כל העולם,
:והיינו ימינו של הקב"ה

500 Sefer ha-Bahir 139. Traduzione italiana, a cura di G. Busi e E. Loewenthal in *Mistica ebraica, Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 147-212) cap. 139. pag. 188.

חמישי מאי, חמישי אשו הגדולה של הקב"ה שנאמר (דברים י"ח ט"ז) ואת האש הגדולה הזאת לא אראה עוד ולא אמות, והיא שמאלו של הקב"ה, ומאי ניהו הם חיות הקודש והשרפים הקדושים מימינם ומשמאלם, הם הנעימים הגבוהים עד למעלה דכתיב (קהלת ה' ז) וגבוהים עליהם, ועוד (יחזקאל א, יח) וגביהן וגובה להם ויראה להם וגבותיו מלאת עינים סביב לארבעתן, וסביביו מלאכים, גם סביבותיהם משתחווים לפניהם וכורעים ואומרים ה' הוא האלהים ה': הוא האלהים

ששי, כסא הכבוד המעוטר המוכלל המהולל המאושר, הוא בית העולם הבא, ומקומו בחכמה דכתיב (בראשית א' ג) ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור

Che cosa significa *az* ? Ci insegna che non è permesso invocare la *alef* da sola, ma bisogna farlo assieme alle due lettere sono unite ad essa, e che occupano il primo posto nel regno: assieme ad *alef* , sono tre; oltre a queste, rimangono sette delle dieci disposizioni, alle quali corrisponde la *zayin* , come è scritto : Allora (*az*) Mosé e i figli di Israele cantarono questo cantico (Esodo 15, 1).

Che cosa sono le dieci disposizioni? La prima è la corona superna, che il suo Nome sia benedetto in eterno, e così il suo popolo. Chi è il suo popolo? È Israele, come è scritto : Sappiate che il Signore è Dio, egli ci ha fatto e noi siamo il suo popolo (Salmo 100, 3), e cioè « noi apparteniamo alla *alef* » per conoscere e comprendere che Egli è unico tra gli unici, unito in tutti i suoi nomi.

La seconda è la sapienza, come è scritto: Il Signore mi possiede dal principio della sua via, prima delle sue opere, fin d'allora (Proverbi, 8 22). Principio significa sapienza, giacché è scritto: “ Principio è la sapienza, timore del Signore (Salmo 111, 10).

La terza è la cava della Torah, il tesoro della saggezza, la cava dello spirito di Dio. Ci insegna che il Santo, sia Egli benedetto, ha intagliato tutte le lettere della Torah, le ha incise nello spirito, e ha fatto in Sé le sue forme, come è scritto: Non vi è roccia come il nostro Dio (1 Samuele 2, 2), non vi è disegnatore come il nostro Dio.

Questa è la terza, che cos'è la quarta? La quarta è la beneficenza del

Signore, le sue ricompense e la sua clemenza verso il mondo: è la destra del Santo, sia Egli benedetto.

Cos'è la quinta? La quinta è il grande fuoco del Santo, sia Egli benedetto, come è detto: Non voglio più vedere questo grande fuoco, non voglio morire (Deuteronomio, 18, 16). è la sinistra del Santo, sia Egli benedetto. Di cosa si tratta? Sono le sante hayyot e i santi serafini, posti a destra e sinistra. Sono gli esseri piacevoli, elevati sino al sommo, come è scritto: Ed esseri elevati sopra di essi (Ecclesiaste 5, 7), e anche : I loro cerchi poi erano imponenti e incutevano timore e i loro assi erano pieni di occhi all'intorno, per ognuna delle quattro ruote (Ezechiele 1, 18). Attorno a Lui vi sono angeli, e anche quelli che lo circondano si prostrano, s'inginocchiano e dicono: Il Signore, Egli è il Dio, il Signore, Egli è Dio! (1 Re 18, 39).

La sesta è il trono della gloria, coronato, cinto, esaltato e lodato. È la dimora del mondo a venire e il suo luogo è inciso nella sapienza, come è detto: E Dio disse: Sia luce e luce fu (Genesi 1, 3).⁵⁰¹

In realtà c'è una differenza fondamentale tra l'esplicazione presente nel *Sefer ha-shorashim* e quella nel *Sefer ha-Bahir* in effetti Flavio Mitridate ha omesso la seconda parte del commento del *Libro Fulgido* ovvero “Egli è unico tra gli unici, unito in tutti i suoi nomi” dunque questa frase non darebbe adito ad altre interpretazioni che potrebbero fuorviare il lettore, considerando che nel paragrafo 140 è scritto che “alef sono tre” facendo intendere in effetti sommando la lettera alef (il cui valore numerico è 1) e la lettera zayn (il cui valore numerico è 7) il risultato corrispondente darebbe il totale di 10 ovvero il numero delle *sefirot* . Dunque l'*alef* comprenderebbe le prime tre *sefirot Keter, Chokma e Binah* e lo zayn le altre sette .

Questo stesso passo verrà infatti citato da Eliyyah da Genazzano che sembrerà utilizzarlo come difesa delle dottrine cabbalistiche rispetto all'interpretazione cristiana, dunque presumibilmente quella di Pico⁵⁰² e in effetti spiegherebbe quello che nel *Sefer*

501 Ibidem pp. 188-190.

502 Cfr. Eliyyah Hayyim ben Benyamin da Genazzano, *La lettera preziosa* , op. cit. , pag. 91: « Eliyyah Hayyim riporta due passi dal *Sefer ha Bahir* per confrontare la sua teoria che le prime tre *Sefirot* corrispondono nella loro unitarietà alla “causa prima” dei filosofi, per quanto anche a tale proposito l'autore osservi l'impossibilità dell'intelletto umano di investigare su ciò che gli è superiore. Se esse sono una cosa sola e Keter è infinita, quindi esse sono infinite e non è possibile presumere un grado

ha-shorashim viene lasciato mal interpretare nella versione che Pico della Mirandola aveva a disposizione:

Anche se non mi è lecito scegliere un argomento decisivo, ti mostrerò qual è la mia opinione a tale proposito, dopo aver studiato il *Sefer ha-Bahir* e parti delle affermazioni contenute nel *Sefer ha-Zohar*, sulle quali mi sono fondato. Così, in tutti gli argomenti che mi sono apparsi oggetto di disputa tra i cabbalisti recenti (מקובלים האחרונים), io tento di ricercare con l'appoggio dei nostri maestri, verso quale estremità delle loro opinioni indirizzarmi : « Lì pianterò la tenda della mia residenza » (Daniele 11, 45) A questo riguardo seguo l'opinione dell'autore del *Sefer ha-orah*, come ti ho spiegato in precedenza. Ho trovato una conferma di ciò anche nell'autore del *Sefer ha-bahir* che scrive a proposito della parola *az* [allora] : « Venite, lodiamo l'Unico che cavalca i sette » e commenta « Io sono il Signore Dio tuo : affinché le nazione del mondo non sostengano che, poiché le dieci disposizioni si riferiscono a dieci re, non avrebbero potuto essere pronunciate in una sola volta, per questo ho scritto 'Io' che le contiene tutte e dieci: e che cosa sono i dieci re? Sette voci e tre detti. Che cosa sono i detti? Quelli di cui si scrive : “E il Signore ti ha fatto dichiarare” (Deuteronomio 26, 18) e cosa sono questi tre? Quelli di cui si scrive : “L'inizio della sapienza : acquista sapienza e a costo di tutto ciò che possiedi acquista l'intelligenza (Proverbi 4, 7) , cioè “è l'ispirazione dell'Onnipotente li rende intelligenti (Giobbe 32, 8) . Che cos'è dunque il terzo? Si riferisce a ciò che l'anziano dice all'infante: “ Non ricercare ciò che ti è occultato; studia invece quel che ti è lecito e non occuparti di ciò che è segreto” (Hagigah 13a). »⁵⁰³ Anche in un altro passo del *Sefer ha-*

più alto delle tre prime che sono una cosa sola e delle sette che sono l'uomo superiore; insieme formano una coppia che è az. L'autore probabilmente era a conoscenza dell'interpretazione cristiana del versetto “allora, az, chiamerai e Dio risponderà” e in particolare del termine az che numericamente vale 1+7.»

503 *Sefer ha-Bahir* 49 :

ד"א שלא יאמרו העולם הואיל והם עשרה מאמרות לעשרה מלכים. שמא לא יוכלו לדבר ע"פ אחד כתב ביה אנכי וכלל כל העשרה, ומאי עשרה מלכים שבע קולות ושלושה אמרים, ומאי אמרים וה' האמריך היום (דברים כ"ו יח), ומאי נינהו שלושה דכתיב (משלי ד' ז) ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה, כד"א (איוב ל"ב ח) ונשמת שדי תבינם, נשמתו של שדי היא תבינם, שלישי מאי היא כדאמר ליה ההוא סבא לההוא ינוקא במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשת: התבונן אין לך עסק בנסתרות:

bahir , a proposito del versetto “Allora lo invocherai e il Signore risponderà (Isaia 58, 9) è scritto: « Che significa *az* [allora]? Allude al fatto che non è permesso invocare la *alef* , se non per mezzo delle due lettere “che siedono ai primi posti nel regno” (Ester 1, 14) . Con *alef* sono tre; dunque rimangono sette delle dieci disposizioni e per questo è scritto: “Allora cantò Mosé” (Esodo 15, 1) .Che cosa sono le prime tre disposizioni? Sono la corona suprema etc” »⁵⁰⁴ Da tutti questi argomenti è possibile sostenere che non si può ipotizzare un grado diverso dalle tre prime Sefirot che sono in solo principio e dalle sette che costituiscono l'uomo superiore e la sua compagna: dalla loro unione si ottiene *az*.⁵⁰⁵

Dunque potrebbe essere plausibile che la forte critica di Eliyyah da Genazzano potrebbe dunque essere rivolta direttamente ai cabbalisti cristiani, anche se con le dovute differenze la posizione di Genazzano sembra avere dei punti in accordo con la posizione, di Yehudah Messer Leon proprio perché avendo scelto di riportare proprio quel passaggio del *Sefer ha Bahir*, l'autore, seguendo semplicemente l'interpretazione suggerita sul *Libro fulgido* , confermerebbe l'unità divina e interpreterebbe il “tre” del passaggio citato all'unione delle prime tre Sefirot come è anche spesso ribadito non solo nelle Scritture ma anche in altri autori che fanno parte della tradizione cabbalista come Gikatilla il quale nella sua opera sembra fare riferimento all'unione della Keter superna con le altre due sefirot.

La seconda osservazione è il fatto che emerge senza alcun dubbio la fonte ostilità verso la religione cristiana citando ad esempio il trattato del Talmud Hagigah il cui messaggio non sembra dare adito ad equivoci : “ Non ricercare ciò che ti è occultato; studia invece quel che ti è lecito e non occuparti di ciò che è segreto” .

In realtà la critica mossa in questo contesto da Genazzano, quella di Yehudah Messer Leon nei confronti degli ebrei di Firenze sembrerebbe senza alcun dubbio fare riferimento ad i capitoli centrali di una delle più rilevanti opere di Hasdai Crescas *Bittul Iqqarei Ha-Nozrim* ovvero *La Refutazione dei Principi dei Cristiani* che a loro volta fanno eco a quella di Saadia Gaon nel suo *Emunot we-Deot* il quale per primo avrebbe messo in evidenza che i cristiani identificherebbero Dio con una triade composta da tre attributi che si relano alla sostanza ovvero *essenza, sapienza e vita* .

504 *Sefer ha-Bahir* 140 -146 (Cfr anche *Sefer ha-shorashim* nota p.)

505 Cfr. Eliyyah Hayyim da Genazzano, pp. 190-192.

Se da una parte come abbiamo accennato in precedenza autori come Yehudah Messer Leon o lo stesso David sembrano opporsi radicalmente alla posizione di Crescas rispetto alla sua posizione sull'interpretazione delle dottrine di Maimonide per quanto concerne l'aspetto della molteplicità degli attributi nei confronti della Religione Cristiana la posizione che questi autori sembra essere completamente in linea con il pensiero filosofico dell'autore tardo medievale.

Crescas dedicherà il terzo capitolo del suo *Bittul Iqqarei Ha-Nozrim* alla refutazione del concetto di Trinità e la sua quinta obiezione si riferirebbe agli attributi divini che vengono relati all'essenza di Dio ad esempio la prima e la quinta obiezione sembrano essere quelle che più si accordano con le parole di Yehudah Messer Leon agli ebrei di Firenze :

I Cristiani credono che la divina sostanza sia composta da tre attributi, *personas*, nella loro lingua, ma una essenza. Questi tre attributi sono Padre, Figlio e Spirito Santo, o potere, saggezza e volontà. Il Padre genera il Figlio e dal loro amore procederebbe lo Spirito Santo. Il Padre è il potere, il Figlio la Saggezza e lo Spirito Santo la volontà . I tre sono una sola essenza. Questi sono distinti, come attributi, ma ognuno di essi è Dio. Questa è la loro posizione su questo principio. [...]

In realtà la posizione di Crescas, rispetto a quella di Saadia Gaon sarebbe mediata dalla posizione di Petrus Alfonsi il quale, in risposta alle accuse del Gaon, avrebbe scritto i *Dialoghi* , ovvero un dialogo tra Mosé e Petrus nel quale il cristiano spiegherebbe al profeta la veridicità della Trinità in quanto anche se Dio ha una solo essenza avrebbe bisogno delle tre *personas* , ovvero *substantia*, *sapientia* e *voluptas* per generare qualsiasi cosa che esista in questo mondo. Dunque come è evidente la risposta di Petrus dovrebbe essere conosciuta in ambiente medievale proprio perché Hasdai utilizzerà un vocabolario non estraneo alle polemiche dei “cristiani” contro gli ebrei per quando concerne la questione del dogma sulla Trinità.

Scorrendo il *Bittul* anche la quinta posizione riprenderebbe il rapporto tra essenza e attributi.

– Concernente alla quinta : Dio non ha composizione Io dico :
sembra chiaro che gli attributi e la quiddità (essenza) sono differenti ,

come abbiamo menzionato; ed è chiaro che l'attributo è generato o corrotto e che la quiddità non è generata o corrotta; dunque, Egli sarebbe composto da attributi e quiddità, soggetto e predicato. Ma questo sarebbe in opposizione con la premessa appena fatta.

Josef dice : Aristotele afferma nella *Metafisica*, VI libro, che una cosa e la sua essenza sono la stessa cosa, e l'essenza universale intellegibile è la cosa in atto, e questo è altro rispetto alla cosa in potenza. Allora l'essenza di Reuben è Reuben in atto ma è altro nel senso che egli è relato agli individuale ma nominalmente ogni cosa può essere predicata alla sua specie. Ma l'essenza individuale trova al di fuori dell'intelletto che egli stesso è l'essenza di uomo. Così come l'essenza divina, che è una per il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, se si trattasse di un'essenza universale intellegibile, allora è necessariamente soggetto alla definizione e sarebbe così composta. Ne consegue dunque che debbano essere tre sostanze separate che fanno parte della stessa materia la cui molteplicità dipende da questa stessa così come ho spiegato nel *Commento all'Epistola* di En Profiat⁵⁰⁶. Se si tratta di una essenza individuale, e se questa ha degli attributi, sarà essa stessa un attributo, e l'essenza del Padre sarà l'attributo del Padre, e se non ci fossero una molteplicità di attributi non ci sarebbe una molteplicità di essenze [...].

Allora sono molteplici attributi ma esse dicono che Dio è uno.⁵⁰⁷

In realtà, accanto al *Bittul Iqqarei Ha-Nozrim*, nello stesso periodo ritroviamo un altro testo in circolazione, quello di Profiat Duran – autore che Crescas conosce personalmente e come abbiamo visto da questi passi cita anche nel suo libro – il *Kelimmat ha -Goym* , ovvero la *Vergogna dei Gentili*. Tutta la prima parte dell'opera è infatti dedicata alla confutazione dei concetti di Trinità.

Appare dunque chiaro il concetto per cui nella tradizione ebraica la Trinità minerebbe dunque l'unità divina. È infatti impossibile concepire una sostanza “unica”, “semplice” e “intera” che allo stesso tempo possa immutatamente generare altre due sostanze.

Non solo sarebbe contraria ai principi di fede ma anche alle dottrine filosofiche, ancora

506 Acronimo di Profiat Duran.

507 Crescas, *The Refutation of the Christian Principles*, Albany : State University Press New York, New York, 1992. Capitolo 3, *Concerning the Trinity*.

più violenta sembrerebbe la posizione di Elijah del Medigo che nel *Sefer Behinat- ha Dat* colpisce ancora più profondamente i dogmi della religione cristiana, avvalorandosi del fatto che i dogmi del Cristianesimo sarebbe contrari alla “ragione”, per cui la critica del filosofo di Creta sarebbe puramente coerente con la logica della ragione. Come Yehudah Messer Leon del Medigo si opporrà fervidamente contro la diffusione delle dottrine platoniche (e cabbalisti) tra le comunità ebraiche italiane affermando che si arriverebbe sino all'idolatria dunque alla refutazione della Torah.

La maggior parte di essi [i cabbalisti] concordano con le affermazioni dei filosofi antichi, le cui opinioni sono del tutto irrilevanti, come è ben noto ai saggi. Chiunque abbia osservato le affermazioni dei platonici e queste opinioni [cabbalistiche] si rende conto della veridicità di quanto ho affermato.⁵⁰⁸

Dunque Del Medigo e Yehudah Messer Leon affermerebbero entrambi che le dottrine cabbalistiche avrebbero delle affinità con le dottrine di alcuni “antichi filosofi”, con molta probabilità Del Medigo si riferirebbe anche alle dottrine Pitagoriche o alle speculazioni ermetiche, considerando la sua “vicinanza” a Pico della Mirandola e all'ambiente dei cabbalisti cristiani.

Oltre all'epistola di Yehudah Messer Leon e il *Sefer Behinat ha-Dat* di Del Medigo un'altra opera avrebbe alimentato la dura *querelle* che opporrebbe la religione cristiana e i suoi dogmi al pensiero ebraico, Abraham Farissol scriverà il *Magen Avraham (Lo scudo di Abramo)* in cui l'autore non soltanto cerca di colpire e scardinare i dogmi, come i suoi predecessori, ma attaccherà anche i nuovi “circoli umanisti” dediti in realtà ad una “nuova” traduzione della versione della *Vulgata* di Gerolamo.⁵⁰⁹

In realtà la polemica anti-cristiana si è trasformata, spesso, in polemica anti-cabbalistica proprio perché il sistema delle *sefirot* veniva spesso interpretato come una mera moltiplicazione degli attributi divini, minando dunque il principio dell'unità⁵¹⁰.

508 Del Medigo, *Sefer Behinat ha-Dat*

509 Cfr. D. Rudermann, *The world of a Renaissance Jew : the life and thought of Abraham ben Mordecai Farissol* , Hebrew Union College press, Cincinnati, 1981, pp. 80-84.

510 Cfr. D. Novak, *Jewish Christian Dialogue A Jewish Justification*, Oxford University Press, Oxford, 1989 : « Although Kabbalah captured imagination and conviction of large masses of Jews, it always had its enemies. [...] Writing about certain Kabbalistic prayer techniques, he [Ribash] pointed out: [...] Once I heard one of those involved in philosophy speak contemptuously about the kabbalists saying : “ the idolators believe in Trinity and the kabbalists believed in a tenfold God! [...] The enemies of Kabbalah thus regarded the logic of its theology as indistinguishable from the logic of Trinity. [...] The fact is that the acceptance of much of Kabbalah, both consciously or

In realtà, al contrario di Del Medigo, Yehudah Messer Leon sembrerebbe non rigettare del tutto le dottrine dei platoniche considerando che “non mancano di soavità”, pur riconoscendo indubbiamente l'autorità “filosofica” di Aristotele – e di conseguenza delle tradizioni averroistico-maimonidee – ma la questione si sposterebbe attorno agli insegnamenti della cabbala, riconoscendoli come pericolosi attentando all'unità divina. Un secondo problema è dunque emerso rileggendo le parole di Yehudah la concezione cabbalistica e soprattutto il sistema delle *sefirot* sarebbe dunque rigettato in toto in quanto le *sefirot* rappresenterebbero la modificazione (e dunque la corruzione) dell'unità dell'Essenza divina.

Proprio come definito da Maimonide nel *Mishneh Torah*

Da qui deve essere chiaro che Egli non ha corpo o una forma corporea , ed allo stesso tempo è chiaro che nessuna delle funzioni del corpo sono appropriate per Lui: non ha né connessioni né separazioni, né posto né misura, né ascendente né discendente, né destra né sinistra, né davanti né dietro, né in piedi né seduto. Egli non si trova nel tempo, così come Egli non ha un inizio e una fine, o un'età. Egli non cambia, perché non c'è alcuna cosa che in Lui possa causare un cambiamento. Il concetto di morte non è applicabile a Lui, così come quello di vita se si intende la vita fisica. Il concetto di stoltezza non è applicabile a Lui, così come quello di saggezza nel senso di saggezza umana. Né dorme né cammina, né si arrabbia né ride, né gioisce né si rattrista, né sta in silenzio né parla [...] ⁵¹¹

Dunque ogni attributo che verrebbe ascritto all'Essenza divina costituirebbe dunque una modificazione alla sua stessa sostanza rappresentando dunque un problema non soltanto “filosofico” ma soprattutto teologico, questo aspetto sarebbe infatti presentato in altri termini e in qualche modo superato nelle speculazioni cabbalistiche, proprio perché il sistema delle *sefirot* non modificherebbe in alcun modo l'essenza divina.

In realtà la posizione di Yehudah Messer Leon sembra essere completamente opposta a quella di David che nel f. 1 r. del *Magen David* scrive

unconscipunsly, made a strictly metaphysics rejaction of Christian Trinitarian claim less plausible. For anti-Trinitarian arguments could easily be turned into anti-Kabbalistic argouments. [...] On theological grounds, anti-Trinitarian argument could easily be turned into an anti-Kabbalistic argument. [...] » pp. 50-51.

511 *Hilchot yesodei ha-Torah* I, 11

ותראה בחכמות ולא יזכו בה כי אם השרידים אשר ה' קורא כמוך היום ובחרתי להאריך
בענינים האלה כי הם נפלאות תמים דעים אף כי אין הפה יכולה לדבר בהם מרוב דקותם
ועמקם מ"מ לאיש כמוך ראוי לגלות מצפוני כל מעייניי בכך וכל זה אי אפשר לדעתו כי אם
בחכמות הקבלה שהיא אלהית ולמעלה מהחכמה האנושית ואנכי נתעסקתי בזאת החכמה
שנים רבות וחזיתי בה ספרים נוראים וסתומים עם חיותי נער ורך בן י"ח שנה בשנת חופתי
ובסתר למדתיה כי לא היה רוצה אדוני אבי יצ"ו שאעסוק בה לרכות שנתיו אני לרוב חשקי
בה כמו בשאר החכמות חמופתיות לא שלותי ולא שקטתי עד שנפקחו עיני מעט בסודותיה
וברכת אדוני אבי ידו ז"ל עלי תבא ואפילו שרוב הפילוסופים והרופאים שאנחנו מתעסקים
בחכמותיה בכל יום חרחיקו אותה אני לא כן אדמה כי החכמות כולם למי שיבין עקרם
ויסודם עולות בקנה אחד
בריאות וטובות

Ho iniziato questo studio [della Qabalah] da molti anni, e da allora ho visto i suoi misteriosi e difficoltosi libri. Io ero un giovane ragazzo, avevo 18 anni di età, l'anno del mio matrimonio. Ho studiato queste discipline in segreto, perchè il mio maestro, mio padre, che Dio possa guardarlo e proteggerlo, non mi lasciava studiare per la mia giovane età. Comunque, da allora lo avevo molto desiderato. Io non mi sono riposato e non mi sono fermato fin quando i miei occhi restavano aperte a causa di questi misteri: e la benedizione di mio padre che possa riposare in pace [che Dio possa guardarlo e proteggerlo]⁵¹², si posi su di me. Anche se molti filosofi e scienziati le cui scienze vengono studiate ogni giorno, rigettano questa disciplina, io non sono d'accordo con il loro punto di vista. Tutte le scienze, per coloro che comprendono i loro fondamenti e i loro principi, sono compatibili con un'altra.

Dunque come è evidente dalle parole di David il desiderio di conoscere le dottrine "cabbalistiche" seppure suo padre glielo abbia interdetto sembrava superare qualsiasi divieto. Ma l'affermazione che meriterebbe maggior attenzione è quella in cui DML afferma che

512 Cfr. pag. 9 nota 27.

« Anche se molti filosofi e scienziati le cui scienze vengono studiate ogni giorno, rigettano questa disciplina, io non sono d'accordo con il loro punto di vista. Tutte le scienze, per coloro che comprendono i loro fondamenti e i loro principi, sono compatibili con un'altra.»

In un certo senso questo passaggio che sembrerebbe essere rivolto in generale ad alcuni degli intellettuali ebrei dell'epoca potrebbe riferirsi direttamente alla figura di Yehudah. Se consideriamo che David parla di הפילוסופים והרופאים (ha-philosophim we-rofim) ovvero i filosofi e gli “scienziati” il parallelo tra i due è infatti evidente soprattutto se consideriamo che il termine “rofe” originariamente indicherebbe chi esercita la professione di medico, e non propriamente i fisici o gli scienziati, ad ogni modo Yehudah Messer Leon, accanto al suo lavoro come maestro di *yeshiva*, come abbiamo visto nel corso del primo capitolo era uno dei medici ebrei più importanti in Italia, non soltanto in ambiente ebraico.

Quindi secondo David è dunque possibile conciliare la cabbala e la filosofia, come abbiamo visto nell'introduzione a questo paragrafo, proprio perché le dottrine cabbalistiche non solo permetterebbero di comprendere in maniera più profonda i segreti nascosti dietro alcuni oscuri passaggi delle scritture, ma in un certo qual modo sarebbero funzionali anche ad una spiegazione filosofica, dunque logica o razionale.

Avraham ibn Ezra avrebbe in effetti già sottolineato questo aspetto nel suo *Commento alle Aggadot Talmudiche* ed avrebbe affermato che le idee cabbalistiche sarebbero parte integrante della tradizione talmudica appunto perché rappresentano la più antica tradizione e gli stessi talmudisti, per arrivare ad una perfetta interpretazione logica, avrebbero utilizzato la via della cabbala per le loro interpretazioni :

He notes that a Talmudic sage will “a times state a true statement based on a tradition (*mi-tsad ha-Kabbalah*) or derived from clear evidence (*mi-tokh re'ayah berurah*) they will bring a verse [...] to support their words.⁵¹³

In realtà se leggiamo, ancora una volta il passaggio di Yehudah Messer Leon e le critiche mosse agli ebrei della comunità di Firenze, e il passaggio di David in cui afferma che :

513 Ibn Ezra, *Commentary on Talmudic Aggadoth*, 141.

Ho studiato queste discipline in segreto, perchè il mio maestro, mio padre, che Dio possa guardarlo e proteggerlo, non mi lasciava studiare per la mia giovane età.

È possibile che suo padre possa aver impedito a David di studiare le dottrine cabbalistiche per la sua giovane età, dunque soltanto per il timore di un fraintendimento di interpretazione e per la poca profonda conoscenza delle scritture e del Talmud dunque per paura di cadere nell'idolatria come avviene, ad esempio, per i cabbalisti cristiani ?

Oppure Yehudah Messer Leon considerava il sistema cabalisticco *in toto* come pericoloso per tutti coloro che non conoscono le Scritture, il Talmud e il pensiero filosofico alla perfezione?

Leone da Modena quasi due secoli dopo⁵¹⁴ avrebbe affermato che in realtà molti dei suoi correligionari si avvicinano alla Cabala tralasciando lo studio della Legge o comunque alcuni tra i suoi correligionari studiano queste dottrine esoteriche senza mai aver acquisito una vera formazione Talmudica. Plausibilmente l'affermazione di Leone da Modena potrebbe riportarci al “pericolo” di cui parla Yehudah Messer Leon : la moltiplicazione degli attributi divini e la corruzione della sostanza di Dio sarebbe dunque causato da una sbagliata interpretazione delle Torah ma anche da una cattiva interpretazione filosofica (ovvero le dottrine Platoniche a fondamento della creazione si oppongono radicalmente al sistema aristotelico).

Più in generale questo discorso ci rinvierebbe, ancora una volta, alle dispute medievali concernenti il rapporto tra Filosofia e Torah. Ed è proprio attraverso questo nodo cruciale che l'ecclettica personalità di David emerge. In effetti il nostro autore si sarebbe interrogato sul perché alcuni dei nostri saggi avrebbero considerato incompatibile la vita della Filosofia e quella del Talmud in un'epistola scritta durante il suo soggiorno a Padova - in cui si trovava nella *yeshiva* di Minz – e pochi anni dopo non solo avrebbe accettato la posizione di conciliazione tra Torah e Filosofia ma, al contrario dell'ambiente a lui più vicino – dunque quello di suo padre - , avrebbe affermato che la cabbala non si oppone in alcun modo alla Torah e alle parole dei Saggi.

Del Medigo, nel *Behinat ha-Dat* affermerebbe che “quando Torah e Filosofia sono

514 Cfr. Leone da Modena, *Ari Nohem* .

comprese correttamente, non sussiste alcun conflitto tra loro” ed è probabilmente seguendo le parole di Del Medigo che David riconosce dignità alle dottrine cabbalistiche e dunque rivaluterà in un certo senso le dottrine platoniche.

Infatti proprio in un commento al *D substantia orbis* di Averroé, Del Medigo confronterà alcune dottrine platoniche mettendole a confronto con la Cabbalà

Queste entità, che si chiamano *Sefirot*, in accordo al loro grado di realtà, agiscono in virtù del potere della decima di esse, che chiamano *En Sof* e in virtù dell'emanazione che si effonde da questa sulle altre *Sefirot*. Perciò tutte esistono in virtù del potere di *En Sof*, perchè le *Sefirot* ne sono emanate e da essa dipendono. Di conseguenza, secondo i cabalisti, l'ordine dell'universo è causata da loro. Tali opinioni sono state tratte dalle affermazioni dei filosofi antichi, soprattutto Platone. Nelle loro opere troverai questi argomenti ampiamente discussi. Essi costruiscono prove per tali idee seguendo il loro metodo. Dicono che non si può attribuire alcun nome a *En Sof*, ma che quest'entità può essere intesa intellettualmente, secondo quanto menziona Averroé nell'*Incoerenza dell'Incoerenza*. Tutto questo è noto a chi conosce le opere di questi platonici e le affermazioni dei filosofi antichi. In tali libri troverai anche affermazioni relative alle *Shemittot*, alla distruzione del mondo, alla sua ricostruzione, alla trasmigrazione delle anime, cosicché ti potrai rendere conto che non c'è praticamente alcuna differenza tra filosofi e cabbalisti dal punto di vista di termini e delle allusioni ⁵¹⁵

Probabilmente è proprio questo il passo che ci farebbe comprendere quale sia il punto d'incontro fra cabbalà e filosofia, o meglio quale sia lo stretto legame tra le dottrine platoniche – in un contesto ovviamente ancora permeato dal sistema averroistico-aristotelico – e i cabbalisti.

Il problema che però metterebbe in luce anche Idel è che sicuramente Del Medigo parlando appunto di “platonici” senza alcun dubbio sarebbe venuto in contatto con le traduzioni operate da Ficino presso l'Accademia Platonica a Firenze⁵¹⁶

Ancora una volta il punto focale delle riflessioni è *l'Incoerenza dell'Incoerenza* e

515 Cfr. Del Medigo, *De substantia orbis*, Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, Hébr. 968.

516 Cfr. M. Idel, *La Cabbalà in Italia...*, op. cit. pag. 198.

l'accezione intellettualista della sostanza / essenza divina. In effetti come vedremo e come accennato nel capitolo precedente la teoria degli intelletti rappresenterebbe un ponte tra la concezione filosofica e il segreto delle *Sefirot*. Leggendo dunque il commento di Del Medigo finalmente possiamo trovare una spiegazione sul rapporto Platone / dottrine cabbalistiche sviluppato da un contemporaneo di David Messer Leon, che oltretutto si sarebbe opposto fortemente al sistema esoterico ma che in qualche modo “giustificerebbe” la strumentalizzazione di alcuni suoi contemporanei nell'interpretazione di queste dottrine.

L'intellettualizzazione del concetto di *Sefirot* in effetti è essenziale per riuscire a comprendere il soggetto che nel *Magen David* è introdotto proprio dalla figura di Platone che diventerebbe dunque una specie di ponte tra Cabbalà e Filosofia.

Come vedremo nel paragrafo successivo è attraverso la mediazione di Platone che David concilierebbe la visione delle *Sefirot* arrivando dunque ad una conoscenza divina senza considerare le *sefirot* come attributi ma, per analogia, come essenze (*azmut*) di un'unica sostanza (*ezem*) quella divina (*ezem ha-elohut*).

Il Nome Divino

1.1 La posizione di Maimonide

Per introdurre la questione del Nome Divino ho scelto di affrontare la questione partendo dalle posizioni di Maimonide espresse all'interno della *Guida dei PerpleSSI* e dunque della sua interpretazione rispetto alla Torah e alle scritture.

Maimonide affermerà che il nome di Dio è uno solo e questo è lo *shem ha-meforash* (ovvero il nome esplicito) tutti gli altri sono nomi impropri, derivati dalle azioni che trovano rispondenza con le azioni umane.

Tutti i nomi di Dio che si trovano in tutti i libri sacri sono derivati da azioni: e questo non ha nulla di segreto. Solo un nome, ossia *YHWH*, è un nome primitivo, e per questo si chiama “nome esplicito [*shem meforash*]” – vale a dire che designa l’essenza di Dio in modo chiaro, senza alcun equivoco. Il resto dei nomi magnificenti di Dio Lo designano in modo equivoco, perché sono derivati da azioni delle quali si trova il corrispondente in noi, come abbiamo già spiegato, al punto che nome con cui è chiamato al posto di *YHWH* (scil. Signore, [*Adonay*]) è anch’esso derivato da signoria [...] Io ti ho spiegato questa cosa specialmente per quanto riguarda la designazione di “Signore”, giacché questo è il più proprio dei nomi comunemente attribuiti a Dio. Gli altri, come “giudice”, “giusto”, “grazioso”, “misericordioso”, “Dio [*Elohim*]”, sono evidentemente generali e derivati. Quanto al “Nome”, che si scrive *YHWH*, di esso non si conosce una derivazione comunemente nota, né vi è qualcuno che lo condivida. Non c’è dubbio che questo grande nome, che non viene pronunciato, come sai, se non nel “Tempio” dai “sacerdoti Santi del Signore” [...] designa qualcosa che nessun altro condivide con Dio; forse indica, secondo la lingua ebraica della quale oggi disponiamo solo in piccolissima parte, e stando alla sua pronuncia, il concetto dell’esistenza necessaria. In generale, l’importanza di questo nome e il divieto di pronunciarlo nascono dal fatto che esso designa l’essenza di Dio, in quanto nessuna delle creature condivide con questa designazione, come dicono i sapienti del *Talmud*: “il Mio nome, che Mi è specifico”. Il resto dei nomi designano tutti attributi- non solo l’essenza, ma l’essenza con attributi, perché sono derivati. Perciò, fanno pensare alla molteplicità, ossia fanno pensare all’esistenza di attributi, e che vi sia un’essenza ed qualcosa aggiunto all’essenza. Infatti, ogni nome derivato indica un concetto e un soggetto non spiegato, al quale è legato quel concetto. Giacché si è dimostrato che Dio non è un soggetto al quale siano legati dei concetti, si sa che i nomi derivati sono in ragione della relazione di un’azione con Lui, o in ragione del bisogno di guidare alla conoscenza della Sua perfezione. [...] Considera dunque come viene così spiegato che tutti questi nomi derivati sono stati creati dopo la creazione del mondo- il che è giusto,

perché sono tutti nomi stabiliti in ragione delle azioni che si trovano nel mondo. Se poi tu consideri la Sua essenza privata di ogni azione, Egli non ha assolutamente alcun nome derivato, bensì un solo nome primitivo che designa la Sua essenza; e non disponiamo per Lui di altro nome non derivato diverso da questo: YHWH, che è il nome esplicito in assoluto. [...] Ti è ormai chiaro che il “nome esplicito” è il “Tetragramma”, e che esso solo è quello che designa l’essenza di Dio, senza accomunarvi un’altra cosa..⁵¹⁷

Questa posizione come vedremo verrà parzialmente modificata nella tradizione cabbalistica, proprio lo *shem ha-meforash* è il Nome esplicito ma alcuni tra i nomi che vengono utilizzati per indicare Dio non sono considerati come meri attributi ma al contrario faranno parte dell'essenza stessa divina.

Nel capitolo successivo della *Guida dei Perplessi* Maimonide affronta la controversa questione del “nome esplicito” di Dio e del “segreto divino” interno al suo vero significato e alla sua pronuncia.

Nella “benedizione dei sacerdoti” ci è stato ordinato qualcosa, in cui il “nome del Signore” è “come è scritto” ossia il nome “esplicito”. Non tutti sanno come lo si pronuncia, e con quali vocali vada vocalizzata ognuna delle sue lettere, o se una delle sue lettere vada raddoppiata - se pure c’è una lettera da raddoppiare. Gli studiosi lo hanno trasmesso - intendo dire il modo di pronunciarlo - ma non lo hanno spiegato a nessuno se non “all’allievo degno, una volta alla settimana”. Io credo che il detto “I sapienti trasmettono il Tetragramma ai loro figli e ai loro allievi una volta alla settimana” non si riferisca a come pronunciarlo soltanto, ma anche all’insegnamento in vista del quale il nome è sorto. In questo vi è anche un segreto divino. Poi giacché costoro dispongono di un nome di dodici lettere, e tale nome è in “santità” inferiore a questo “Tetragramma”, la cosa più probabile secondo me è che questo nome non sia un nome unico, ma due o tre riuniti in un nome di dodici lettere. Si tratta del nome che viene usato tutte le volte che, nella “lettura” della Bibbia, occorre il “Tetragramma”, come noi usiamo oggi AD [*Adonay*]. Anche questo “nome

⁵¹⁷ Guida dei Perplessi I. 41

di dodici lettere” designa indubbiamente un concetto più specifico di quello designato da AD, e non è proibito e vietato ad alcun studioso: anzi, chiunque cerchi di conoscerlo lo conosce, mentre non è così per il “Tetragramma”, perché esso non viene insegnato mai da chi lo conosce, se non “a suo figlio e al suo allievo, una volta alla settimana”. Perciò, i frettolosi iniziarono a studiare questo “nome di dodici lettere” e vennero corrotti da queste credenze, come accade a chiunque non sia perfetto quando sa che la cosa non è come l’aveva immaginata all’inizio. I “sapienti” tennero dunque nascosto anche questo secondo nome, e non lo insegnarono se non ai “sacerdoti più discreti”, perché benedicessero con esso gli uomini nel “Tempio”, giacché avevano escluso la menzione del “nome esplicito” anche dal “Tempio” perché la gente si corrompeva [...] Essi disponevano anche di un “nome di quarantadue lettere”- e chiunque sia dotato di senno sa che non è possibile in alcun modo che quarantadue lettere formino una sola parola: si tratta di parole numerose riunite a formare il nome di quarantadue lettere. Non c’è dubbio che queste parole designino necessariamente dei concetti, e tali concetti sono vicini a dare una vera concezione della Sua essenza nel modo che abbiamo detto. Queste parole di molte lettere si chiamano “nome” perché designano un solo concetto, come gli altri nomi primitivi. [...] La prova di tale trasmissione di conoscenza sta in ciò che i sapienti hanno detto al riguardo: “Il nome di quarantadue lettere è santo e santificato, e non lo si trasmette se non a chi è discreto, è alla metà della sua vita, e non si adira né si ubriaca, non fa sollevare critiche sui costumi e parla tranquillamente con la gente. Chiunque lo conosca è cauto a riguardo di esso e lo osserva in purità, è amato in alto e apprezzato in basso; il timore nei suoi confronti vola tra la gente, la dottrina è stabile in mano sua, ed egli eredita i due mondi, questo mondo e il mondo a venire”⁵¹⁸. Questo è il testo del *Talmud*; [...] E’ chiaro che tutto questo consiste nell’insegnamento di un concetto divino appartenente all’insieme di concetti che sono “segreti della Legge”, come abbiamo chiarito.⁵¹⁹

518 Qiddushim 71a

519 Guida dei Perplexi I, 42

Il filosofo reputa dunque che il Tetragramma che designa il Nome di Dio, sia un insegnamento divino e nella sua “segretezza” contenga una verità soprannaturale che a pochi è dato conoscere, così com’è detto nel *Talmud*. Per questo Maimonide ritiene che non sia possibile neanche essere certi di quale sia la sua autentica pronuncia e che così come è scritto, sia la “configurazione” di più lemmi, ognuno dei quali riferito a un concetto nascosto nel lemma che ne abbrevia il nome e dunque il Tetragramma stesso appartenga a quell’insieme di concetti che sono “segreti della Legge”.

Ed è proprio per questo che i cabbalisti si occupano del “segreto del nome” affinché possa essere compreso e dunque si possa raggiungere la vera conoscenza.

Maimonide richiamerà qui l’episodio narrato in *Esodo* della prima manifestazione del Signore a Mosè, quando Mosè chiede a Dio il Suo nome e il Signore rispose “Io sono Colui che sono” אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה⁵²⁰. Mosè è dunque per Maimonide l’unico uomo e profeta ad aver “conosciuto” il Nome del Signore poiché egli era stato “scelto” dal Creatore come unico detentore di quella perfezione intellettuale che sola può permettere la vera conoscenza di Dio, ed è proprio per questa sua altissima qualità che il Signore affiderà a lui il compito di rivelare il Suo nome a tutto il popolo di Israele.

Dio fece sapere a Mosè la conoscenza che Egli avrebbe dato loro, perché essi verificassero l’esistenza della divinità, ossia: “Io sono Colui che sono”. Questo è un nome derivato dal verbo “essere”, che significa esistenza, perché “essere” designa il concetto è; o : esiste. Tutto il mistero sta nella ripetizione della parola stessa che indica l’esistenza in forma di proposizione relativa.[...] Il primo termine, ossia quello cui viene riferita la proposizione relativa, è “Io sono”; il secondo termine, che è la proposizione relativa, è “(Io) sono”, ossia lo stesso. E’ come se si spiegasse che l’oggetto dell’attribuzione e l’attributo coincidono; e questo spiega che Egli esiste, ma non mediante l’esistenza. Si può sintetizzare e spiegare così questo concetto: l’esistente che è l’esistente, oppure l’esistenza necessaria.

⁵²¹

Proprio dal disvelamento del segreto del Nome è possibile arrivare alla conoscenza delle *Sefirot* .

520 Esodo 3, 14

521 Guida dei PerpleSSI I, 43

– *David Messer Leon e l'essenza divina: le Sefirot come essenze e come strumenti*

Il *Magen David* come David Messer Leon afferma nel f. 1 r.

ויען כי הניח ה' אותי לעת כזאת ברגע קטן לא עזבתיך אלופי ומיודעי אמרתי ליתן שלתך
לטוב ולירד בעומק הדרושים הגדולים בענין העצם אם הוא שם בן ד' או שאר השמות
ותראה כאן דברים גדולים ונוראים מענין שמות הש"ת ומענין יחוד ה' ומענין עשר ספירות
אם הם עצם האלהות

Ovvero la questione fondamentale del *Magen David* (anche se in realtà occuperà solo i primi fogli del manoscritto) è quella di indagare il mistero del Nome : ovvero se il nome di quattro lettere (dunque il Tetragramma o *shem ha-meforash*) sia un nome di essenza / sostanza (*ha-ezem*), o si riferisca a degli attributi (*ha-toar*) fino ad arrivare a parlare delle dieci *sefirot* se appartenenti all'essenza divina.

Il percorso seguito da David Messer Leon sembrerebbe dunque essere piuttosto lineare, in effetti seguirebbe senza troppe modificazioni le dottrine cabbalistiche dei “suoi” autori di riferimento che accompagnano David Messer Leon nella stesura dei primi fogli del manoscritto.

Da questo punto di vista la posizione di David coincide pienamente con quella di Avraham Ibn Ezra infatti David Messer Leon per spiegare la differenza tra il nome dell'essenza e attributo utilizza da una parte il *Commento al Pentateuco* (riferendosi nello specifico al commento di Esodo 3, 14) e dall'altra una grammatica composta sempre dallo stesso autore spagnole, il *Sefer ha-Shem* dunque il *Libro del Nome*. Partendo ovviamente da Ibn Ezra come autore di riferimento è possibile però riscontrare delle verosimiglianze con le posizioni di altri cabbalisti ovvero Gikatillia o Nahmanide.

In realtà è interessante sottolineare quello che Idel scrive a proposito dello studio delle fonti nel suo studio su Nahmanide⁵²² :

522 Cfr Idel, *Nahmanide esegeta e cabbalista : studi e testi* , Giuntina, Firenze, 1997.

Diversamente dai filosofi speculativi, i cui tratti sono più sistematici e si rivolgono, per definizione, a un pubblico più ristretto, l'esegeta che fa ritorno alla fonte conferisce alle proprie opere una capacità di influenza molto più estesa la quale, sebbene considerata meno importante da un punto speculativo, è essenziale per il successivo sviluppo della tradizione. Inoltre, meno un'interpretazione è dottrinale, e più probabilmente sarà accettata dal pubblico; gli ebrei interessati più al canone che all'ideologia, preferiscono Rashi a qualunque altro commentatore: preferiscono il commento al Pentateuco di Avraham Ibn Ezra, nel quale i concetti filosofici sono rari, a quello di Levi ben Gershon (Ralbag) infarcito com'è della terminologia aristotelica; e , infine, preferiscono il commento di Nahmanide a quello di qualunque altro cabbalista, come per esempio quello di Menahem da Recanati, che trabocca di citazioni e di simbolismo cabbalistico. Più un interprete è dottrinale, o personalmente caratterizzato, più la sua interpretazione diviene opaca ed egli si allontana da un pubblico vasto.⁵²³

E seguendo la descrizione di Idel ci troviamo proprio d'innanzi alla “personificazione” di David Messer Leon. David non è un pensatore “originale” o brillante e nel suo *Magen David* seleziona proprio i passi degli autori citati da Idel : il commento al Pentateuco di Ezra, il commento di Nahmanide – criticando oltretutto Recanati per la concezione delle *Sefirot*, come vedremo a breve.

Dunque la posizione di David Messer Leon si iscrive in quella che potremmo definire la posizione più classica, per certi versi più semplice, ed è forse proprio per questo motivo che il *Magen David* non ha avuto molto “successo” tra i filosofi e i cabbalisti in epoca tardo-rinascimentale e moderna (fatta eccezione che Moshé Cordovero che nel suo *Pardes Rimonim* citerà il *Magen David* ma leggendo attentamente quei passi troveremo delle forti analogie tra i passaggi di David e quelli del cabbalista spagnolo Mar Hayyim).

Indipendentemente da una posizione critica nei confronti del pensiero di David Messer Leon è comunque utile studiare la sua metodologia, ovvero il *modus operandi* rispetto alla tradizione e il suo atteggiamento rispetto alle dottrine che si sono diffuse tra i suoi contemporanei come Alemanno e i cabbalisti spagnoli.

⁵²³ Ivi pag. 176.

In realtà l'approccio al “segreto dei nomi” è stato affrontato da Abulafia, il quale ha conferito allo studio dei nomi, seguendo ovviamente la via della Cabbalà, il livello della conoscenza più alta. In effetti Abulafia distingue tre livelli di perfezione umana a seconda della perfezione dello studio della Torah, chi seguirà solamente l'interpretazione della Torah nel senso letterale perfezionerà soltanto la sua condotta morale, chi invece studierà i commenti dei filosofi diventerà pio ma solo chi utilizzerà lo studio dei nomi, attraverso quindi la via della Cabbalà arriverà alla perfezione totale (come quella dei profeti). In un certo qual modo Abulafia combinerà la tradizione di Maimonide con quella di Nahmanide affermando però che soltanto attraverso la via dei nomi si può arrivare alla conoscenza dell'essenza divina.

L'uomo retto dovrebbe derivare questa conoscenza basandosi sull'interpretazione letterale della Torah: in tal modo egli perfezionerà la propria condotta morale, ma se vuole diventare pio, dovrà accostarsi a essa per mezzo dell'esegesi filosofico-esoterica. Invece, se desidera profetizzare, si avvicinerà alla Torah per mezzo della « via dei nomi », cioè dell'esegesi esoterica ricevuta dall'intelletto divino [...] Se volete essere solo retti, basta che seguitate le vie della Torah letterale. Se vorrete diventare pii, vi basterà comprendere i segreti della Torah secondo l'interpretazione dei filosofi, perseverando nella condotta retta. Ma se vorrete essere profeti, basterà seguire la via dei profeti che combinano [le lettere di] tutta la Torah e la interpretano, dall'inizio alla fine, per mezzo dei santi nomi – come ci è stato rivelato in una Cabbalà veridica relativa a questa metodologia : « la Torah è tutta formata di nomi del Santo, Benedetto sia! » - perseverando nella perfezione risultante dalle due vie precedenti.⁵²⁴

In generale, i contemporanei di David Messer Leon, primo fra tutti Yohanan Alemanno, considerano come opere fondamentali per avvicinarsi e inoltrarsi allo studio della Cabbalà il *Commento al Pentateuco* di Menahem da Recanati – che come abbiamo accennato David Messer Leon critica fortemente - , un trattato ampiamente diffuso in Italia nel corso del 1400 ovvero il *Ma'areket ha-Elohut* , *L'Ordinamento della Divinità*, e più in generale le opere di Abulafia.

Anche David Messer Leon avrebbe dunque letto e utilizzato alcuni di queste opere per

524 Sefer maftach ha-chokmot

la stesura del suo *Magen David* in realtà se il Commento di Recanati è fortemente criticato da DML occorre però sottolineare che in effetti prima dell'arrivo dei cabbalisti spagnoli è l'unico testo in Italia in cui circolano alcuni brani dello *Zohar* ed è proprio per questo motivo che l'opera di Recanati è ricca di immagini cabbalistiche che però sembrerebbero estranee alla concezione che David Messer Leon avrebbe della stessa cabbala.

In realtà per arrivare a definire le *Sefirot* come essenze della sostanza divina David avrebbe introdotto la questione attraverso il commento di Esodo 3:14 elaborato da Avraham Ibn Ezra, infatti è proprio nella versione lunga del commento a Esodo che il rabbino spagnolo avrebbe fatto seguire una lunga digressione che concerne la distinzione grammaticale tra essenza e attributo.

In realtà occorre fare un'altra premessa prima di entrare nel merito della questione e nell'analisi dei passaggi del *Magen David*.

Come analizzato da Hava Tirosh-Rothschild⁵²⁵ il sistema teologico e la questione dell'esistenza di Dio in rapporto con il creato dunque con la creazione del mondo, che si troverebbe alla base del pensiero di David Messer Leon per quanto concerne la stesura del *Magen David*, in realtà è ampiamente analizzato dallo stesso filosofo nell'*Ein ha-Qore*, dunque nel commento alla *Guida dei Perplexi* di Maimonide⁵²⁶ e nella sua ultima opera il *Tehillah le-David*, ovvero nei manoscritti successivi in ordine cronologico.

Partendo da questo presupposto dovrebbe essere implicitamente chiara quale sia la posizione di David per quanto concerne l'idea di Dio e il suo sistema teologico anche nel primo manoscritto nell'ordine di stesura (ovvero il *Magen David*) : in effetti se nel *Magen David* l'introduzione al sistema sefirotico è una derivazione del concetto di essenza ed esistenza è dunque implicito che, per quanto riguarda le dottrine filosofiche che permeerebbero il substrato di questo manoscritto, l'autore di riferimento è indubbiamente Averroé, proprio perché l'idea degli intellitti separati come “estensione” dell'essenza divina sarebbe completamente estranea alla concezione ebraica, o almeno maimonidea.

In un certo senso il *Magen David* supporrebbe il concetto di Dio come Causa Prima e Motore Immobile come nell'interpretazione araba e soprattutto “neoplatonica” seppur attribuita ad Aristotele, ovvero il concetto che è spiegato nel *Liber de causis*, che come

525 Cfr. Hava Tirosh-Rothschild, *Between worlds...*, op. cit., cap. VII, *Systematic Theologian*.

526 Cfr. Eli Gurfinkler ecc .

abbiamo visto sarebbe infatti attribuito al Paripatetico, ma in realtà è un'opera di Proclo.

In verità nel *Tehillah le-David* come sottolineato dalla Tirosh-Rothschild un altro autore permetterebbe a DML di affermare e provare l'esistenza di Dio, ovvero Tommaso d'Aquino, secondo la studiosa questo elemento rappresenterebbe una vera e propria novità nel panorama filosofico del pensiero ebraico, e in un certo senso farebbe emergere la particolarità e l'eclittismo di David Messer Leon : Tommaso d'Aquino, accanto a Maimonide e Averroé sarebbe dunque un autore che permetterebbe ad un pensatore ebraico di affermare filosoficamente l'esistenza di Dio.

Dunque in realtà per comprendere il concetto di essenza ed esistenza della sostanza divina occorre in realtà volgere lo sguardo su quello che David Messer Leon scrive nell'ultima sua opera dunque il *Tehillah le David*. Secondo David

Gli esistenti si dividono in cause ed effetti e la causa prima è la più perfetta causa perché non ha imperfezione alcuna; dunque è assolutamente perfetta e vera

Questa definizione dunque ci rinvierebbe alla definizione di Aristotele del Primo Motore che costituirebbe la Causa Prima, l'atto puro⁵²⁷ come viene analizzato nella Metafisica in cui l'atto puro, la Causa Prima e dunque il Primo Motore viene identificato con Dio

Questo atto puro o primo motore è senza grandezza, quindi senza parti e indivisibile. E difatti una grandezza finita non potrebbe muovere per un tempo infinito, giacché nessuna cosa finita ha un'infinita potenza; e una grandezza infinita non può sussistere. Ma non avendo materia né grandezza, la sostanza immobile non può muovere come causa efficiente; resta dunque che muova come causa finale, in quanto oggetto della volontà e dell'intelligenza. Difatti tutto ciò che è desiderabile e intellegibile muove senza esser mosso e l'uno e l'altro si identificano nel loro principio, giacché ciò che si desidera è ciò che l'intelligenza giudica buono in quanto tale è

527Cfr Metafisica XII , 6 , 1071 b, 22 :« Ora il primo motore immobile deve essere atto, non potenza. Ciò che ha solo la potenza di muovere, può anche non muovere; ma se il movimento del cielo è continuo, il motore di questo movimento non solo deve essere eternamente attivo, ma deve essere per sua natura atto, assolutamente privo di potenza. E poiché la potenza è materia, esso è anche privo di materia: è atto puro ».

realmente. Nella gerarchia delle realtà intellegibili, la sostanza semplice e in atto tiene il primo posto; nella gerarchia dei beni tiene il primo posto ciò che è eccellente e desiderabile di per se stesso. Per l'identità dell'intellegibile con il desiderabile, il sommo grado dell'intellegibile, la sostanza immobile, si identifica con il sommo grado del desiderabile: quella sostanza è dunque anche il grado supremo dell'eccellenza, il sommo bene. Come tale, è oggetto d'amore, muove in quanto è amata e le altre cose sono mosse da ciò che essa muove in tal modo cioè dal primo cielo [...] Dio, dunque, se è ciò che v'è di più perfetto, pensa se stesso e il suo pensiero è pensiero del pensiero⁵²⁸

Come ogni pensatore e filosofo dell'antichità passando per il Medioevo questa definizione di Aristotele costituirebbe la base della prova dell'esistenza di Dio, David Messer Leon nel *Tehillah le-David* seguirà la tradizione aristotelica, e in linea con il pensiero medievale condividerà l'opinione non soltanto di Maimonide, ma anche quella di Tommaso d'Aquino;

Maimonide nella seconda parte della *Guida dei Perplexi* seguendo le dottrine di Aristotele arriverà a provare l'esistenza di Dio, postulando in effetti venticinque [ventisei] premesse che proverebbero a spiegare l'esistenza divina solamente attraverso la ragione.

עשרים-וחמש הנחות אלה שהקדמתי לך, יש מהן הברורות בהתבוננות קלה ביותר, הנחות שהוכחו בהוכחה מופתית ומושכלות ראשונים או קרוב לזה - מכוח הסיכום שסיכמנו אותן כסדרן - ויש מהן הצריכות להוכחות מופתיות ולהנחות מספר, אלא שכולן כבר הוכחו הוכחה מופתית אשר אין בה ספק, חלקן בספר הפיסיקה ופירושו וחלקן בספר המטפיסיקה ופירושו כבר הודעתך שאין מטרת הספר הזה להעתיק בו את ספרי הפילוסופים ולהבהיר את ההנחות הרחוקות ביותר, אלא לציין את ההנחות הקרובות הדרושות על-פי מטרתנו

Di queste venticinque premesse che ti ho posto come introduzione, alcune sono evidenti e necessitano di minor considerazione, e sono premesse dimostrative e intelligibili primi, o quasi, stando a ciò che di esse abbiamo sintentizzato ordinatamente; altre hanno bisogno di dimostrazioni e di

528 *Metafisica* XII, 7 ; 1071 b 30.

numerose premesse, ma sono già tutte dimostrate in modo indubbio, alcune nel libro della *Fisica* e nei suoi commenti, altre nel libro della *Metafisica* e nel suo commento. Già ti ho insegnato il fine di quest'opera non é quello di copiare i libri dei filosofi, e di spiegare premesse più remote, bensí quello di mensionare le premesse più vicine a noi, e delle quali abbiamo bisogno in ragione di un fine.⁵²⁹

Quindi come appare chiaro seguendo l'autorità di Maimonide per arrivare ad una prova dell'esistenza di Dio, avvalorando dunque quello che già si troverebbe scritto nei libri della Torah, occorrerebbe semplicemente studiare e comprendere la posizione di Aristotele, visto che nelle sue opere é infatti tutto spiegato.

DML accanto alla posizione del Maestro conosce e in un certo senso condivide anche la posizione dell'aquinate, il quale attraverso le medesime fonti di Maimonide arriverà a provare in maniere del tutto simile al filosofo ebreo, l'esistenza divina. Il modello aristotelico resta, ancora una volta quello di riferimento, il Primo Motore Immobile di Aristotele é senza alcun dubbio la Causa Prima e dunque Dio.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis. [...] Quarum prima talis est: omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile. In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod omne motum movetur ab alio; et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum. Quorum primum probat philosophus tribus modis. Primo, sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primo motum: scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim

⁵²⁹Cfr. Maimonide, *Guida dei Perplexi*, Premesse alla Parte Seconda.

totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI Physic. [...] Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles. Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in VI Physic. Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit in III de anima. Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. Quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem. [...] Sed quia Deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius Aristoteles, in sua metaphysica, investigat ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicuius appetibilis. Quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui Deus est. [...] Et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum vel de non esse in esse.⁵³⁰

Dunque sia attraverso le indagini di Maimonide, che quelle del filosofo cristiano, queste premesse farebbero dunque presupporre quel principio dell'unità divina che come abbiamo visto in precedenza é il Primo Principio tra gli *ikkarim* .

530 Tommaso D'Aquino, Summa contro Gentiles , cap. XIII.

Maimonide nel Primo Capitolo affermerà dunque sulla scia dello Stagirita

Diciamo poi che bisogna necessariamente che ogni esistenza necessaria di per sé non abbia causa della sua esistenza, come si è detto nella ventesima premessa, e non abbia in sé alcuna molteplicità, come si è detto nella ventunesima premessa. Perciò bisogna che non sia né un corpo né una potenza corporea, come si è detto nella ventiduesima premessa. Dunque, si è ormai dimostrato, mediante questo studio, che c'è un ente che deve necessariamente esistere di per sé, la cui esistenza non ha una causa, e che non ha in sé alcuna composizione e pertanto non è un corpo né una potenza corporea : è Dio.⁵³¹

Ma se fino a questo momento la posizione di David Messer Leon sembra coincidere senza alcuna difficoltà con le dottrine di Maimonide, e in un certo senso della filosofia “scolastica” più in generale, quando David Messer Leon introdurrà la questione del rapporto tra il Primo Motore e gli accidenti, David si distaccherà fortemente dalla posizione di Maimonide. In realtà la posizione di DML è assolutamente funzionale al sistema che il filosofo introdurrà per spiegare il rapporto tra essenza divina e *sefirot*, sistema che però non viene descritto nel *Tehillah le-David* o nel suo commento alla *Guida dei Perplexi* bensì nella sua opera giovanile ovvero il *Magen David*.

Quindi per avvalorare la sua teoria David non utilizzerà la tradizione classica, al contrario recupererà la posizione di Averroé in modo tale da poter sviluppare senza contraddizione alcuna la sua posizione concernente la dottrina cabalistica della questione del Nome Divino; se da una parte troviamo il discorso di David strumentale alla “via della Cabbalà” in quanto il nostro autore prende in considerazione le opere di Avraham Ibn Ezra d'altra parte ci rendiamo conto che è lo stesso Aristotele che nell'Ottavo Libro della *Fisica* suggerisce che anche i grammatici in senso lato si occupano della distinzione della conoscenza degli individuali e degli universali.

The statement that an knowledge is universal, so that the principles of things must also be universal and not separate substances, presents indeed, of all the points we have mentioned, the greatest difficulty, but yet the statement is in a sense true, although in a sense it is not. For knowledge,

531 Maimonide , Guida dei Perplexi, II ; 1.

like the verb 'to know', means two things, of which one is potential and one actual. The potency, being, as matter, universal and indefinite, deals with the universal and indefinite; but the actuality, being definite, deals with a definite object, being a 'this', it deals with a 'this'. But per accidens sight sees universal colour, because this individual colour which it sees is colour; and this individual a which the grammarian investigates is an a. For if the principles must be universal, what is derived from them must also be universal, as in demonstrations; and if this is so, there will be nothing capable of separate existence-i.e. no substance. But evidently in a sense knowledge is universal, and in a sense it is not.⁵³²

Dunque in realtà David per approcciarsi a questa tematica, e avvalorare il sistema cabbalistico come lui stesso concepisce assumerà come fondamento della dottrina dell'esistenza divina non la posizione di Maimonide bensí quella di Averroé (e in parte l'interpretazione avicenniana) : attraverso questa visione del mondo é possibile dunque costruire un sistema teosofico con uno statuto ontologico per cui non sussiste alcuna contraddizione tra il sistema filosofico che David adotta e la Cabbalà.

David dunque confuterà la posizione di Maimonide paradossale, almeno secondo Rambam, per la quale alcuni filosofi moderni, ovvero Averroé e Avicenna, considererebbero gli intelletti separati come parte integrante della stessa sostanza divina

Il discorso dei filosofi moderni, secondo cui gli intelletti separati sono dieci, nasce dal fatto che essi contengono sia le sfere dotate di astri, sia la sfera che avvolge l'universo, anche se in alcune di quelle sfere si trovano numerosi cieli⁵³³ [...] il decimo intelletto é l'intelletto agente – il che é provato dal fatto che i nostri intelletti passano dalla potenza all'atto, e che gli enti generabili e corrutibili ottengono le loro forme, che prima non erano nelle loro materie se non in potenza. Ora, tutto ciò che passa dalla potenza all'atto ha necessariamente qualcosa che lo fa passare, e bisogna che questa cosa sia della stessa specie di ciò che viene fatto passare [...]

532 Cfr , Aristotele, Fisica, VIII, 10.

533 Aristotele nella Metafisica affermerebbe in realtà che il numero dei cieli e degli intelletti sarebbe quarantasette o cinquantacinque.

senza dubbio ciò che dà la forma é esso stesso una forma separata.⁵³⁴

Dunque Dio non può in alcun modo essere la causa diretta dell'intelletto separato perché presupporrebbe molteplicità, corruzione, e separazione ovviamente secondo la dottrina aristotelica, per cui il Motore Immobile é la Causa Prima da cui derivano tutte le altre senza alcuna possibilità di molteplicità.

Ma la concezione sul rapporto degli Universali di David Messer Leon si avvicina maggiormente alla tradizione araba : Avicenna nella suo commento alla *Metafisica* aveva interpretato il passaggio del libro Lambda come se Dio avesse emanato la prima intelligenza, ovvero il primo “intelletto separato”, e da questo si sarebbe dispiegato tutto il sistema del movimento dei cieli e dei pianeti quindi degli intelletti separati in genere (Dall'Uno solo l'Uno può dispiegarsi), ma Averroé, superando la posizione avicenniana, in realtà considererebbe Dio come Prima Intelligenza e dunque egli stesso muoverebbe i cieli e di conseguenza, come abbiamo visto nel capitolo precedente su Platone, gli intelletti separati.

In realtà Averroé confuterebbe in parte la posizione di Avicenna intrisa da riferimenti Neoplatonici ma, ispirato comunque dal commento alla *Metafisica* di Ibn Sina, ascriverebbe all'essenza divina, la Prima Intelligenza, la possibilità di conoscere tutti gli esistenti attraverso la conoscenza di Sé Stesso, superando dunque la difficoltà che avrebbe costituito il rapporto Dio / Creato, ovvero l'ordine delle conoscenze del mondo fisico: Dio conoscerebbe il mondo e i particolari proprio perché egli stesso é infinita conoscenza, dunque Dio pensando se stesso penserebbe anche tutti gli altri esistenti, senza però modificare la sua essenza.

Questa interpretazione, seppur epurata dagli elementi neoplatonici avicenniani, é come evidente mediata dalle dottrine “platoniche” o meglio dall'influenza che il *Liber de causis*, attribuito ad uno pseudo-aristotele, avrebbe avuto nell'interpretazione di Averroé.

La problematica degli universali é strettamente legata dunque alla modalità della conoscenza divina, che Averroé sviluppa sia nel commento al *De Anima* di Aristotele ma soprattutto nell'*Incoerenza dell'Incoerenza* opera di riferimento di David Messer Leon per quanto concerne, appunto, il passaggio tra l'interpretazione filosofica e quella cabbalistica nel *Magen David* . In effetti é possibile riscontrare delle analogie tra la concezione averroistica e l'interpretazione di Avraham Ibn Ezra, che in effetti

⁵³⁴Guida dei PerpleSSI, II, IV.

sembrerebbe approcciarsi alla questione della conoscenza divina attraverso un'ottica più vicina al Neoplatonismo rispetto agli autori medievali, ed in un certo senso molto più vicina alla posizione, ad esempio, di Gersonide o quella di Narbonni o Bibago (che criticheranno dunque la posizione di Maimonide), ma soprattutto questa posizione é accettata dall'autore del *Ma'akeret ha-Elohut* che come abbiamo sottolineato é uno dei testi di riferimento per quanto concerno lo studio della Cabbala per David Messer Leon.

Il problema metafisico / ontologico di tutta la filosofia mediavale, che si tratti di scolastica, di pensiero ebraico o arabo, é in effetti la definizione dei termini essenza / esistenza, il superamento di questa dicotomia in effetti nella storia della filosofia verrà superata solo in epoca moderna grazie al contributo di Descartes, ma fino al Rinascimento la questione fondamentale era stabilire quale fosse il rapporto tra questi due termini.

In realtà é proprio attraverso il contributo di Averroé e di Tommaso d'Aquino che é stato possibile definire che in Dio essenza ed esistenza si equivalgono, proprio perché in generale l'esistenza costituirebbe una categoria dell'essenza, secondo la definizione aristotelica, dunque l'esistenza sarebbe in realtà un attributo della sostanza, ma questo non é applicabile all'essenza divina, proprio perché per definizione Dio é causa di tutte le cose esistenti, dunque la Causa Prima, perciò essenza ed esistenza devono necessariamente essere / esistere allo stesso tempo.

In realtà per arrivare a questa definizione Averroé, *nell'Incoerenza dell'Incoerenza*, confuterebbe la visione di Avicenna, e donerebbe una spiegazione logica partendo dalla spiegazione puramente grammaticale della differenza tra esistenza ed essenza.

But as to his statement that according to the philosophers the term 'existence' only indicates a necessary attribute of the essences of things, this is not true, and we have already explained this in another place and none of the philosophers has said this but Avicenna. Having denied that existence is a genus, predicted either univocally or equivocally, Avicenna affirmed that it was a term which signified a common necessary attribute of things. But the difficulty he found in regarding existence as an essence can be held up against him when it is regarded as a necessary attribute, for if it were a necessary attribute, this necessary attribute could not be given as an answer to the question what a thing is. I And further, if 'existence'

really signifies a necessary attribute in things, does it signify this necessary attribute univocally, or equivocally, or in some other mode of attribution? And if it has a univocal meaning, how can there be an accident univocally predicated of things essentially different (I believe that Avicenna regarded this as possible)? It is, however, impossible, because from different things the congruous and identical can only derive, when these different things agree in one nature, since necessarily a single necessary attribute must come from one nature, just as a single act can proceed only from one nature. And since this is impossible, the term 'existence' indicates essences which have analogical meanings, essences some of which are more perfect than others; and therefore there exists in the things which have such an existence a principle which is the cause of that which exists in all the other things of this genus [...]⁵³⁵

La discussione che sembrerebbe essere centrale è il rapporto tra essenza ed esistenza in riferimento all'Essere Necessario in realtà troviamo in Averroé la stessa dualità e ambiguità che si trova nel mondo greco, in realtà l'esistenza ci riconduce a due accezioni, il "vero" e soprattutto, nella definizione dell'esistenza, troviamo implicitamente quella del "non-essere".

Tommaso d'Aquino a sua volta riprenderebbe la questione posta da Averroé nel suo *De ente et essentia*, che attraverso la critica ad Avicenna, affermerebbe che nella natura divina essenza ed esistenza coinciderebbero in lui

[...] sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt

535 Averroé *Incoerenza dell'Incoerenza*

esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. Propter quod in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur. Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut philosophus et Commentator in V metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur. Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore, cuius est actus, non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum vel

multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem. Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentialis ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt [...] ⁵³⁶

In realtà la distinzione che marcherà la posizione dei David Messer Leon la ritroviamo ancora nell'opera del filosofo arabo, che riprendendo una distinzione di Al-Farabi, spiegherà la difficoltà linguistica della traduzione della parola “esistente”, dal greco all'arabo, questa ambiguità persisterà anche nella tradizione ebraica, enfatizzata soprattutto da alcune tendenze cabbalistiche.

And what he says of the description of substance is devoid of sense, but existence is the genus of substance and is included in its definition in the way the genera of the sublunary things are included in their definitions, and Farabi proved this in his book about demonstration, and this is the commonest view amongst philosophers. Avicenna erred in this only because, since he thought that the ‘existent’ means the ‘true’ in the Arabic language, and that what indicates the true indicates an accident -the true, however, really indicates one of the second, predicates, i. e. a predicable-he believed that when the translator used the word ‘existent’ it meant only the ‘true’. This, however, is not so, for the translators meant only to indicate what is also meant by ‘entity’ and ‘thing’. Farabi explains this in his *Book of the Letters* and he shows that one of the reasons for the occurrence of this mistake is that the term ‘existent’ in Arabic is a derivative in form and that a derivative signifies an accident, and in fact an accident is

536 Tommaso d'Aquino *De ente et essentia*

linguistically a derivative. But since the translators did not find in Arabic a term which signified that concept which the ancient philosophers subdivided into substance and accident, potency and act, a term namely which should be a primitive symbol, some translators signified that concept by the term 'existent', not to be understood as having a derivative meaning and signifying therefore an accident, but as having the same meaning as 'essence'. It is thus a technical term, not an idiomatic word. Some translators, because of the difficulty attached to it, decided to use for the concept, which the Greek language tried to express by deriving it from the pronoun which joins the predicate and the subject, the term which expresses this, because they thought that this word comes nearer to expressing this meaning, and they used instead of the term 'existent' the term 'haeceitas', but the fact that its grammatical form is not found in Arabic hindered its use, and the other party therefore preferred the term 'existent'. -, And the term 'existent' which signifies the true does not signify the quiddity, and therefore one may often know the quiddity without knowing the existence, and this meaning of 'existent' of necessity does not signify the quiddity in the compound substance, but is in the simple substance identical with the quiddity; and this meaning is not what the translators intended by 'existence', for they meant the quiddity itself, and when we say of the existent that it is in part substance, in part accident, the sense meant by the translators must be understood, and this is the sense which is predicated analogically of different essences of things. ⁵³⁷

Se da una parte la tradizione araba avvalorerebbe l'idea di David Messer Leon secondo la quale "tutto" sarebbe conosciuto dall'essenza divina, senza assolutamente minare la stessa essenza e dunque la sostanza, dall'altra parte il filosofo Rinascimentale accoglierebbe le posizioni di alcuni suoi correligionari, i quali avrebbero sostenuto che l'essenza divina conoscerebbe i particolari, dunque in un certo qual modo questi ultimi parteciperebbero alla sua essenza, senza però causarne la molteplicità.

É il caso di Avraham Ibn Ezra il quale affermerebbe che Dio sarebbe il "Tutto", dunque non avrebbe bisogno della conoscenza dei particolari proprio perché "Tutto" sarebbe incluso nella sua sostanza / essenza, in effetti é nel *Commento alla Genesi* che

⁵³⁷Averroé *Incoerenza dell'Incoerenza*

Ibn Ezra riferendosi al termine *kol* (כל) affermerebbe

In verità é Tutto e conosce gli individuali attraverso la via degli universali e non attraverso i particolari⁵³⁸

E come vedremo proprio questa posizione diventerà fondamentale per comprendere il significato dei Nomi Divini, ovvero lo *shem ha-meforash* (il Nome di Quattro lettere) e gli altri Nomi che secondo Ibn Ezra non sarebbero meri attributi ma, costituirebbero la stessa sostanza divina in quanto Dio rappresenterebbe il “Tutto”.

La posizione di Ibn Ezra rappresenta ad ogni modo, una concezione del tutto particolare del rapporto tra essenza divina e attributi, superata completamente con la posizione razionalistica di Maimonide, che refuterebbe questa definizione dell'Essenza divina proprio perché il pericolo, secondo il filosofo sarebbe quello di cadere nell'idolatria, attribuendo a Dio la complessità dunque la non-semplicità, minando ancora una volta al Principio di Unità.

Al contrario gli autori successivi a Maimonide, che si opporrebbero alla sua posizione troppo sistematica avrebbero in un certo qual modo recuperato la posizione di Ibn Ezra per quanto concerne il rapporto essenza / esistenza, e dunque il problema della conoscenza di Dio tra gli universali e i particolari. Tra questi autori troviamo Narbonni, Bibago, i quali così come Ibn Ezra stabiliranno che essenza ed esistenza coincidono in un'unica essenza.

Per questi filosofi gli attributi divini parteciperebbero all'essenza stessa, la loro visione è sicuramente permeata da un neoplatonismo e appunto da uno pseudo-aristotelismo che li opporrebbe inesorabilmente alla posizione di Maimonide, per cui soltanto per “analogia” possiamo attribuire a Dio degli accidenti, ovvero rapporteremo all'essenza divina delle categorie che utilizziamo quando pensiamo alla realtà “umana”.

Dunque attraverso questa concezione tutti i nomi divini, e non soltanto la *shem ha-meforash*, ovvero il Tetragramma, parteciperebbero all'essenza di Dio, in realtà nella Cabbalà in generale troviamo spesso una corrispondenza, come Scholem ha sottolineato, tra le *Sefirot* e i Nomi Divini per cui ad ogni *sefirah* corrisponderebbe dei nomi che si troverebbero nella Torah, ed è proprio Gikatillia che affermerebbe che tutta l'intera Torah sarebbe un'esplicazione del Nome Divino.

David Messer Leon, seguendo Ibn Ezra analizzerebbe, partendo come sempre dal

538 Avraham Ibn Ezra, Commento alla Genesi, 18:21.

commento a Esodo e al *Sefer ha-Shem* i nomi divini: lo *shem ha-meforash*. *Yah* (il Nome di Due lettere), *Ehyeh* , 'El , 'Elohim, *Shaddai*, *Zeba'ot* (il Dio degli eserciti), e *Adonai* (Signore).

Tutti questi nomi infatti parteciperebbero all'essenza divina e non sarebbero degli attributi dell'essenza, dunque non sarebbero accidenti che corromperebbero la sostanza.

Analizzando però le prime parti (fol. 1v- 14r.) del *Magen David* sembrerebbe che David Messer Leon non faccia riferimento, al contrario di Abulafia o di altri cabbalisti, al nome divino come strumento mistico per arrivare alla *devekut* , sembrerebbe infatti che questa discussione aprirebbe la strada alla definizione delle *sefirot* , come abbiamo già indicato già Ibn Ezra avrebbe stabilito un legame tra le dieci *sefirot* e i nomi ma David Messer Leon lo avrebbe in effetti integrato con la visione delle *sefirot* in *Gikatilla* e del *Ma'akeret ha-Elohim* e non solo, le fonti che David cita per introdurre e sviluppare la tematica del rapporto tra essenza e esistenza sono : il *Sefer ha-Meshalim* ovvero *Il libro delle parabole* di Yacov ben Berakyà ha Naqdan, il *Sefer ha-Zohar*, il *Sefer Yetzirah*, il *Sefer ha-Bahir*, il *Sefer Yosippon*, il suo libro ovvero il *Sefer Menorat ha Zahav*, *Sefer ha-yihud* dunque *Il libro dell'unificazione* , per quanto concerne i libri di filosofia, oltre alla già citata *Incoerenza dell'Incoerenza*, compaiono esplicitamente il libro di Crescas, il *Sefer Or-ha-Shem*, e il *De Anima* di Aristotele, ovvero il *Sefer ha-Nefesh*.

In realtà possiamo dunque affermare che tutta la prima parte del *Magen David* è volta a descrivere l'essenza divina, il rapporto tra essenza (intesa come sostanza, ovvero come *quidditas*) ed esistenza. Questo permette al filosofo di introdurre il sistema delle *sefirot*, in quanto queste ultime vengono considerate, come più volte ripetuto, appartenenti alla stessa essenza di Dio. Questo passaggio in realtà potrebbe essere considerato come una sorta di interazione tra sistema filosofico, rappresentato da autori come Aristotele o Averroé, e quello cabbalistico, il cui passaggio viene contrassegnato da autori “classici” come Ibn Ezra e da un *corpus* tradizionalmente conosciuto dai cabbalisti italiani sin dall'epoca medievale.

Nella tradizione cabbalistica in realtà troviamo per la prima volta l'equivalenza tra *sefirot* come parte dell'essenza divina nel commento al *Sefer Yetzira* di Yitzhaq il Cieco, egli afferma che

Tutte le *Sefirot* e tutti gli attributi che sembrano separati, non sono affatto

separati poiché tutti sono una cosa sola, così come il loro inizio, che unisce tutto in una parola.⁵³⁹

La tradizione sembrerebbe dunque essere conosciuta e condivisa anche da altri allievi di Nachamanide, come Shem Tov Ibn Gaon che nella sua opera il *Keter Shem Tov*, affermerà l'indiscussa unità delle *sefirot* all'essenza divina, questo stesso passaggio verrà anche da David Messer Leon in almeno due riprese nella prima parte del *Magen David* (cfr. ff.. 8 v. e 13 v.)

Prima di tutto i miei maestri mi hanno avvertito di tenermi lontano da tre cose: la corporeità, la divisione e la pluralità, sia nel parlare sia nel pensare, poiché, anche se noi menzioniamo gli attributi e i nomi delle *Sefirot* lo facciamo per riferirci a loro, non per distinguerle. Ma egli è uno, unito a tutte loro come l'intelletto ai suoi intelligibili.

La stessa idea dell'esatta coincidenza tra essenza e *sefirot* viene espressa in più riprese nel *Ma'akeret ha-Elohim* in cui è evidente che le *Sefirot* “sono Dio” come è indicato nel secondo capitolo del trattato.

Allo stesso modo David Messer Leon ripete, quasi fosse un mantra, che le *Sefirot* sono l'essenza divina, ma indubbiamente pur seguendo il *Ma'akeret* non parla negli stessi termini ma afferma :

ועתה אוכיח היות הספירות עצם

האלוהות מדברי ר"זל ואח"כ מדברי גודלי המקובלים בספר הזוהר המופלא

E ora io proverò che le *Sefirot* sono l'essenza di Dio attraverso le parole de saggi e dalle parole dei grandi cabbalisti nel meraviglioso *Sefer ha Zohar*.

Fol. 3 v.

העשר ספירות שהם האלוהות

Fol. 4 r.

הספירות עצם האלוהות

539 Cfr. *Commento al Sefer Yetzhira*, pag. 6.

Fol. 5 r.

הספירות עצם האלוהות

Fol. 6 r.

הספירות [...] מעצם האלוהות

Fol. 6 v.

הספירות הם עצמות [...] ידועני עצם האלוהות

Fol. 7 r.

הספירות בעצם האלוהות

עשר ספירות האלה הם האלוהות עצמו

Fol. 8 r.

ספירות [...] הם עצם האלוהות

Fol. 9 r.

שהספירות אם ממש עצם האלוהות

Fol. 9 v.

שהספירות הם עצם האלוהות

Fol. 10 r.

שהספירות הם עצם האלוהות

Fol. 10 v.

הספירות זולת עצמו ושהם עצם האלוהות

ספירות הם עצם האלוהות

Fol. 11 r.

הספירות [...] בעצם האלוהות

עשר ספירות [...] עצם האלוהות

הספירות הם עצם האלוהות

שהספירות הם עצם האלוהות

Fol. 12 r.

ענין הספירות [...] הם עצם האלוהות

שתאמר שעצם האלוהות הוא עשר ספירות

Il concetto è qui dunque evidente e chiaro le dieci *sefirot* fanno parte dell'essenza divina.

Anche se David Messer Leon fa riferimento in molti di questi passi allo *Zohar* è molto più plausibile che faccia riferimento, per quanto concerne al rapporto tra *ezem* e *azmut*, alla letteratura citata fino a questo momento che direttamente al *Sefer ha-Zohar*; proprio perché il *Libro dello Splendore* è stato conosciuto in Italia solamente attraverso citazioni di terzi fino all'epoca rinascimentale.

Ma è interessante anche sottolineare un particolare, rifacendoci agli studi di Idel, in *Cabbalà Nuove Prospettive*, il ricercatore sottolinea in effetti che il termine *essenza*, in ebraico *azmut*, viene introdotto all'interno delle dottrine cabbalistiche con Recanati, il quale si opponeva fervidamente alla concezione delle *Sefirot* come essenze della divinità e nel caso specifico al *Ma'akeret ha-Elohim*, dunque prima di Recanati troviamo semplicemente il termine *azmo*, che in ebraico indica la stessa parola ovvero “essenza”, in tutti i testi cabbalistici.

David Messer Leon che utilizzerà la posizione del *Ma'akeret* per provare l'unità tra *essenza* e *esistenza* criticando dunque la posizione di Recanati utilizzerà paradossalmente in maniera più frequente il termine *azmut* che ritroviamo in ogni pagina, delle trenta introduttive, che il termine *azmo* che dovrebbe in realtà indicare esattamente le posizioni dei *mekubalim* da lui apprezzati. *Azmo* in effetti appare solo una volta nei fogli 2 r., 3 v. / 3 r., 6 v., 7 v., 9 r. (tre volte) / 9 v., 10 v., 11 v., 12 r. e 14 r..

In questo dibattito come è stato sottolineato negli studi di Gottlieb, in quelli della Tirosh-Rothschild e ancora con Idel, Moshé Cordovero avrebbe ripreso proprio alcuni passaggi del *Magen David* concernenti il rapporto tra *sefirot* ed *essenza divina*, considerando in questo modo David Messer Leon come, per parlare in termini di filosofia scolastica, “nominalista”. Il filosofo di Safed avrebbe infatti compreso che le *sefirot* avrebbero semplicemente indicato l'attività di Dio nel mondo reale, non riconoscendo dunque alle “emanazioni” un valore reale.

La dottrina delle *sefirot* di DML sembrerebbe, per certi versi, prescindere dall'essenza stessa delle *sefirot*, perché come mostrato precedentemente in un certo qual modo le

sefirot sarebbero esattamente la stessa sostanza di Dio, come nei passi citati appare chiaro. Ma, per analizzare *tout court* la posizione di David, occorre avere una visione d'insieme delle dottrine presentate in questa introduzione al *Magen David* : in effetti questa visione delle “*sefirot* come essenza” abbraccerebbe parzialmente il pensiero del nostro autore.

Per quanto concerne la dottrina delle *sefirot* se da una parte queste ultime sembrerebbero coincidere con l'essenza divina, dall'altra in realtà costituirebbero gli “strumenti” della stessa attività divina, ovvero le *sefirot* farebbero le veci degli intelletti separati che ritroviamo nel sistema averroistico che David Messer Leon considera ancora come centrale all'interno di uno sviluppo filosofico anche nell'approccio cabbalistico.

Questo particolare fondamentale lo avvicinerà dunque alla posizione di alcuni suoi correligionari , come ad esempio Alemanno o Abravanel, che avrebbero sostenuto una posizione secondo la quale le *sefirot* si unirebbero alla sostanza divina partecipando dunque alla sostanza senza però identificarsi con la sua essenza ed allo stesso tempo non sarebbero state generate ma semplicemente emanate trascendendo dunque dalla partecipazione del mondo reale in qualità di attributi ma sarebbero concepite come una sorta di “forme separate” che rinvierebbero, in un certo qual modo, alla dottrina delle idee platoniche.

Probabilmente è per questo motivo che Idel “collocherà” David Messer Leon tra gli autori indirizzati verso una visione delle *sefirot* più intellettualistica⁵⁴⁰, non credo in realtà che sia semplice stabilire nettamente quale sia il passaggio che possa permetterci di inserire DML come partigiano delle *sefirot* come strumenti in quanto nella stessa definizione che Idel traccia sulla natura delle *sefirot* attribuirebbe alle “emanazioni” la “non-divinità” ma solo la strumentalità, al contrario almeno se si analizza l'incipit del *Magen David* è evidente che le *sefirot* facciano totalmente parte della stessa essenza divina e conseguentemente diverrebbero divine anch'esse in una visione generale in questo sistema cabbalistico.

In realtà probabilmente Idel inserisce David Messer Leon tra gli autori italiani come Alemanno, Abravanel, Yehiel da Pisa, De Rossi o Yagel poiché l'elemento “platonico”, almeno attraverso uno sguardo generale, è fortemente presente; ma anche partendo da questa prospettiva, il Platone conosciuto da David sembrerebbe in un certo qual modo prescindere dall'universo rinascimentale , il Platone di cui parla David, almeno

⁵⁴⁰Cfr. Idel, *Cabbala Nuove Prospettive*, op. cit. , pag. 135 e sec.

seguendo le sue indicazioni sulle fonti, non è conosciuto attraverso le nuove traduzioni del *corpus* eseguite nell'Accademia a Firenze ma da fonti arabe, dunque se David Messer Leon è in un certo senso , “ a passo con i suoi tempi” in realtà la sua conoscenza potrebbe essere solo frutto di una tendenza al platonismo e non direttamente una conoscenza, come al contrario si evince da autori come Alemanno o gli Abravanel.

Dunque in David Messer Leon avviene una sorta di fusione tra pensiero filosofico argomentato appunto dalle posizioni che coinciderebbero con le dottrine aristotelico-averroiste e il sistema cabbalistico volto a dare una posizione “attiva” delle *sefirot* all'interno dell'attività divina, non considerandole però come attributi ma come essenze della stessa sostanza, seguendo in questo senso il *Ma'akeret ha-Elohim* .

Possiamo dunque indicare in senso generale le *sefirot* come “strumenti” o meglio “contenitori”, כלים, dell'attività divina; il concetto delle *sefirot* come *kelim*, è già presente nel *Sefer ha-Bahir*, proprio nel capitolo cinquantasette è scritto :

מאי דכתיב והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים, הימים ימים מיבעי ליה, אלא אותן ימים שכתוב בהן כי ששת ימים עשה ה' וגו', אמר לו חברו וכן קבלתי מדכתיב כי ששת ימים עשה ה', כמה דאת אמר ששה כלים נאים עשה הקב"ה, ומאי הם את השמים ואת הארץ, והא ז' הן וכן כתוב וביום השביעי שבת וינפש, מאי וינפש, מלמד שיום השבת מקיים כל הנפשות שנאמר וינפש

Cosa significa il versetto: *La luce della luna sarà come la luce del sole, e la luce del sole sarà settuplicata, come la luce dei sette giorni?* Dovrebbe essere di “sette giorni , senza articolo , ma si tratta dei giorni riguardo i quali è scritto: *Poiché in sei giorni il Signore fece*. Il suo collega osservò : Così anch'io ho ricevuto per tradizione a proposito del versetto: *Poiché in sei giorni il Signore fece*. È come se dicesse che il Santo, sia Egli Benedetto, fece sei bei strumenti. Che cosa sono? *Il cielo e la terra*. Ma non sono forse sette? È detto anche: *E il settimo giorno si riposò e si rianimò*. Che cosa significa *si rianimò*? *Si rianimò* ci insegna che il giorno del sabato fa esistere tutte le anime superiori.

Dunque in questo passaggio dello *Bahir* si parla di *kelim* dunque di strumenti, il cui numero equivarrebbe a sette, ovvero il numero delle *sefirot* inferiori , escludendo le prime tre (*keter, hokma e binah*) che come abbiamo visto rappresenterebbero un'unica

essenza (e proprio per questo i cabbalisti cristiani avrebbero visto un riferimento alla Trinità).

Le *sefirot* dunque parteciperebbero all'essenza divina ma sarebbero ontologicamente distinte da questa qualora si seguisse letteralmente la posizione dello Bahir e dei cabbalisti successivi. In realtà David vede questo passo del *Libro Fulgido* strumentale alla sua concezione di *sefirot* , poiché le prime tre, ovvero le superiori, conterrebbero il segreto del nome di Dio – ovvero la posizione di Ibn Ezra - e le inferiori sarebbero quegli strumenti che permetterebbero la rappresentazione dell'essenza divina.

Ancora una volta la posizione di DML sembra dunque coincidere con quella dell'autore dell'autore del *Ma'akeret ha-Elohim* ma soprattutto con la terminologia più tradizionalista della cabbala. Questa visione in affetti aprirebbe la strada all'interpretazione alla nozione di *sefirot* come attributi dell'essenza divina.

Il problema dunque è l'interpretazione dell'*Ein Sof* che molti cabbalisti vorrebbero al di sopra delle dieci *sefirot*, in realtà risulta chiaro che come per molti altri interpreti di queste dottrine segrete, l'*Ein Sof* si identificherebbe con la prima *sefirah* Keter come è indicato nel fol. 8 v. del *Magen David* anche se di questo non viene fatto alcun accenno nella presentazione delle dieci sefirot nel fol. 3v.

עשר ספירות כאחד כי

הכתר הוא קוצו של יוד ועקר היוד סוד החכמה ואות ה'הא תורה על הספירה

הג' הנקראת בינה וה'ואו שהוא רמז לקו האמצעו המבריח מן הקצה אל

הקצה הנה היא כוללת שש ספירות שחנו הגדולה והגבורה והתפארת והנצח

והאור והיסוד ואות ה'הא האחרונה שבשם תורה על הספירה העשירית

שהיא במלכות

Questo schema corrisponde a quello del *Ma'areket ha Elohut* ed in realtà viene considerato da molti cabbalisti come quello esatto⁵⁴¹ , partendo dunque da questo punto non solo l'*Ein Sof* si identificherebbe con Keter ma in un certo qual modo, nella

⁵⁴¹ Cfr. E. da Genazzano, *La lettera preziosa*, op. cit. , pag. 189.

posizione di David diventerebbe anche la Causa Prima di tutte le emanazioni.

In realtà l'accezione degli attributi della stessa essenza divina, come abbiamo visto solleverebbe il problema della molteplicità all'interno della stessa sostanza, ovvero la posizione rappresentata da Yehudah Messer Leon e da Del Medigo, ma per ovviare a questo problema David Messer Leon ricorre ad un espediente totalmente logico che risolverebbe la questione – ed è probabilmente a questo che Cordovero allude quando definisce DML “nominalista”. In realtà le *sefirot* avrebbero lo stesso statuto ontologico dell'essenza divina quindi potenzialmente potrebbero essere infinite nella loro esistenza ma in verità sono limitate a dieci proprio per essere comprese e conosciute dagli uomini, in effetti questa definizione rinvia automaticamente alla posizione di Maimonide per cui l'intelletto umano è limitato, dunque la nostra conoscenza si limita solamente ad una conoscenza dei particolari e non degli universali come invece conosce Dio.

David Messer Leon: è possibile parlare di plagio?

Scorrendo il *Magen David* appare chiaro a noi contemporanei quali siano le fonti che David Messer Leon utilizza nello sviluppo della sua opera, come abbiamo visto nel corso di questo capitolo la maggior parte delle opere che David Messer Leon cita sono tra quelle più conosciute anche dai suoi contemporanei, oltre ai “classici” del pensiero cabbalistico troviamo anche Commenti al Pentateuco e opere filosofiche come quelle di Maimonide.

Risulta però evidente anche la difficoltà di reperire alcuni passaggi rispetto ai passi indicati da David, abbiamo visto infatti l'impossibilità di risalire alle informazioni che David Messer Leon fornisce rispetto a Platone all'interno dell'*Incoerenza dell'Incoerenza* di Averroé, proprio perché non sembra plausibile che il filosofo arabo possa aver parlato, all'interno del commento all'opera di al-Ghazali, del soggiorno del fondatore dell'Accademia in Egitto ma soprattutto della conoscenza “diretta” con alcuni saggi d'Israele.

In altri passaggi del *Magen David* l'autore omette quali siano le opere di riferimento,

ad esempio appare chiaro che la distinzione delle dieci *sefirot* derivi dal trattato sull'*Ordinamento della Divinità* anche se David non cita espressamente l'opera, probabilmente proprio perché la diffusione tra i cabbalisti e i pensatori rinascimentali avrebbe permesso di comprendere quale fosse la fonte senza molti sforzi.

Così come i passaggi dello *Zohar* sono quelli noti agli ebrei italiani, dunque David citerebbe non il testo originale ma con molta probabilità i passaggi già noti e commentati da altri cabbalisti, proprio perché non sembra apportare alcuna novità rispetto allo *Zohar* conosciuto nell'Italia del Rinascimento.

Risulta però particolare il fatto, come ha sottolineato Hava Tirosh-Rothschild⁵⁴², che David Messer Leon abbia ricopiato un'intera sezione del *Derek ha-emunah* di Avraham Bibago⁵⁴³, senza mai citare il suo nome, chiamandolo “questo studioso” e modificando la prima persona utilizzata da Bibago nella sua opera con la terza persona singolare.

Come sottolineato in questo capitolo sicuramente Bibago rappresenta uno dei pensatori fondamentali per la concezione cabbalistica di David, soprattutto per quanto concerne la posizione sugli attributi divini che sembrerebbe conciliarsi con estrema facilità con il sistema aristotelico-averroista presentato da David.

Ma è ancora più strano confrontare la posizione di David Messer Leon con quella del cabbalista spagnolo Mar Hayyim, Gottlieb ha infatti sottolineato come David si sia “appropriato” di alcune dottrine dello spagnolo⁵⁴⁴. In realtà possiamo leggere nel *Magen David* le stesse posizioni di Mar Hayyim che si troverebbero nell'Epistola inviata a Yehiel da Pisa ma David affermerebbe di averle lette nel ספר היחוד (in realtà mancherebbe uno iod nella trascrizione del copista).

Il ספר היחוד ovvero il *Libro dell'unificazione* è in effetti un testo particolarmente diffuso alla fine del Trecento e agli inizi del Rinascimento, commentato da Recanati e tradotto anche in latino da Flavio Mitridate e particolarmente apprezzato dai cabbalisti cristiani, soprattutto da Pico della Mirandola.

Inspiegabilmente David Messer Leon avrebbe copiato alcuni passaggi dell'epistolario (privato) di un membro della famiglia da Pisa e le avrebbe riportati sotto falso nome riferendosi dunque ad un trattato anonimo che circolava in ambiente fiorentino.

Ma questo stesso passaggio in realtà verrebbe citato da Moshé Cordovero attribuendolo direttamente a David Messer Leon e al suo manoscritto, il *Magen David*,

542 Cfr. *Between worlds* , op. cit., pag. 122.

543 *Magen David* fol. 146 v.

544 Cfr. E. Gottlieb, *Studies in the Kabbalah Literature*, The Chaim Rosenberg School for Jewish Studies, Tel Aviv University, Tel Aviv, 1976, pp. 403-422.

come “originale”, potremmo dunque effettivamente parlare di un plagio?

Riportando i tre passi differenti dei tre autori effettivamente è possibile notare l'estrema somiglianza nei passaggi:

David Messer Leon, *Magen David* fol. 8 v.

הנה כוונת הרב לבאר ששלוש שמות אלו ענין ועצם אחד דברים
דבוק אמיץ בלי פרוד ובלא חבור בשרש כל השרשים ואמרו בלי חבור בלי פרוד
אחשור שאמר זה לא להבדילם מהמלאכים והמורכבים אבל להבדילם בנבדל מה מהי
ספירות שהם ר"ל הי ספירות עם שלא יצוייר ובהן חבור ופרוד מצד האצילות כי הם
עצם הראלהות ממש מ"מ יצויר בהן באופן מה חבור ופירוד לענין המשכת השפע אבל
הגי הכל עצם אחד וענין אחד בשרש כל השרשים והן הן עצמותו והבין כי לא אמר
משרש להורות על רוב היחוד שהם בעצמותו יתי ועצמותו בהן

Yitzhaq Mar Hayyim *Iggeret*

וזה אשר אמרו בלי חבור בלי פרוד אחשוב שאמר זה לא להבדילם מהמלאכים
והמורכבים אבל להבדילם בהבדל מה מהי ספירות שהם ר"ל הי ספירות עם היות שלא
יצוייר בהן חבור ופירוד מצד האצילות וההתפשטות כבר יצוייר בהם באופן מה חבור
ופירוד לענין המשכת השפע אבל אלה הג הכל עצם וענין אחד בשרש כל השרשים והם
הם עצמותו
והבין כי לא אמר משרש כל השרשים אלא בשרש וזכור שכבר אמר בבירור
בתשובה הראשונה שהם עצם השרש ועייכ אין ליחס אליו שיקיים שיש דבר למעלה מן
הג

Moshé Cordovero, *Pardes Rimmonim*, capitolo 11, paragrafo 20

וזת פרישת רבינו אתרך ע"ה הנה כוונת הרב לבאר שג שמות אלה ענין א ועצם א דבקים
דבוק בלי פרוד אחשות שאמר זה לא להבדילם מהמלאכים והמורכבים אבל להבדילם
בהבדל מה מתי ספירות שהם ר"ל הי"ס עם שלא יצוייר בהם

Come bisogna considerare la scelta di David ? Ai nostri giorni potrebbe effettivamente considerarsi un plagio visto che DML non indica la fonte ma riporterebbe, parola per parola il passo di un altro autore?

Se consideriamo il contesto e l'approccio di un autore come David Messer Leon all'universo cabbalistico sicuramente il fatto di essersi “appropriato” di dottrine di terzi non costituirebbe un problema “etico” o di “diritti d'autore” come oggi saremo portati a pensare.

Probabilmente quello che è certo è che non potremmo mai considerare un manoscritto come il *Magen David* un'opera originale, tutt'al più potremmo leggere questo testo come “un'antologia” nella quale è possibile consultare alcuni dei passaggi più importanti dei testi conosciuti dai cabbalisti del Quattrocento -almeno nel territorio italiano-.

Questo manoscritto dal punto di vista meramente nozionistico non apporterebbe alcuna novità sotto il profilo di una ricerca cabbalistica, proprio perché i passaggi più originali, come quello copiato a Mar Hayyim, non sono scritti dalla mano del nostro autore.

Il *Magen David* però permette di disvelare il complesso rapporto tra Filosofia e Cabbala, ed è proprio questa caratteristica a rendere David Messer Leon interessante sotto il profilo accademico.

In un certo qual modo David è ancora un pensatore medievale che si apre alla modernità, rimanendo, però, ancora legato ad una tradizione che non sembra più interessare i suoi correligionari che infatti guardano la Cabbala come un vero “ritorno” (potrei in effetti utilizzare il termine *teshuva* nel suo senso più profondo) a quella tradizione originale che viene “riportata in vita” grazie anche al contributo dei cabbalisti spagnoli e portoghesi che sono costretti ad installarsi in Italia.

Conclusion

Le but de ma thèse a été celui de me rapprocher à un auteur David Messer Leon à travers son milieu, son éducation et surtout une ouvrage, le *Magen David*, c'est à dire *Le Bouclier de David*, très difficile à comprendre sans avoir expliqué la relation entre la philosophie et kabbale dans le complexe univers de la Renaissance italienne.

Le *Magen David* est probablement une témoignage qui permet de placer historiquement la pensée d'un auteur qui se situe à la limite de la "période philosophique" et de la "période kabbalistique" de l'histoire de la culture juive à l'époque moderne. D'abord il convient de notifier que David Messer Leon n'est pas un penseur « original » mais le *Magen David* peut nous permettre de réfléchir à la conduite d'un penseur juif de la Renaissance italienne.

David fut sûrement un penseur très éclectique et sa formation est sans aucun doute centrée sur la philosophie d'Aristote et la tradition péripatéticienne, mais au même temps au-delà des études religieuses traditionnelles – à l'âge de 18 ans David a été envoyé par volonté de son père à Padoue chez la yeshiva de Yehudah Minz, un maître de *Halachah* - il a étudié aussi le *trivium* et le *quadrivium* c'est à dire les *studia humanitas* courants aussi bien dans les universités que dans les *yeshivot* juives de l'époque.

Donc David connaissait très bien la pensée juive d'auteurs comme Moses Maïmonide, Saadia Gaon, Gersonides, Hasdai Crescas et encore Abraham ibn Ezra mais aussi bien la philosophie arabe : l'influence de Ibn Rushd et Ibn Sina est présente dans ses écrits comme le *Magen David*. Mais la plus grande particularité qui le distingue des autres penseurs juifs, qui lui sont contemporains, est son intérêt pour le système Thomiste, qui en effet est très présent aussi dans ses ouvrages le *Magen David* mais aussi l'*Ein ha-Qore* (le commentaire à la *Guide des égares* de Maimonide)

À côté de la tradition juive classique et de la pensée philosophique on peut voir clairement que David développe au même temps l'intérêt pour la mystique et la cabale. La diffusion des certaines doctrines cabalistiques en Italie est fortement associée à des juifs en fuite de l'Espagne et du Portugal qui se sont établis ou mieux qui, en passant, ils ont séjournés en Italie après l'expulsion de 1492, de ce fait on peut rappeler des personnages comme Itzhaq Mar Hayyim ou Mor Chaim, Yoseph ibn Shraga, Yoseph Alqsti'el, Yehudah ben Ya'acov Hayyat qu'ils ont diffusés la grande tradition mystique espagnole, plutôt différente de celle italienne. En effet jusqu'au début du XVI^{ème} siècle dans la tradition cabalistique italienne manque complètement des références à des auteurs comme Abulafia, un des plus importants cabalistes espagnols, du XIII^{ème} siècle.

En réalité ma thèse a donc démontré les deux éléments qui, à mon avis, deviennent fondamentaux pour comprendre la pensée de David Messer Leon. L'élément représenté par la figure de Platon et la conception des *sefirot* comme essence de Dieu dans la perspective de la kabbale italienne.

David introduit le personnage de Platon lié aux doctrines quabbalistiques. David appelle Platon sur la feuille 5 v. du *Magen David Aplatone ha-Elohi*, le divin Platon: *הנה נראה א"כ מעלת האיש הזה ולא לחנם נקרא אלהי* (parce que David soutient que: quiconque étudie le livre de Platon verra que les divins mystères et les enseignements [de Platon] sont les mêmes que les enseignements de la Qabbalah.).

David Messer Leon considère Platon (428-348) comme contemporain du prophète Geremie (650-586). Selon Moshe Idel, dans *Kabbala and ancient philosophy*, cette tradition fait partie de l'héritage chrétien: en effet certains chrétiens qui s'opposent fortement au néoplatonisme, car pensant qu' il aurait eu une mauvaise influence sur la religion chrétienne, remontent la sagesse de Platon à la sagesse juive pour montrer que le néoplatonisme s'éloigne de la vraie religion. Lisons le passage du Magen David sur Platon: « Selon ce débat est clair que Platon a vécu au même temps du prophète Geremie et donc, étant donné que Platon a étudié chez un homme qui s'appelle Geremie, on peut déduire que cet homme là est le prophète Geremie. J'ai tirée cette conclusion de Averroes, brillant philosophe, lequel a mentionné les sages d'Israël à la fin de son traité Happalat ha-happalà *Tahafut al-Tahafut*, *l'Incohérence de l'incohérence* [...] ».

En lisant cet extrait on peut aussi comprendre comment David Messer Leon travaille sur les sources, probablement David se réfère directement à *l'Incohérence des philosophes* de al-Ghazal Happalat ha-pilosofim dans lequel on peut lire que Platon est appelé le Divin dans la première introduction à l'ouvrage: « Aristote qui a refusé tous les prédécesseurs et aussi son maître, qui est appelé par tous les philosophes le divin Platon.[etc]. ».

En lisant encore ce petit passage on peut distinguer deux niveaux différentes: le premier qui parle de une tradition de la pensée juive celle représenté par le personnage du prophète Geremie qui est lié à la cabale et l'autre une tradition philosophique en strictu sensu qu'il est présenté par la médiation de al-Ghazali / Averroes, donc du *Plato Arabus*

Yizhaq de Acco un cabaliste espagnol du XIIIème siècle, un disciple de Nachamanide, dans son Commentaire au Pentateuque appelé *Me'irat 'enayym* parle du un secret de la création, dont les premiers maîtres, Geremie et son fils Ben Sira, auraient créé un homme parfait une espèce de Golem. Sur le texte quand Yitzhaq de Acco aborde cette question ajoute aussi le nom de Platon associé à la Qabbalat Yermiyahu c'est à dire la cabala de Geremie. Dont aussi les premiers cabalistes espagnol croyaient à un rapport entre les premiers sages comme Geremie et certain doctrines platoniciennes.

Le passage du Magen David de David continue comme cela : « Averroes dit que Platon a rejoint un des sages d'Israël et avec lui il a étudié la théologie. ».

David paraît connaître les « doctrines secrètes » de Platon et le philosophe l'assimile aux les penseurs kabbalistes; selon la date d'une épître à David de Tivole on sait que

David était à Florence en 1493 donc il est sur que David a connu directement les ouvrages de Platon traduit par l' Accademie de Ficin.

En général la figure de Platon caractérise l'Italie de l'époque, pas seulement les philosophes chrétiens mais aussi les intellectuels juifs notamment Alemanno mais surtout les Abravanel, on peut penser aux Dialoghi d'Amore de Yehudah Abravanel.

On peut voir que un autre auteur, presque contemporain à David, cite la même traduction sur Platon et le rapport avec les kabbalistes: il s'agit de Abraham Yagel (1553-1623) qui dans son ouvrage le *Mazref le chochma* parle de Platon en disant : « Il est clair surtout à qui a lu ce qui est écrit dans la philosophie et les principes de Democrite, et surtout de Platon, maitre d'Aristote, qui [Platon] a beaucoup des points en commun avec les Sages d'Israël, et que dans beaucoup des sujets on dirait qui parle comme le quabbalistes et avec le même langage [...] Et on ne peut pas ne pas considérer ces opinions, car ils sont le notre, héritage de nos prédécesseurs aux Grecques [...]. ».

En lisant ces passages on peut voir un bouleversement tangible entre la pensée d'Aristote et celle de Platon, et comment j'ai déjà dit ce point représente la deuxième différence entre David et Yehudah. En effet Yehudah Messer Leon, comme David Messer Leon a souligné dans un épître à David de Tivole, a traduit des ouvrages d'Aristote: un commentaire à le Catégorie et un commentaire à la Physique d'Aristote – en réalité il s'agit du commentaire moyen à la *Métaphysique* d'Averroes.

La rencontre entre la pensée philosophique et la quabbalah dans l'Italie de la Renaissance a eu un énorme succès soit en parlant de la tradition chrétienne -surtout avec des personnages comme Jean Pic de la Mirandole-, soit en parlant de la tradition juive. Probablement ce nouvel intérêt a stimulé David Messer Leon en écrivant le Magen David mais, contrairement aux autres auteurs qui lui sont contemporains comme Yochanan Alemanno, l'ouvrage de David manque globalement d'originalité excepté quelques petits passages. En tout cas un étude du *Magen David* deviens fondamental pour une éclaircissements d'histoire de la culture, fondés sur la lecture et l'analyse d'un manuscrit négligé par la recherche historique, mais tenu en haute considération par les contemporains de l'auteur.

Le *Magen David* se présente comme une œuvre cabalistique; la première partie est consacrée à la description des Noms de Dieu, ceci sert d'introduction à une autre question essentielle: la nature des *sefirot* (émanations). David Messer Leon présent donc le *Magen David* comme un manuscrit donc le but est celui-ci de comprendre les

Noms de Dieu en étudient d'abord le nom des 4 lettres (c'est à dire le Shem ha-Meforash) en voient la véritable nature de le Nom c'est à dire s'il s'agit de un nome de substance (ezem) ou si est simplement un attribut (toar) de Dieu, après il s'interroge de la nature des *sefirot*, je vous dit, tout de suite, que David Messer Leon considère le *sefirot* comme si elles étaient l'essence de Dieu même (donc la même position du cabaliste espagnol Yitzaq Mar Hayyim).

Pour valider son opinion, il utilise un langage plus philosophique que religieux (donc au même temps qu'il suive la pensée de Mar Hayyim il va lui contredire dans la façon de développer sa théorie). La question des attributs de Dieu par rapport à sa substance/essence était une des questions plus importantes de la pensée du Moyen Age. Notre auteur veut évidemment incorporer la Qabbalah dans un système philosophique, une utilisation instrumentale qui permettrait une parfaite interprétation également de la Torah dans son ensemble (c'est, *mutatis mutandis*, le même projet de Maïmonide, qui voulait interpréter philosophiquement la Torah). Le sens du mot « Qabbalah », pour David Messer Leon, prend trois significations comme Hava Tirosh-Rothschild a souligné dans un article : « Messer Leon uses the term kabbalah in three different senses : (a) rabbinic tradition as recorded in the Mishnah and Talmud; (b) revealed theology as presented and studied by religious philosophy; (c) mystical teachings, specifically those of the Spanish school of the thirteenth and fourteenth centuries. »

David Messer Leon toujours sur la feuille 1 v. du *Magen David* décrit toutes les difficultés et les hostilités rencontrées pour l'étude de la qabbalah surtout par rapport à la position de son père Yehudah Messer Leon. De ce fait citons David Messer Leon : « J'ai étudié cette discipline en secret, parce que mon maître, mon père [...] ne me permettait pas de l'étudier [...] La plupart des philosophes et physiciens, dont nous étudions la sagesse chaque jour, refusent cette science, mais je ne suis pas d'accord avec eux . » . Les paroles de David nous font comprendre l'opposition virulente de son père Yehudah à la Qabbalah. Mais on peut lire un autre témoignage que l'on peut déchiffrer encore mieux sur la position de Yehudah Messer Leon quant à cette thématique, c'est à dire l'épître à la communauté juive de Florence dont le rabbin critique durement les tendances trop mystiques de la culture juive italienne: « Éloignez vous des demeures des kabbalistes, qui sont submergés des dégâts que les mêmes kabbalistes causent en multipliant les divines attributs qu'ils sont inventés par eux mêmes et ils ne se sont pas abstenues, dans leur folie, à l'attribution de matérialité,

changement et multiplicité à notre Seigneur bénît soit il. Ils [les kabbalistes] avancent dans l'obscurité (pénombre) en comprennent les intentions des fondateurs de la Doctrine, laquelle il me semble soit en accord avec la doctrine des platoniciennes qui ne manque pas de suavité. ».

Florence en tout cas représente pour les penseurs de la Renaissance juives et humanistes, compris David Messer Leon, un ville centrale pour les spéculations intellectuelles. On doit rappeler dans un coté pour la philosophie les grandes traductions du *corpus* de Platon par Marsile Ficin (Marsilio Ficino) et celles écrit par Flavius Mithridate (juif converti à la religion chrétien et premier maitre de Pic de la Mirandol), d'autre cote pour la tradition kabbalistique on peut parler d'un *corpus* composé par les ouvrages de Yochanan Alemanno (connu autrement comme deuxième maitre de Jean-Pic de la Mirandol), les écrits de Avraham Farissol, un épître écrit par Elyyahu del Medigo toujours à Jean-Pic dont il va lui conseiller une liste des ouvrages le plus importantes de la Kabbale, les épîtres entre Yithzaq de Pise et Mar Hayyim et deux sermons écrit par Moshe ben Yo'av. En cette sens on peut mieux comprendre la positions de Yehudah Messer Leon et des autres auteurs lui contemporaine comme Eliyyahu del Medigo qui refusent systématiquement les doctrines cabalistes. Del Medigo dans son ouvre le *Sefer Behinat ha-dat* parle des cabalistes de cet façon citations: « Ils sont d'accord avec les anciens philosophes, lesquelles ils sont totalement refusés par notre sages. Ces affirmations s'éloignent des paroles des péripatéticiens et leur principes ». En ce cas les sages représentent les philosophes de la tradition juive (comme les philosophes rappelés par Yehudah Messer Leon).

Attribuer une origine néoplatonicienne à la cabale ne signifie cependant pas la rapprocher du paganisme, mais bien de la rationalité philosophique. L'opposition traditionnelle entre la philosophie juive, symbolisée par l'aristotélien Maïmonide et la cabale, entendue comme un mysticisme irrationnel dans son principe, doit être dépassée et David Messer Leon cherche donc un moyen pour concilier ces réalités.

Malgré la position de son père David à choisi d'étudier la qabbalah en secret, mais il y a une question difficile à comprendre: avec qui et où David a étudié cette doctrine? En lisant le *Magen David* je suis persuadée que David Messer Leon connais très bien les penseurs italiens à lui contemporains qui se sont occupé de qabbalah, mais il y a des éléments qui me font penser que il y a un lien entre certain juives espagnol qu'ont vécu en Italie, en particulier je me réfère à Yitzhaq Mar Hayyim qui surement a vécu chez Yitzaq de Pise en 1490 (c'est à dire quand David avait 18 ans), parce que quelques

pages du *Magen David* semblait copier en entier des doctrines de cette cabaliste espagnol.

A partir de la feuille 1 v. David Messer Leon tout de suite va introduire la question sur les Noms de Dieu à partir de la distinction entre nom de substance (shem ha-ezem) et attribut (shem ha-toar) . Donc la première source de David sera Avraham ibn Ezra, un rabbin, philosophe, grammairien, astronome, mathématicien considéré comme l'une des plus éminentes autorités rabbiniques du Moyen Âge, né en Andalousie en 1092 et mort en 1167 entre la Navarre et l'Aragon.

David Messer Leon probablement va mélanger deux textes de Ibn Ezra, les plus importants et connus c'est à dire le Commentaire sur le Pentateuque (en particulier le Commentaire à Shemot Exode versets 3, 14) et le Sefer ha-Shem (le Livre du Nom). Peut-être David Messer Leon se réfère aussi à un autre ouvrage de Ibn Ezra, un commentaire à le Sefer Yetzira (Le Livre de la Création) qui était en circulation en Italie de la Renaissance parce que aussi Yochanan Alemanno dans son ouvrage le Sa'ar ha-heseq cite ce commentaire .

Comme Moshé Idel souligne une des particularités des penseurs cabalistes italiens, juives et chrétiens, est celui-là de donner beaucoup d'importance à la langue hébraïque, les cabalistes italiens et plus en générales les penseurs italiens (on pense aussi à Dante Alighieri et son ouvrage *De vulgari eloquentia*) sont fascinés de l'idée de découvrir la 'langue parfaite' que, par contre, il n'a jamais suscité un intérêt particulier aux auteurs espagnols.

David Messer Leon, comme les autres, va utiliser en premier lieu la distinction grammaticale de Avraham ibn Ezra entre le nom de substance et l'attribut que Ibn Ezra emploie dans le Commentaire à Shemot versets 3, 14, c'est à dire la réponse de Dieu à Moshé lorsque celui-ci lui demande quel est Son Nom, « Ehyeh Asher Ehyeh » (Je suis qui Je Suis) .

Comme je vous avez dit d'abord, le philosophe juif ne considère pas les Sefirot comme attributs divins mais comme substance divine et pour démontrer ça il va utiliser la même explication des noms divins de Avraham ibn Ezra, si les noms de Dieu ne sont pas des attributs car ils font partie de la même substance alors aussi les Sefirot ne sont pas des émanations au-delà de Dieu mais ils font partie de Soi même

Selon le point de vue kabbalistique David s'éloigne encore plus de la position de Yochanan Alemanno sur la nature des Sefirot. Alemanno, comme la plupart des kabbalistes italiens, soutient que les Sefirot sont au-delà ou mieux dehors de l'essence

de Dieu et ils sont des émanations. Selon David Messer les sefirot sont la même essence et substance de Dieu et de tout façon on peut lire a le feuille 8 v. du Magen David un passage très original. De ce fait citons: ר"ל ה' ספירות עם שלא יצייר בהם חבור ... אבו הג הכל עצם אחד וענין אחד בשרש כל השרשים ופרוד מצר האצילות כי הם עצם האלהות ...

David Messer Leon en effet dit que les trois (sefirot) Keter, Hochma, e Bina' sont la même substance de Dieu (ezem ha-elohut) et tous les trois forment une seul substance. Cette formulation est très particulière et donc dans mon projet de recherche il serait plus qu'intéressant d'étudier ces passages.

Après cette passage qui se réfère directement à la tradition juive philosophique et mystique je voudrais vous présenter les autres sources qu'ils constituent une grande morceau du manuscrit. Encore une fois, on peut voir la position de notre auteur à partir de la témoignage de l'épître de Yehudah à la communauté des juives de Florence et comment David Messer Leon développe les doctrines kabbalistiques dans le contexte si particulier dont aussi le personnage de Platon va recouvrir une position très importantes et comment on peut justifié l'avis de son père selon lequel les juifs doivent critiquer fortement les doctrines kabbalistiques chrétiennes. Dans l'épître de Yehudah il est clair que la référence aux enseignements de Platon sont liées à la pensée kabbalistique chrétienne et donc à Jean Pic de la Mirandole.

En tout cas David Messer Leon, en écrivant le *Magen David*, va utiliser la plupart des textes cabalistique connu dans le XVème siècle, qui représente des sources très importantes dans la lecture de son ouvrage. Les livres que David cite plusieurs fois dans son manuscrit sont: le Sefer Yetzirah (le livre de la Création) ou Livre de la Formation il s'agit de un ouvrage à caractère ésotérique et surement une parmi le plus mystérieux de la tradition juive, attribué à le patriarche Abraham, dont ce sont indiquées et énumérées les dix sefirot, à coté du Sefer Yetzira, David parle aussi des commentaires au Sefer, comme celui-ci de Saadia Gaon, celui de Nahmanide et peut-être celui de Abraham ibn Ezra, le Sefer ha-Bahir (le Livre de la Clarté) probablement plus ancien que le Yetzira aussi le Sefer ha.Bahir développe un système mystique des émanations (sefirot) qui descendent directement de Dieu par la Shechinà , le Sefer Sha'are Orah (le livre de la Porte de la Lumière) écrit par un cabaliste espagnol, Yoseph Gikatilla vécu à la fin du XIIIème siècle, et aussi des petits passages du Zohar (le livre du Splendeur) probablement le livre plus important de la mystique juive, il s'agit de un commentaire exégétique de la Torah originellement attribué à Rabbi Shimon bar Yochai (IIème siècle) mais rédigé en réalité par Moshé de Leon (entre le

1270-1280), la langue originale du Zohar est l'araméen, mais il s'agit d'un araméen assez difficile et assez différent de celui du Talmud.

Parte Seconda

Magen David ff. 1 v. - 14 r.

אמר הע בר הנאמן דוד הקטן בן הרב החסיד החכם הכולל כמהר"ר יהודה יצ"ו

הנקרה יהודה

מסיר ליאון להחכם המעולה הש לם קרובי דוד מטיוולי יצ"ו

מאשר יקרת בעיני נכבדת שאהבה נפשי ואותך יום יום ידרשון שעפי

עמך בדבקות נמרץ כשלהבת בגחלת נפשי אויטיך בלילה בלילות פה אל פה אדבר

בך זכרתיך על יצועי חותם תכנית מלא חכמה עד דוד הגדיל ונדבה ונדבה רוחך

להעמיק שאלה בדברים גדולים ונראים ומסודות ואקה מערת הארץ קומח ומ יותיה

בך אקפ תלתי אם על הי להעמיק הרבה בזה הענין ואף כי אני טרור הרבה

בענינים שונים שכות מה על וארי

מ"מ מקום דברתי בחזון לשרי המצוקות או את כריד

למה תרדפוני חוכה תגרשוני מהסתפח בנחלת קדושים עד אנה תוגיון נפשי

בצרה דגקסלא תהכרו לי ואנכי היום רך וצעיר לימים ואתם תעברו חמושים

להכותינו קבל עם ווהמתכם שותה רוחי

לכן אמורתי סורו ממני הרפו ודעו כי אנכי לה' אשירה שיר החכמה העליונה

ותראה בחכמות ולא יזכו בה כי אם השרידים אשר ה' קורא כמוך היום ובחרתי להאריך
בענינים האלה כי הם נפלאות תמים דעים אף כי אין הפה יכולה לדבר בהם מרוב דקותם
ועמקם מ"מ לאיש כמוך ראוי לגלות מצפוני כל מעייני בך וכל זה אי אפשר לדעתו כי אם
בחכמות הקבלה שהיא אלהית ולמעלה מהחכמה האנושית ואנכי נתעסקתי בזאת החכמה
שנים רבות וחזיתי בה ספרים נוראים וסתומים עם חיותי נער ורך בן י"ח שנה בשנת חופתי
ובסתר למדתיה כי לא היה רוצה אדוני אבי יצ"ו שאעסוק בה לרכות שנתיו אני לרוב חשקי
בה כמו בשאר חכמות חמופתיות לא שלותי ולא שקטתי עד שנפקחו עיני מעט בסודותיה
וברכת אדוני אבי ידו ז"ל עלי תבא ואפילו שרוב הפילוסופים והרופאים שאנחנו מתעסקים
בחכמותיה בכל יום חרחיקו אותה אני לא כן אדמח כי החכמות כולם למי שיבין עקרם

1 b

בנוסתא הקצרה כתב שם בזה הלשון דעט שם העצם הוא (...) המו לאות
ולפימן לקראו ולשמעו מקום עצם הנקרא ובד דברים יבדל שם העצם
משם התאר (...) עד והנה כבחלת אהיה כי שטהם שמות העצם ע"כ
הנה לדעת זה החכם שם אהיה נ"כ הוא שם העצם ובעחא הארוכה גם כן
כתב והנה כבה מלת אהיה גם השם העבר מד' אותיות כי שניהם שמות
העצם

ובספר סוד השם אשר חבר בשער הב ממנו כתב כי השם שהוה
בן ב' אותיות ובן ד' אותיות והשם שהוה אהיה שמות העצם
הב כי הש"י הוא מצואות מו (זלט) אשר זה לא צדק (...) ולכן היה ראוי שהשמות
שהם

שמות ר"ל יוד הא ואו הא יהוה ואהיה הם שמות מורים על החיות והמציאות
מורים על המציאות יחי ומורים על עצמותו ית' והוא מבואר שאלה הג'
א"כ יתח"ב מזה שיהיו שלשתם שמות העצם וא"כ לא יהיה שם יוד הא ואו הא
שם העצם בלבד הג שכבר התבאר ב"ב ממשא כי השית כולל
כל הנמצואות בדרך יותר שלם שאפשר והוא נמוס חומצאות וסדרם
וישנם ומקור הכל וא"כ השמות אשר יורו על עצמותו צדיך שיורו על

יותר כללות שאפשר והאה מבואר (...) כללות ר"ל החוראה
על ההיות והמצואות שהיא היותר כלל תוהיותר שלמה היא (...) אלו השמות
הג הוא מפורסם עפשו וא"כ שלשתם שמות העצם ולא יהיה יוד
הא ואו הא שם העצם כלבד והוא הצר השולל מהדרוש ובעד הצד המקיים
ראיות רבותי קודם מצד הפזוקים המזרים כי שם יוד הא ואו הא הוא שם
העצם בלבד שהרי בפרשת שמות אחר אשר חזכיר שם אהיה אמר ויאמר
עוד אלהים אל משה כה תצומד אל בני ישראל " אלהי אבותיכם ום שלרני אליכם
זה שמי לעולם וזה זכרי לדד דור" הנה נראה מזה בפרסום ששם יוד הא
ואו הא שמו וזכא כי מלת זה שבה אל זה השם ולא אל שם אהיה והראיה
כי מלת לעולם הסרה ואו מהפסוק וארזל במסכת קידושין פ"ד לעולם כתי
לא בשאני בכתכ אני נקרא וזה צודק בשם
יוד הא ואו הא לבדי וכן מענין
מהשכתב הנה בברכת כחמם ושמואת שמי ואר"זל לשמי המיוחד לו עוד
כתיב בושעד אני יהוה הוא שמי וכבוד לאחר לא אתן ותחלתי לפכילום
עוד כתיב בירמיה כה אמר יוד הא ואו הא עושה אותה להכו יהוה שמו עוד
בספר עמום קורא למי הים ושפכם על פי האדן יוד הא ואו הא שמי הנה הפסוקים
האלו וזולתם יעדו בכאור ששמו הוא השם הזה המיוחד ר"ל שם יוד הא ואו הא
ולא נמצא שהפסוק יאמר כן ביתר השמות לבדם ואולם מדברי רבתינו
יראה בפרסום שזה לבדו והוא שם העצם שחר נקרא אצלם שם המפורש
בספרי ובמוטה שחרי אמרו שם (...) תברנו בלשון הזה בשם המפורש או

איט אלא בכיוו ר"ל ושמואת שמי חמיוחד לי ובספרי אמרו כה תברא בלשון
הזה בשם המפורש והנה זה השם כיון שנקרא עצם שם המפורש ר"ל שם
עכל כי זה השם מודי ג לחרבה בהדברי ר"ל לה אמר על הדבר הנבדל
מדבר אחר כמו שאמרו פירש מן החי הפירש מן הערלה ובפי אעפי אפי
מצות פרוש אין בו וגם האנשים שהם נבדלים מזולתם במעלה וחפירות
יאמר על הם שהם פרושים הנה א"כ זה השם הוא נבדל משאר השמות
שהוא מיוחד לו ית מזולתו מהשמות האחרים כי זה לבד יורה על חיוב
מצואתו המוחלנו וידוע שחיוב המציאות לא יצדק אלא בו ית כי כל זולרנו
אפשרי המצואות ולכן שאר השמות לא ייוחדו לש יוד הא וא והא ית כי הם יצדקו
ג"כ לא סדים כי לא הונחן אלא אם מצר הפעולות ואם מצר בחינה אחרת זולת חיוב
המצואות

ית וכן כתב הרב המורה בפחא וז"ל כל שמותיו ית הנמצאים בספרים
הלם וג זרים מהפעולות אלא שם אמר והוא יוד הא ואו הא שהוא שם המפרש
לו ית ולזה נקרא שם מפורש ענינו שהוא יורה על עצמותו ית הוראה
מבוארת אין השרתפות בה אמנם שאר שמותו כריין וצדיק חנון ורחום

2b

(...)

השם שאותיותיו יוד הא

ואו הא לא תודע גזרה ידועה ולא ישתתף בל זולתו ואמרו החכמים עלון
וש (...) שמי המיוחד לו ע"כ ואולם מצר חראיה יתכאר כן למ שאין

ספק שכל דבר יקרא ינו בשמו העצמי ממה שיקרא בשם אחד והנה אכן
רואים בתמירות בתורה ובכל המקרא שיקרא בשם הזה וא"כ יתחייב מזה
שזה שמו יעצמי והרבה יש להטא מהאכם הר'אב'ע'זל ששם איהיה
משמות העצם עם היות שלא הוזכר כי אם ג פעמים בפרשה שמות ואין
יהיה סימן ולאות לקורא ואז לשמע י'ען זה הדרוש הוא נפלא מאד וה רבה
ענינים נסתר נפלאים כו לכן ראית לחרחוב בו המאמר ולקדים
הצעות לזה הענון

הצעה א

כי שם העצם לפי מה שיאמר החכם הא"ע
בפרשת שמות (...) ובספר השם הוא מושם לאות ולסימן
לקוראו ולשומעו מקום העצם הנקרא והוא מטהר שיושם על הדבר
להבדלו באותו השם מכל דבר זולתו כי בזה יהיה אות וסימן אמתי לקראו
ולשומעו וא"כ יתחייב מזה שכליעוד שיהיה נשם יותר מורה הפרשה
והבדלה מזולתו הנה הוא יותר ראוי להקרא שם העצם מזולתו והנה פירוש
עצם מלשון עצם מעצמיאו מלשון בחי ועצם ידי למה שהוא מורה על
עקר הדבר ועצמו כי העצמות הם עקר בנין הגוף ובהם הכח והעצמה
וכן שם העצם ראוי שיקרא ויורה על עקר נדבר והנה אותו השם שיורה
על ההבדלים שבין הי ית וזולתי מהנמצאים ראוי שיקרא שם העצם יודר מזולתו
הצעה ב

ששם העצם יתחלף משם התאר בד' ענינים לפי

מה שיסכימו כל המדקדקים והחכם ה"רא ב"ע באר זה

בפרשת שמות ובספר השם הא ששם התאר טזר מהפועלים כמו

חכם כי העבר הוא חכמת לך והעתור למען תחכם באחריתך ואין
כמה שם העצם שלא וגזר מה פעל ואעט שמצאנון משמות העצם שנראה
שהם נגזרים מהפעלים כמו יצחק כל השומע יצחק לו ויעקב וידו
אוהזת בעקב עשן מ"מ לא ית כן לעשות פעל עבד מהסו לומד יצחקתי
ולא עתיר איצחק כי יוד יצחק שבא שרש עצם בשם והעד על זה מלת
מתיחדים " הג' ששם התאר יאמר בלשון רבים כמו חכמים ובונים
ולא יתכן לומר מן יצחק יצחקים ואין טוה ישראלים ישמעאלים כי שם
הפרט שב כלל עהבנים מתיחבים אל ישראל וכאלו אמר בני ישראל אבל
אם יקראו שני אנשים כל אחד ישראל בשמו העצמי אז אין ראוי לחברם
ולומר ישראלים כי לא מצאנו בכה בספרנו
ועלכן טעה האומר אם יש

בו עקבים ביעקבנון והג' תוספת הא הידיעה בשם התאר שנמצא זה

3a

כמן מי סזקכם ולא יתכן לעשות זה בשם העצם ולומר האברהם היצון
(...) כי שם העצם הוא בעצמו ידיעה ואינו צדיך כידיעה אחרת ואין
ממלת אמר חקהלת כי הוא בשם התאר לא שם העצם כי נקרא כן על שם
שחקחילת כמה הרבה גם אין טענה משבט (...) כי הוא נקרא שם
על הי חם והה"א תחת יוד כאלו אמר במפשי כי אותיות (...) מתחלפות אז
ואמר שיוד היחם חסרה משם כמו ליצהר שמש פעו ליצהרי כאלו אמר למשפחת
היצהרי או ההא כמו למספחת הימנה ואין לספק מפבוק אלה (...)ה
היצהרי כי אינו שם העצם רק הוא שמן זית שהוא מאיר בצהרים ולכן נקרא

כן והד ששם התאר יסמך אל אחר כמו חכם לב ולא יתכן שיסמך יצחין
לאמר יצחקו או יצחקי אהו טעות מי שאמר בו עקכנו והתבאר מזה טעות
המבכה שם ספרו ספר היצחקי והוא חושב שזה הספר יתייחס אל ארם ששמו
יצדיק והנה כל אלו ההבדלים יורו בפרסום על היות שם העצם עבדל משאר
השמות והוא רחוק ממראות ההתפעלות וא"כ שם יוד הא ואו הא רחוק מאד
שיגזר פעל ממנו עבד או עתיד או הווה ולא כן שם אהיה שהוא משתתף
עם התובה המורה על המדבר בעדן בעתידים ושם יק עם תיבת כלל עובר
לא יהי שהוא עתיד לעותר אבל שם יוד הא ואו הא לבד לא תודעלו גזרה
ולזה אמר הרב המורה ששאר שמותם הם מבוארי הכללות והגזירה ולא
יצדק בהם שיקראו שמות העצם עם היותם מורים על המציאות המוחלע
שלא יצדק כי אם על הש"י ואולי מפנים זה נדאה שהחכם הר"אב"ע ז"ל הזר בבו
שאמר בנסחא הקצרה ואין במקרה שם העצם כי אם זה לבדו

ההצעה הג

שלפי מה שחוסכם מכל כעלי הקבלה שם יוד הא ואו הא

הוא הנקרא שם המיוחד ר"ל סוד יחוד כל

עשר ספירות כאחד כי

הכתר הוא קוצו של יוד ועקר היוד סוד *החכמה* ואות ה'הא תורה על הספירה

הג' הנקראת *בינה* וה'ואו שהוא רמז לקו האמצעו המבריח מן הקצה אל

הקצה הנה היא כוללת שש ספירות שחנו הגדולה והגבורה והתפארת והנצח

והאור והיסוד ואות ה'הא האחרונה שבשם תורה על הספירה העשירת

שהיא במלכות ואמרו על שם אהיה לפי מה שכתוב בספר האורה שהוא

השם העולה בראש הכתר אשר אין בו ידיעה לזולתו והוא מורה על הרחמים
הגמורים והנה אין שם שיכלול כל העשר ספירות שהם האלהות כמו שם
יוד הא ואו הא ולזה יחוייב שיורה על עצם הש"י יותר מכלים וא"כ הוא ראוי
שיקרא שם העצם יוד הא ואו הא אמנם מה שהסכימו הפלוסופים מבני עמנו בשם
אהיה

עד הפשט הוא מצר היות ממתו ית בתכלית העלם ולהורות על זה כשבקש
משה אדון הנביאים ממנו ידיעת מחותו באמרו ואמרו לו מה שמו מה

3b

אליהם שה (...) חודאת העצמות והמהות יוהיתה התשובה מהש"י
היה נמטע באמרו אהיה אשר אהיה בלומד אין להם עסק במהותי (...)
אני אהיה מה שאהיה ירמוז אל המאות שהוא כעלם ובעטר שלא יחשבו
שכמו שמהותו כעלם כן מציאותו כעלם לכן אמר שמציאותו נגלם מאר
ולכן אב ואמר אהיה של אני אליכם כאלו אמר מעצמותו ומהות אי אפשר
לרמוז דבר אחר אלא החיות והמציאות לבד גם מכל לפרש זה הענין לפי
הפשט בדרך אחרת לפי מה שהוא מוכן מחרב ג' חסרא בספר אור השם
שזה הענין בא להורות על היות הש"י מחייב המציאות לבד וכל זולתו יהיה
אפשרי המציאות והנה משה שאל ואמר ואמרו לו מה שמו מה אומר אליהם
כי היה הג' שבמשה שאולי הנד אהאליו אחד מהשכלים הנפרדים היה שמציאותם
נתלה בזולתם ולזה היה חושש שמא לא יהיה משיג מבוקשו אשר שכל מציאותו
וכחו של זה הזולת תלני בזולתו ואם הזולת ההוא יחעין לבעל רצונו יתבטל

בלי ספק ולא יצא אל הפעל דבר ממה שהוא חפן ולוה השיכן השיי כי שמו
הוא אהיה אשר אהיה כלומר הנמצא המחייג המציאות אשר מציאותו
תלני בעצמותו ולא בזולתו יהיה מופטח שיעשה חפצו ורצונו כבד
אשר ימטן וזהו לשון אשד אהיה שהוא לשון המדבר בעדו כלומד אני בוא
מצר שאני הזה לא מצר שזולתי הוה כי אין מציאותו וכחי תלני בזולתי כלל
כמו שהוא הענין בשאר הנמצאים כי מה שזולתי מהנמצאים לא יפולעלון
זה השם שיו כל לומר על עצמו אהיה אשר אהיה אבל מה שיפולעלנו הוא
אהיה אשר יהיה כי מלת יהיה איבה מורה על המדבר בעדו אבל על כל
נמצא אחר נכתר שהוא עלתו ויציצה לומר אהיה אשר יהיה אני הוא מצר
שזולתי הנה והיא הסבה הראשונה שמציאות כל הנמצאים תלני במציאותו
והוא ית תלני במציאותו בעצמו ולא בסבה אחרת ולזה יצדק עלנו בלבד
משאר מן הנמצאים שם אהיה אשר אהיה כלומר אני הוה נמצא מצד אשר
הוה ולא מצד שזולתי נמצא ולזה היה מציאותו מציאות אמתי וממייב
המציאות וזהו פשונו נכון התפאר בו בעל העקרים אבל מה רב ג' חסדאי רבה
גם נוכלל פשר שכיון לדבר אחר ופלסוני דק רמזוהו ר"זל באמרם ר'
יצחק אומר אמר לו הכ"ה למשה אמור להם אני הייתי ועפשו אני הוא ואם
הוא לעתיד לבא לכך כתיב כאן אהיה ג' פעמים ופי הר"מ"בן דעתר יצחק
ואמר כי כעטד שהזמן העובד והעתיד כלים ככורא כהוה כי אין חלזנות
וצבא עמו ולא עברו מימיו כלום לפיכך יקרא בו כל הז מנים בשם אחר מורה
חיוב המציאות ע"כל ואני מוסיף הרבה בכאן דברים
דקים פילוסופים
למען תבין זה הטב ותבין מזה ידיעתו ית' שזהו שרש ידיעת השי את

קדמון מאד שהרי אנושי כמסת הגדולה שמהם היה שמעון היו כלים בבנון
 בית שני בימי עזרא ולא בלבד המפורשים בספר עזרא אלא היו מאה
 ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים כמה שנזכר כפכ דמ ג לה שתקנו ברסות
 קדושות והבדלות כנזכר בפי אין עומרין וגם אני זכריה ומלאבי היו באותה
 סיעה וב"ש לרעת רבותי פ"ק רמגאלה שאנן מלאבי זה עזרא והנה מצאנו במה
 פרה שזה שמעון עשה פרה אדומה אחר עזרא הכהן כי עזרא לא שמש
 בכהונה גדולה שלא לעקוד שלשלת יוחסי ממקומה כמו שנזכר במדרש
 חזית שכל זה מורה שהיה זה שמעון הצדיק קדמון ואעט שאמרו ההנאים
 במסכת אבות שהיה משיירי כנסת הגדולה לא אמרו זה אלא מפני שהיה הוא
 התנא הראשון שנזכר במשנה וא"כ הוא סוף כנסת הגדולה בהזכרת התנאים
 אבל מ"מ מכלל הכנסת הגדולה היה שקבלו מהנביאים שהרי לא הזכירם
 המשנה שם שקבל מאנשי כנסת הגדולה אלא הוא היה נכלל במה שאמרה
 שם המשנה ונביאים מסרוה לא נשי כנסת הגדולה וא"כ כיון ששמעון הצדיק
 היה עם אנשי כנסת הגדולה בבית דינו של עזרא בבנין בית שני כמו
 שהוכחנו ואל סבנדד שהיה בחוד היה בזמן שמעון הצדיק "אכ רבו ארסטו
 היה יותר קדמון ממנו ויותר זקן שחרי אל סטדר בבחרותו מת כמו שמספר
 היוסיפון וכ"ש שרבו של ארסטו שהיה זה אפלטון היה יותר זקן וקדמון
 מארסנון וא"כ מסתמא ומהסברא כיון שהיה זה קודם בנין בית שני הרבה
 היה נמצא ירמיהו הנברא בין אותם השבעים שנה שהיו בין בית א' לשני כמו
 שגזר הכתוב שחרי הוא היה כבבל בחרבן בית א' וחלך שם בצווי ה' כמו שכתוב

בספר ירמיה ושם גלו קודם החרש והמסגר והין שם כל המיוחסים כי חרי אמרו בפ עשדה יוחסין לא עלה עזרא מבכל עד שעשאה סלת נקייה וכל זה הוא מהסברא לפי החנהגה הטבעית מבלי שנאמר שטעה דניאל בחשנון הע כמו שאר ז"ל פ"ק דמגלה ומבלי שנאמר שאולי ירמיהו האריך ימים עד הזמן הנזכר כדי שנו כל לומר שאפלטון נמצא עמו ובפרנו לפי מה שמפורסם בספרי אפלטון שהיה דרכו להיות גולה תמיד למקום חכמה ואפי לדעת דבר מוענו כי כל שאצרנו והוכחנו הוא כפי הסדר הטבעי בלי שום דוחה ואפי אם כאצר שאאריך ימים ובפרנו ימים מועטים כאל ואינו כ"כ דוחה שחרי גדולה מזו מצאנו מפורש בתלמוד כירדוסא בן הרכינה היה מדוה שאל שמעון הצדיק זה בימיח גי הנביא ואכ היה מאנשי כנסת הגדולה למו שהעוד התלמוד בספק דיבמות שאמי כל מדובה זו ישב חגי שאמי צרת הבת אסורה והאריך ימים עד זמן ר עקיבא שהיה אחר החרבן כמו שנזכר שם ובר"ה פאבאינם מכירין וכן בתוספתא דמסכת כלים שא"ר צדיק על

4 b

הטהור ישב חגי הנופיק וד' צדור היה בשעת כמו החרבן כמו שנזכר בפ הנזקין וכן ג"כ תמצא באריכות הימים שהאבורים שהיו אחר החרבן היה מע"ב סנזדרין הקדמונים שחרי תמצא בראשון מזבחים ובמסכת ירים א"ר שמעון בן עזאי כך מקוכלנו מפי שבעים ושנים זקנים ביום שהושינו ר אלעזר כן עזריא שיבה ואו אין מן הפלא שנאמר גם אוחנו שהאריך ירמיהו הנביא ימים ושנים מה וכ"ש מוכטות כאלו שהיא עד בנין בית שני שלא יהיה זרות שאפלטון זה יהיה בזמנו וס"ש שאין אנו צריכון לפלא אלא לפי הסדר הטבעי להוצל מתרעומות החבר

א"ע פרשת ויגש גם אהיה השילוני שמתרעם על קבלת רבותינו בכתרא שהיאה מיוצאי מצרים שנו כל לומר שהיו בזמן אחד א"כ צראה מכל זה שאפלטון היה בזמן ירמיהו הנביא וא"כ כוון שהוא מספר שלמד מאיש שנקרא ירמיהו יש לנו לרון מהסברא שזה היה ירמיה הנביא כמו שאמרנו והנה מצאתי בשם ב"ר החוקר העמוק שכמו ששבח חכמי ישראל בסוף ספר הפלת ההפלה ואביא ראייה מספרי שלמה כן שבחם במקום אחר בשם אפלטון ואמר כי אפלטון נכנס לאחד מבני ישראל המתעסקים בחכמת האלהות ואמר אפלטון הנה לא ראיתי בובתחלה דבר גדול וכשנכנס ועמו בענין האלהות וראיתי התאחדותו בשכלים הנפרדים ראיתי דבר חבהיל אותי והיחה תכליתי הקצוויית שאבין מקצת מה שהיה מדבר וידעתי כי זה היה לו מפני היותו למעלה ממדרגת בני האדם והיותו מכלל הנביאים ע"כ דביוה אלהיים . הנה נראה מזה שכוון שתארו כנביא היה אפלטון בזמן הנביא הנזכר ותראה . א"כ מעלת האיש הזה ולא לחנם נקרא אלהי כי מי שיעיין בספריו יראה בהם סודות גדולים ועצומים אלהיים וכל דעתתהם דעת אנשי הקבלה האמיתית ובענין הצורות ואני להביט כמו שאמרנו כי הוא ית כולל הכל ולכן נקרא ה' ות' צבאות כי הוא אדון צבאות מעלה ומטה ר"ל ה' שהוא צבאות העולם כל וכל דין ומשפט ורומים הם ית כי האו פועל אותם וממנו יצאו והאו אחר בחם על הדרך שבארנו ועתה אוכיח היות הספירות עצם האלהות מדברי ר"זל ואח"כ מדברי גודלי המקובלים בספר הזוהר המופלא כתוב כי שם יוד והא ואו והא אקרא הבו גודל וכי מאי שם יוד והא ואו והא א"ר (...)

שמעון האי רבתיב חבו גדל

לאלהינו א"ר אבא הבו גודל לאלהינו רא גדולה תמים פועל רא גבורה כי כל

דרכיו

משפע רא תפרת אל אמונה רא נצא ואין עול הוד יצדיק רא יסוד הוא שמא
קדישא שמא רקבה ובעין כך כי שם יוד והא ואו והא אקרא א"כ חייה האי קרא
מניה אולפרא
חכמה עי לאה והכי האו אבל סיפא דקרא מין שר קשורא מהימטתא במאי דכתי
הוא כלומר הוא לבדו כלא האו חדבלא פדורא ואיתומא כל הוני סג אין אונן הזר
ואמר האו כלהו הלקין ומתקשרין ומתאחרין בחד ולא הוא והוא חד בריך שמיה
לעלם ולעלמי עלמין ע"כ לך ראייה מבוארת עלמה שאמרנו כי אמרו שסוף

5 a

קדמון מאר שחרי אנשי כנסת הגדולה שמהם היה שמעון היו כלים בבנון
בית שני בימי עזרא ולא בלבד המפורשים בספר עזרא אלא היו מאה
ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים כמו שנזכר בפ"ב דמגלה שחק נו ברסות
קדושות והבדלות ככזכר בפ אין עומדין וגם חגי זכרים ומלאכי היא באותה
כיעה וכ"ש לדעת רבותי פ"ק דמגלה שארו מלאכי זה עזרא והנה מצאנו במס
פרה שזה שמעון עשיה פרה אדומה אחר עזרא הרהן כי עזרא לא שמש
בכהזנה גדולה שלא לעקור שלשלת יוחסי ממקומה כמו שנזכר במדרש
חזית שכל זה מורה שהיה זה שמעון הצדיק קדמון וא"פ שאמרו התנאים
במסכת אבות משיירי כנסת הגדולה לא אמרו זה אלא מפני שהיה הוא
התוא הראשון שנזכר במשנה וא"כ הוא סוף כנסת הגדולה בהזכרת התנאים
אבל מ"מ מכלל הכנסת הגדולה היה שקבלו מהנביאים שחרי לא הזכירה
המשנה שם שקבל מאנשי כנסת הגדולה אלא הוא היה נכלל במה שאמרא

שם המשנה ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה וא"כ כיון ששמעון הצדיק היה עם אנשי כנסת הגדולה בבית דינו של עזרא בבנין בית שני כמו שהוכחנו ואלסכרר שהיה בחוד היה בזמן שמעון הצדיק א"כ רבו ארסטו היה יותר קדמון ממנו ויותר זקן שחרי אלסכדר בכחרותומת כמו שמספר היוסופון וכ"ש שרבו שלארסטו שהיה זה אפלטון היה יותר זקן וקגמון מארסטון וא"כ מסתמא ומהסברא כיון שהיה זה קודם בנין בית שני הרבה היה נמצא ירמיה הנביא בין אותם השבעים שנה שחיו בין בית א' לשני כמו שגזר הכתוב שחרי הוא היה בכבל בחרבן בית א' וההלך שם בצמי ה' כמו שכתר בספר ירמיה ושם גלו קודם החרש והמסגר שם כל המיוחפים כי חרי אמרו בפ עשרה יוחסין לא עלה עזרא מבכל עד שעשאה סלת נקיה וכל זה הוא מהסברא לפי ההנהגה הטבעית מבלי שנאמר שטעה דניאל בחשבון הע כמו שאר"ל פ"ק דמילה ומבלי שנאמר שאולי ירמיה האריך ימים עד הזמן בספר אפלטון שהיה דרכו להיות גולה תמיד למקום חכמה ורפי לדעת דבר מועט כי כל שאמרנו והכזנו הוא כפי הסדר העבעין שום דוחה ואפי אם באמר שאאריך ימים ובפרט ימים מועטים כאלו אינו כ"כ דוחק שחרי גדולה מזו מצאנו מטרש בתלמוד כי רדופא בן הרכינה היה מדות של שמעון הצדיק זה בימיחגי הנביא וא"כ היה מאנשי כנסת הגדולח כמו שהעוד התלמוד בספק דיבמות שאמעל מדונה זו ישב הג שאמצרת הבת אסורה והאדיך ימים עד זמן ר עין בא שנהיה אחד החרבן כמו שמיכר שם ובר"ה פאבאים מכירין וכן כתוספתא דמסכת כלים שא"כ צרוק על

הטהור ישב תגי הטפיא ור צדור היה בשעת האר בן כמו שנזכר בפחנוקין וכן
ג"כ תמצא באריכות הימים שהחבורים שהיו אחר החד בן היה מע"כ
הקדמונים שחרי תמצא בראשון מזבחים ובמסכת ידים א"ר שמעון בן עזה
כך מקובלני מפי ושנים וקנים ביום שהושי בו ר אל עזר בן עזריא פשים
ואו אין מן חפלא שנאמר גם אנחנו שהאריך ירמיהו הנביא ימים ושנים מה וכ"ש
מועטות באלו שהיו עד בנין בית שני אלא יהיה זרות שאפלטון זה יהיה נזמנו
וכ"ש פרשת ויגש גם אהיה השילוני שמת דעם על קבלת רבותי ט בכתרא שהיה
מיוצאי מצרים שנוכל לומר שהיו בזמן אחד א"כ מכל נראה שאפלטון היה
בזמן ירמיה הנביא וא"כ כיון שחוא מספד שלמד מאיש שנקרא ירמיה יש
לנו לדון מהסברא שזה היה ירמיה הנביא כמו שאמרנו. והנה מצאתי בשם ב"ר
החוקר העמוק שכמו ששבח חכמי ישראל בסוף ספר הפלת ההפלה והביא ראיה
מספרי שלמה. כן שבחם במקום אחר בשם אפלטון ואמר כי אפלטון נכנס לאחד
מבני ישראל המתעסקים בחכמת האלהות. ואמר אפלטון: הנה לא ראיתי בובתחילה
דבר גדול וכשנכנסו עמו בענין האלהות וראיתי התאחרותו בשכלים
הנפרדים ראיתי דבר הבהיל אותי והיתה תכליתי הקעוויית שאבין מקצת מה
שהיה מדבר וידעתי כי זה היה לו מפני היותו למעלה ממדרגת בני האדם והיותו
מכלל הנביאים ע"כ דביוה אלהיים. הנה נראה מזה שכוון שתארו כנביא היה
אפלטון בזמן הנביא הנזכר ותראה. א"כ מעלת האיש הזה ולא לחנם נקרא אלהי
כי מי שיעיין בספריו יראה בהם סודות גדולות ועצומים אלהיים וכל דעתהם
דעת אנשי הקבלה האמיתית ובענין הצורות ראוי להביני כמו שאמרנו כי הוא
ית כולל הכל ולכן נקרא ה ית צבאות כי הוא אדון צבאות מעלה ומטה ר"ל ה שהוא
צבאות העולם כלו וכלדין ומשפנו ורחמים הם בה ית כי הוא פועלאותם וממנו

יצאו והוא אחד בהם על דרך שבארנו ועתה אוכיח היות הספירות עצם
האלהות מדברי ר"ז"ל ואח"כ מדברי גדולי המקובלים בספר הזוהר המופלא כתוב
לאלהנו א"ר אבא הבו גודל לאלהנו רא גדולה תמים פועל רא גבורה כי כל דרכיו
משפט רא תפארת אל אמונה רא נצח ואין עול הוד יצדיק רא יסוד הוא שמא
חכמה עלאה והכי הוא אבל סיפא דקרא מקשר קשורא מהימנותא במאי דכתי
הוא כלומר הוא לבדו כלא הואמר בלא פדורא ואיתמא בלהני סג אין אנון הזר
ואמר הוא כלהו סלקין ומתקשרין ומתאחדין בחר וכלא הוא והוא חד בריך שמיא
לעלם ולעלמי עלמיו ע"כ חרי לך ראיא ממארת עלמה שאצרנו כי אמרו שסוף

6 A

הפסוק במלת הוא קושר כל הספירות יחד באשם אמין להראות שא"עפ שהספירות
הם רבים במספר עשר מצד הבחינה אל פעולותו ומ"מ בו כל לומר שהם הוא כלומר
הם עצמה ית הוא יהיר בתכלית האחרות עד שנאמר על והוא ולכן אמרו ואי
תימא כל הני כבאין ספמאם תאמר ותקשם שכל אלוהם פורות הם רבים וא"כ
איך אפשר שיהיו דבר אחד לכן השיבו שאמר הכתוב הוא בסוף הפסוק אחר
שהזטר הכתוב כל עשר ספירות למרות שהם דבר אחר ומתא אדים בעצמותו
ית והרבוני הוא מצערף אל המקובלים ובכחינות מתחלפות וזוראיא גדול וא"א
לי מכלי שאודי עך עוד כוונת ספר הזוהר בזה הכתוב כי בתחלה כללה המדות
כלים אחת לאחת ואח"כ חזר וכללם בהשוואה אחת בשם אחד והנה כי שם יוד ואו והא רמז
לג ספירות ראשונותהם הבו גדול לשהינו חסר נקראת גדולה הצרתמים פעלן
זה רמז לפחד שהוא תקיף וחזקי כי כל דרכיו משפני רמז לת"ת שנקרא משפי

אל אמונה רמז לצח כי כלמי שהוא נאמן יש לו כח הנצחי ואין על רמז להוד
כי כלמי שהוא ירא יוד ואו ומצור ממדת הדין שמור עצמו מעשות עול יצדיק
רמז לצדיק יסוד עולם יושר רמז למלכות בית דוד כד"א כי ישר דבר יוד ואו ולו
מעשהו באמונה ואחר שרמז כל ההתפשטות חזר וכללו ביחוד הגמור והפשונו
במלת הוא כלומר כל אלו הספירות שהם עשר בערך המר בלים הם הוא ממש
ר"ל עצם האלהות הפושט בת כל ית ובעל ספר המערכת היא זה הכתוב
בראש ספרו ופ אותו על כוונת סיחוד ג"כ ואמר הצורתמים פעלו ובו כלו
פעולות צור עולמים הם תמימות והוא בעצמו צדיק וישר בכל דרכיו כלום
תמים ופשוט בכל מידותיו ובו בורה על כוונתינו שהוא פשוט בתכלית עם
כל המדות ולמטה נביא מרמיו ג"כ ועוד ראה אחת ממשנה אחת שבאה
בספר יצירה שנינו שם עשר ספירות בני מה מדתן עשרה שאין נהם
עומק ראשית עומק אחרית עומק טוב ועומק רע עומק רום ועומק
תחתי עומק מזרח ועומק מערב עומק צפון ועומק דרום ואדון יחידם
מלך נאמן מושל בכל ע"כ הנה זאת המסנה קשה ועמוקה עד שבפי קרמבו
גדול על יה תמצא שאמר איני מבן זאת הבבא ואנקנו נכתוב כאין מה שקבלנו
בקצר לפי מכווננו הנה כל אלוה עוצקותהם עשר ספירות וקרא אותם עומקות
לרמוז שהם דברים נמטעים מלה שיגם על בריים מלשון עמוק עמוק מי
ימצאנו ונקראות ספירות על שם הספירות האור הזוחני אשר בהם כמו
לבות הספיר ונקראות בלי מה לרמוז שהם בלי מהות אחר נבדל מעצם האלהות
כי הם עצם האלהות ממשי וכמו שכתב זה בעל המערכת ואח"כ מנה אותם
שלא כסדרן להעמיק הענין ועומק ראשית היא אכמה שנקראת כן כמו
ראשית חכמה יראתי עומק אחרית הבינה והוא רמז נבון כי אע"פ

שחן שלשתן אחד יחוד אמתי גמור מ"מ היא אחרית השלשה ששלשתן עולם
 השכל שהוא עולם הענין הכשמות עולם העולם מוטוב כלחי עווקרום
 הוא הכתר הלנון כר"ע רזם ידיה וכשא עומק תחת היא העטרה כמו התחת
 אלהים אני כלומאיך אתן לך בנים וכי יש כי כח תחת וכי אלהים וכח אני ששלשתן
 רומזים לענורהי עומק טוב זה חסד שהוא טוב לכל ואפי לרשעום בעולם
 הזזה עומק רע זה פחד כי משם אצילות עוש הרשעים ויסודי הצדיקים עומק
 מזרח זותפארם ועומק מערב זה יסוד שהיא מערב בערך לומות פארת
 וצפון ודמם כמו לחוד ווצח ואחר שהזכיר כל בספירות חורה על חודו ית בחן
 ואמר שה הוא יחיד בחן כלו מאל תחשוב שייחייבו רבו בעצם האלהות כי
 מתאחדים בו זה ית יחיד בהם וא"כ הם עצם האלהות ממש ועור ראייה ממשנו
 אחרת שבאה שם בספר יצרה וכך שנינו שם עשר ספירות בלי מה עוה
 סופן כתחלתן כשלחבת קשורה בג אלת שאדון יחיד ואין לו שני ולפנו אחד מה
 אחר סופד ע"כ כל ומא ע"כ שהספירות הם עשר בענין אל בחינות מתחלפות מ"מ
 עון הסוף בחתלה כי הראש הוא הסוף הוא הראש מצד רוב אחדותם
 בעצמות הבורא דומה למה שאמרו תחלת חמחשכה הוא סוף המעשה
 ולכן אחר שהשי הוא יחיד בהם ואין שם שניות הלילה עד שאין לו הם אליו שום
 מספר ורבו ח"ו וזה אמרו ולפני אחד מה אתה הופר שאין לומר אלא שהוא
 אחד בהם תכלית האחדות ובמו שאמרנו ולכן שנו שם משנה אחרת עשר
 ספירות עשר ולא תשע עשר ולא אחר עשרה שאמר עשר ולא תשע לרמוז
 על שנית פרודי ר"ל שלא להפריד הראשון באצילות מהתשע לגודל מעלתה
 ולא האחרונה באצילות מאותה שלפניה למעונו מעל הם כי צדהייחות שזה

בכלים וכלים מתאחדים בעצם הבורא ית ומה שאמר כאן עשר ולא אחת
עשרה הוא לרמוז אל האין סוף כי בעל המערכת הניחו למעלה מהכתב כמו
שכתב במערכת הסדר ולהם פי עשר ולא אחת עשרה לרמוז שלא יגדר במספר
כי אין שם המספר תפסבו

ואולם מה שדמה בספר יצירה ענין

היחד והאצילות לשלהבת קשורה בגחלת הוא דמין אמתי

לדברי בעל ספר המערכת כי ענין האצלת שאנו מניחים אינו עניו

שנתגה או שנתחדש במאצל או בנאכל דבר שלא היה טרם האצילת חללה

כי כבר זכרנו שאצלות הספירות הם עצמות הי ית ממקשו ידועני עצם

האלהות לא יש הנה מרבה דבר אבל האילות הוא שנתגמה כה החכמים

והחתים לצאת מהצר אל הפעל והמשל בזה הדות הוד מהגבלת ומענה

של קבת אלו נודעת השלהבת עד צאתה נפעל ואור הענים ודועכי

השלהבת במן ובצאתה מהנה לאור בפעול אין חדוש בשלהבת אף הפעל שהוא

7 A

האור הוא חדוש לרואה בו עתה ולא טרם גם בצאת השלהבת אין חסדא בגחלת

אמנש יש בגחלת על השלהבת מעלה לעיני הרואה בראותה טרם השלהבת

והנה קדמה במעלה כן הוא הנמשל באצילות בו הספירות שהם הכחות

הם במאצנים עד עלות הרצון מאתו ית להתגלות ולבאת מהכח אל הפועל

ר"ל יות כל כה וכה יסוד הפועלה העתידה להמשך ממנו בעולם השכל

בשלמות תחלת המחשבה סוף דבר אין חסרון במאציל לא תדוש בנאצל

אף מעלת המאציל על הנאצל בהקדמה כמעלת הגחלת על השלהבת ואם

תרצה לה בין שרש מלת אצילות ענין בפ הרמבן פרשת בה עלותך בפסוק

ואצלתי מן הדוח והבן אעקר הזה כי הוא יסוד הכלל כי עשר ספירות האלה
הם האלהות עצמו והוא מיוחד בהם בלי פרוד עוד ראייה לאה בשמות רבא
אמר בענין ואמרו לי מהשמו באותה שעבה בקש משה לפני הכ"ה שיור יענו
שמו הגדול א"ר אבא בר ממל אמר הב"ח למשה שמיאתה מבא שליידע
לפי מעשי אני נקרא פעמים שאני נקרא בשם שדי בצבאות באלהים
באדני בה כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים כשאני עושה מלחמה
ברשעים אני נקרא צבאות כשאני תולה חעאו שלאדם אני נקרא אלשדי
כשאני מרחם כלל עלמי אני נק יוד הא ואו הא הוי אומר אהיה אשר אהיה
אני נקרא לפי מעשי ע"כ במדרש הנה סוד המדרש הזה הוא ממש מה
שהקדמנו בתאלת ההצעה כים ית הוא אחד בתכלות האחרות ואם נקחהו
בערך אל הבחינות המתחלפות בערך פעולותיו בנבראים בן יקרא
בשלמות מתחלפים לפי אטף הבחינות והפעולות עם היות שעצמותו ית
אחד וזהו יסוד הכל והבילהו כי הוא מפורסם במדרש הזה עוד ראייה
לזה במדרש תלים ובספר הבהיר על פרשת עשרת הדברות בפסוק
אנכי כלאין הזה כדי שלא יאמרו העולם הואיל והם עשרה מאמרות
הספירות שמא לא יוכל לדבר עלפה אחר כתי בזה אנכי נכלל כי
שלא יטעה אדם לומר ב יחוד הוא לזהם דבמתוהם כי גד ספירות
א"כ הם רשויות הלילה ע"כ רמזה כלים בלשון יחוד במלת אנכי כחורות
על התאחדות הספירות בעצם האלהות עוד ראייה לזה ממה שכתוב
בספר הזוהר הגדול בלשוי הזה בפסוק אל עת אנו ידרתי כל עלמא
כבאי גונא עלאה וחתאה מדיש רזאדנה עלאה עד סופא דבר
דרגין כלא איהור רא עומן רא ודא לגומן רא ער שתבא רהאי קליפה

להאי והאי קליפה להאי לקודה קרמאה הוא נחירו פנימאה דלות

לזה שעורא למכדע זכינו ורקודי עד דאת פשיטו מניה

וההוא פשיטו דא הוא נקראת עביר אד היכלא לא לכשא ההוא

7 B

נקודה ד לא ידיע לה ג אין זכותא דיליה הי כלא רא איחו לבו שא לההוא

נקודה סתימה איחו נהורא דלית לו שעורא ועם כל רא לא ודקיק וזכיק

הוא כחהיא נקודה קדמאה טמיר וג עז ההוא היכלא רא יחו נהירו דקיק וזכיק

פני מאה יתר מבאן והלאה התפשט רא בוא ואתלבש רא ברא עד דא שת כח

דדא לבו שא לדא ודא לטשא לדא ודא מוחא ודא קליפה וא"עג רמלבושא את עביר

איחו מוחא לדרגא אחדא וכלא כגוונא רא אתעביר הכי לתתא עד דבר נש

בהאי עלמא מנחא וקלפה רוחא וגופא וכלא איהו תקונא דע למא ע"כ שם

והנה כשתת בונן היטב זה המאמר תבין מאמר בעלי הקבלה שקרא ולא

ית נשמה לנשמות כי הוא ית נשמה למדותיו הנקראות נשמות כי העליונה

ית נשמה לנשמות כי הוא ית נשמה למדותיו הנקראות נשמות כי העליונה

נשמה לש למטה הימנה וכל אחת לא ברתה והן מיוחדות בי חוד אמת

וענין המשל מה נשמה הוא כי כמו שנשמת אדם הוא אחת ולא נוכל להשיג

אמתתא רק בפעולותיה הנראות באברי הגוף כן להבדי אלף אלפי אלפים

לאין קן לא נוכל להשיג ית רק מצר פעולותיו הענשות ידי מדותיו וכמו

שאין פעולה לאברי הגוף בלתי הנשמה כי היא חיותם וסבתם כן אין פעולה

למדות מבלו רצון קונם ית כי הוא סבת קיום וכמו שהנפש היא אחת

וכחות יה אדוקי כל בה והם עצם הנפש אלא שיש לה שמות מתאלפים לפי

התחלפת פעלתיה ולזת תקרא לפעמים חיועת ולפעמים טבעית
ולפעמים נפשית עם איות שהם כמות משת לשלות מעתמות הנפש הפשוט
כן הספירות הן מתא חדות בעצמות הבורא ית והרבו וה התא לפית הוא
בעדך אלה פעולות המתח לפות המקשת לשלות מאחודות הבורא לא שיהיה
בו חלוף אלא שהוא בעדך אל המקבלים ולכן ידמו רבותינו הטש מה להבה
בה דברים עוד ראייה לזה ממה שקרא ורזל הי ספירות מלנושים באמרם
עשרה לנושים לטש הבה טש ברא את עולמו והכוונה באלו המלבושים
הוא כמו שארזל כהדין קמצא דלטשיה מניה כלומר כמו שמלטש החגב
אינו חוץ ממנו רק הוא לאצל מעצמו כך הם אלום לטשים דבוקים ומתאחדים
בו ומטגום זה אמרו ג"כ אין הרוכב טפל לחום אלא החום עפל לרוכב
הרוכב הוא עלת העלות ית הרוכב על מדותיו ופועל בהם כחפצית כדא
כי תרכב על חוסיך וכמו שהרוכב הוא מנהיג לפוס כרצנו ואין תנועה
לפוס רק כפי רצן הרוכב כך אין פעולה למדות אלא כפי רצן קולם ולפי
המקבלים כך מושפעלהם מהרחמים וחדין והם מתאחדות בעצמותו
ית שלא תחל זוכ פרוד חו כמו שהרוכב נבדל מחוס שאין הדמיון אלא
מצר מה שאמרנו ועוד ראייה גדולה לזה ממה שמצאתי בספר היחוד
הנפלה שחבר רב חמאי גאון ואני ראיתי אותו מקרוב וקבלתי בו דברים

8 A

רבים עם היות שהספר אחוא עמוק מאד והנה אשמיעך בזה עג
דברו הקשים כתב הרב הנזכר בענין ג ההויות הראשונות שהעה
למעלה מהכתר כמו שחבאר למטה מתשובת האייג און בי אלו כלים

ענין אחד הם ועצם אחד רבקים דבוק אמיך בלי פרוד ובלי חבור כשרש
כל השרשים כדמיוי משלג שמי הלב וחריאה והטחול שרש אחד לכלים
ולשאר כרים שבכל החלל ואוד הרמון נמשכת ממנו המחשבה
כהמשך מחשבות הלב ומן האור המצוחצת והצח כשתי מעינות
נמשכות מחן המדע והשכל ובאמצעות השכל וחמרע נתעצמו בו
השל קביות הרוחנית זה בזה וזה עם זה בעניני הלהבות הנאחזות בתוקף
הגחלים ומה שהיה כנום ונסתר זה בתוך זה וזה בתוך זה עד שהגיע זמן
רצון הפועל הקדמון ויצאו מן הכחאל הפעולה הרוחנית ונאצל אצילות
העולם העלון עד יסוד האבן העשירית הנק ראתי בלשון חכמו הרזים
אור עב ומרוב העובי קראוהו ג"כ חשך מעורב כי כל כחות השלה ביות
מתערבות בה ומשתנלת בתוכה והיא יסוד כל עולמות רוחנים וגשמיים
וכמה מיני גוונים מתעצמים בה ומצני ירים בתוכה מהן צרות רוחניות
מהן צורות גשמיות כי היא חותם אחרון לכ להחותמות עכל הרב רבונו
חמאי גאון בספר היחוד ויען זה הלשון הוא עמוק מאד אמרתי לבארו
באר היטב הנה כוונת הרב לבאר ששלש שמות אלו ענין אחד ועצם אחד
דבקים דבוק אמוק בלא פרוד ובלא חבור בשרש כל השרשים ואמרו בלי
חבור בלי פרוד אחשוב שאמר לא להבדילם מהמלאכים והמורכבים
אבל להבדילם בה בדל מה מהי ספירות שהם ר"ל הן ספירות עם שלו יצייו
בהם חבור ופרוד מצד האצלות כי הם עצם האלהות ממש ממ יצייר בהן
באופו מה חבור ופרוד לענין המשכת שפע אבל אל והג כל עצם אחד
וענין אחד בשרש כלה שרשים והן וזן עצמותו והבן כי לא אמר שרש כל
השרשים אלא אמר בשרש להורות על רוב היחוד שהם בעצמותו ית עצמותו

בהן ולמה שהדבר קשה להצעייד שתהיינה ג והכל ענין אחד הבוא משל
גשמי ואמר שזהו כדמיון משל גשמי אמר הלב והריאה זה טחול שרש אחד
לכלים וראינו שהם אבדים נפרדים ונתחייב לומר שקודם שיצטיירו בפעל
באלה הצורות היו גנוזות ומעורבות באותו הגולם שכתהו ממנו בת אלת
הוויתו מהטפה הזרעית עם היות שעדין לא נתפשט פעלה הויה להבדיל
כל דבר ודבר אבל היו אותן כחות האבדים גטזות מעורבות בגלם ההוא
בלתי נפרד זה מזה וזה מזה עד שנגזור על שלשתן ועל שאר כחות האברים
הגנוזות שם שהם היו אז ענין אחד ועצם אחד חיותנו אומרים ששם

8 B

גנוזות בא הלב ובא הריאה ובא הטחול ובן להשיל בקצת דמיון
אעפ שאיני משל באמת ונאמר אנחנו מפי השועה שההת פשטוב
נהיות רוחני והיות דק ועולם מכל האצילותה הג ספירות העלונות
הראשינות הם כתי חלמה ובינה ואכ נתחייב לומר שאלה הג ספירות
עם היותן מתאחדות באחדות נפלא ודקות וטעלמות עד מאד שכני
יצטיירו בשרש השרשים והוא אין סוף באחדות ודקות והעלם יותר
נפלא ממה שהם אחר התפשטות כי כלמה שהדבר מתקרב הצלה שרש
הוא יותר מתאחד בדמיון ענפי האילן שאם לא כי ילך הדבר אל בלתי
תכלית ולא נאמר שהמשל דומה לשמשל מכל צדדיו וזה כי האברים
אחר שיצאו אל הפועל לא נשארו להם שום מציאות מאותו המציות שהיה
להם קודם צאתם מה שאין כן בכאן כי באטור שאין סוף לא יקבל
שני טשאדו שם גנוזות אחר אל שנאצל כתר חכמה כמו שהיו קודם
התפשט אצלותן כי אצילות אינו אלא כמדליחט מט לענין העדר

השנוי במאציל ובעבור היות הגנוזות יותר נעלמות הובדל בשמות
ובן נוכל לומר בכל שאר הספירות שהבינה איה הו קצות ושהשש
קצות הם הבינה אחר שנשארו שם הו קצות נעלמות ואין הבדל
ביניהם כי אם מצד הה עלם וה הגלות וזהו שאמרו שאין בין הספירות
שום פרוד לומר שהם עצמים נבדלים בעצמם אבל הכל אחד כי
כל אחת כלולה מען ואמר ואוד הקדמון נמשכת ממנו המחשבה
הטהורה שהיא הכתר כמשך מהשבת הלב ומן האור המצוחצת
ושח שהם כשתו מעיינות נחשנות מהן המדע שהוא החכמה והשכל
הוא הבינה ובאמצעות השכח והמדע נתעצמו כל השלה ביות הרוחניות
זה בזה וזה עם זה עד שלא תמצא האחת טתי האחרת ולא האחרת
בלתי עד שאם תצויר שאתה רומז בא צטעך לא את מהן את הרומז
לכלן כי כלן בה וענין התפשטם השכל והמדע בעלני הלחנות
הנאחזות בתוקף הגונים ומה שהיה גנוז ונסתר זה בתוך זה וזה בתוך
זה היה לעולם באותו אופן מן הגני זה עד הגינו זמן רצון הפועל
הקדמון ויצאו מהכח אל הפעולה הרוחנית ונאצל אצילות העולם העלון
עד יסוד האבן העשירית היא המלכות הנקרא בלשון חכמים אור על
ומרוב עביו כחקש אל מה שלמעלה ממנו קראוהו ג"כ אשך מעורב כי
כל השל הביות מעורבות בה והוא יסוד כל העולמות הדו אניים שהם
הספירות כי על ידה פועלת ובלעדה לא יפעל והיא יסוד העולמות
הגשמיים כי היא המשפעת לבם מציאותם וכמה מיני גוונים מתעצמים

9A

בה ומצטיירים בכחה בפי כל אחת מהספירות המש פיעת בא מהן

צורות רוחניות ומהן צדות גשמיות כפי הצריך לפעול כי היא חותם
אחרון לכל הצורות ואחה בן ארם התבונן על זה המאמר הנפלא
ואזול בו כמה פעמים והראה אם האמת בדברי שהספירות אם
ממש עצם האלהות ואו היו נכדלים מעצמותו שהרי כמה פעמים
כפל וחזר וכפל על זה כאשר ראית וכמו שאמר מאל הג כן שלומר
בכלה אחרות וזה יתבאר בשלמות למטה בתשובת רבי האי שהסכים
לזה גם הוא והספר הנזכר למעלה הוא מהספרים היותר נפלאים שענשן
בזה הענין ואנו נמצא כי אם על המעט ועוד ראיה לזה ממה שמצאתי
לרבי בחיי גדול המקובלים בענין היחוד והביא ראיה ממדרש תהלים
שכתוב שם אל אלהים השם דבר ויקרא ארץ למה הזכור הג פעמים ללמדך
שבג שמות הללו ברא הבה את עולמו כנגד ג מדות שבהן נברא העולם
אלו הן החכמה והתטנה והדעת חכמה מנין שנא השם בחכמה יסר
ארץ תטנה שנא טנן שמים בתטנה דעת שנא עתו תהומות
נבקעו הנה סוד זה המאמר הוא שלא ברא הבה את עולם בשום דבר
זולת עצמו ואמתו והוא החכמה והוא התטנה שלו והדעת
לא כמו שהן בנבראים זולת החכם והמבין והיו דע או בלתי ולא שהן
עצמן זאת בלתי זאת כי זה היה מחייב רבוי באלוה היחיד אבלתן זאת
זולת זאת כי יש הפרש בין מלת בלתי לזולת וכמו שהפריש גאלינו בין
בלתי לזולת בספר הפרקים ויותר כלומר שזו אינה זו אבל לא שזו תהיה
בלתי זה ער שאנו מפרשים בב מהשמע כמאמר שאמר הפטסוף
כשנפריד בחטרדה לא יושג בנול שיש הפרש להשיג האדם ולא השחוח
או להשיג אדם בלתי השחוק שהראשון אמת והשני שקר ונאמר שהתבאר

בו ממשה הבדל יש בין מצוא השט הדבר הנפרד עומד בעצמו ובין השכילו מופשט וזה צדיך באור אין זה המקומו ונשוב ללשון החכם והחכמה היא יריעה ראשונה משולחת וכמו שאמר אין הבה נותן הכמה אלא למי שדש בו חכמה כי יתחייב מזה לומר שיש חכמה בלתי נתנה משום נותן ושהיא באדם ושהיא חכמתו של הבה שהיא סבת כל וזה כדרך מה שכתב ארסטו לדעת קצת שהשכלה פועלה הוא חנק מן הנפש האנושית ושהוא בלבד צחי בלתי מת והתטנה היא תולדה נולדת מהחכמה בה יובן דבר מתך דבר והיא החכמה הפרטית הנולדת מהחכמה הכללות כי מן החכמה הפרטית המשולחת שלו היו פרטי העולם במציאותם הזמנית כאשר מהחכמה הכללות המשולחת היה

9 B

כלל העולם וכל הכללים מצו שהיו כללים ובמציאותם הנצח עכ הנה הואר בפרסום שאין הספירות זולת עצמו ושהם עצם האלהות ממש ועוד ראה לזה ממה שלקחתי ממקובל אחד שפי מה שאזל במדרש אלה שמות רבה אלו המינין אתר שמלאי אלהים רבים יש בשמים שנא השמענום קול אלהים מדבר מתוך האש אמר להם שמא כתוב מדברים לאו כשיצאו אמרו לו תלמידיו להם דחית בקנה לנו מה אתה משיב עד שבא ר לוי ופרשה אמר להם אלו כתוב קולה בכאו אין העולם יכול לעמוד אלא קול אלהים הבחור לפי כחו והזקן לפי כחו טולת המאמר היא שהרטי שמודה שם אלהים אינו נעצם השי אלא כפי הערכים אל הזקן ואל הבחור כאלו תאמר שעצמותו ית פשוטה בתכלית הפשיטות רבנוי הספירות הם בבחינות הפעולה ועשה משל מהקולות לשאר על הפעולות המשתנות הבאות

מאת הש כי בעבור שאין בעצמות השי שום רבוי אומד הכתוב בלשון יחיד מדבר מתוך האש לא מדברים אבל בעבור של הבה הוא בלא תכלית בפעול והעולם מצר שהוא נברא אינו בלא תכלית בפעול שכל כן אמר אין העולם יכול לעמוד התחייב להיות כחו של הבה אשר בלא תכלית בפועל פועל פעולות שיהיו משום צד בלא תכלית ומצד אחר בעלות תכלית וכאלו יחין הוא פשוט בתכלית הפשיטות ואין בו שום רבוי והוא בלתי בת אבל אם נקחהו כבאינה אל פעולתיו בו בראים הנה מצד הנבראים יש שם הגבלת מה והוא התפש טוב הספירות המוגבלות כבאינה הנזעם היות שכהבאינת עצמותו ית הם דבר אחד בכתוב ועוד ראייה לזה ממה שכתוב בעל ספר המערכת כמה פעמים בתחלת ספח שהספירות הם עצם האלהות ממש וכתב שם שהוא שכל פשוט ומיוחד בכל חלקי שמותיו ובכל תחקי מדותיו ושטי הפעולות אשר מצד ההנה גה אינו רק מצד המקבלים כי ההילך בתום וביו שד שומר בית קטלו הטוב הנגזל מאת השי והמסוף דרנו ומפקיר עצמו מתרחק מהטוב הנגזר מיאת האלהים ומקבל ההפך הנגזר מצת האלהים ומקבל ההפך הנגזר מאתו ית מצר הית אין דבר רענטמא יורד מן השימים כי הוא פשוט והנה גותיו פשוט ורם דומות למה שאמ לעתיר לבא הבה מוציא המה מנר תקה הצדיקים מהפנים מרת הדין למדת ראמים והרשעים מהספנים מדר למדה כי צדקת הצדיך חצוד ורחמים וברכה אליו ולשבנין ותשעת הרשט מש פטוה וקללה אליו ולשכניו ולדורו וגמוליהם יעשה להם יועד הזה הם ענין השמות

הדברים האלו שאמר רש היה זה סמוך למיתתו והבניה נג נות סודות
שלא גנה אותם עדין מעולם ומה שאמר שרשעה שהיה עוסק בדברים
הגדולים היה האש סבבה בית הוא עד מה שאמרו בחגיגה במעה של
בן עזא שהיה דות והאש הי תה מלהטת סבי בותן עד שאומר אני
יושב ושונה והדברים יורדים ושמחים לפני הכוונה בכל זה כי כשיהיה
מדביק נפשו בנפשה על וגה ומתי חד עמה היו חקוקים בלבו הדברים
הנוראים והיה מצייר אותם במחשבתו כאלו היה אדם משים הדברים
בפיו והנה בכחצור מחשבתם מדמים כאלו היו הדברים שהי ומתפקים
בהם חקוקים לפני הם וכל מה שכתוב כאן הם הקדמות ענינים אחדים
וחסודות והעומקות שאמר נגלה היו כשפתח ואמר אני לדודי ועלי תשוקת
שכאן גלה בפרסום כמה טעמים שכל הספירות הנקראות אצלו מאורות
הם מתא חדות תכלית האחדות בעצם האלהות עד שה כל דבר אחד כי
הוא ית מתדבקבעם וכל הספירות מתדבקות עד שהוא הכל והכל
הוא באחדות נפלא כמו שכתב זה ותראה אכ מזה יושר דעתי
בזה הענין כמה הוא מפנים לא מת מכל צי והנה עתיקאד קדישא
אצלו הוא עצם האלהות ית שהוא קדמון ואיני תלוי בזמן שממנו נתפשנו
כל הספירות שקראם כאן מצודות כלן באו שמצא עשרה אורם
כל משם היותו ית אחד ממ בחלוף הבחינות הפעולות נאצל ממנו
עשר ספירות שבלם מתאחדות בו נאצל כל האחדות כי הוא מדובק בהן
שהכתר שהוא עתי קאקדישא אצלו וכדי שלא תחשוב כאלו שום פרוד
חו בינם ובין עצם האלהות בשביל שאמר שהוציא עשרה אורים שבא אה
מזה הלשון ר"ל מלשון הוצאה שיהיו נפרדים וכדי לבאר לך איך כל אלו

הספירות הם מתדבקות ומתאחדות בעצם האלוה עד שהוא והם דבר אחד הביא בכאן משל נפלא בזה באמרו ואלו האורים המת פשטים כשנת רב לדעת אותם לא נמצאם אלא עם אותו הנר לכדו כל מה ספירות האלו נקראו מאורות ואורים שהן לדמיון האור שכמו שמהנר חמלק או מהשמש מתפ שנים ניצוצות רבים לכל הצדדים ולפי מה שנראה הם ניצוצות נפרדים ולכן נראים שהם אורים רבים וממ כשנם תכל בדבר ונתבונן בזה נמצא שכח אלו הביצוצות והמצאורות יוצאות מעצם אחד לבדו והוא הנראו השמש וכלים מתדבקים בו דבוק אמתי הוא עתיקא דקדי שא עם כל הספירות שמת דבקות יחד עם ה הקדוש ר"ל עם האלוה והכל אחד ואכ מזה תבין בפרסום שהספירות הם עצם האלהות ממש ולא שיהיו דברים נבראים נפרדים מעצם האלהות כמו שכתב הרב

10 B

כלל העולם וכלה כללים מצו שהיו כללים ובמציאותם הנצח עכ הנה הורה בפרסום שאין הספירות זולת עצמו ושהם עצם האלהות ממש ועוד ראייה לזח ממה של קחתי ממקובל אחד שפי מה שאזל במדרש אלה שמות רבה אלו המינין אתר שמלא אלהים רבים יש בשמים שנא השמע עם קל אלהים מדבר מתוך האש אמר להם שמא כתוב מדברים לאו כשיצאו אמרו לו תלמידיו להם דחית בקנה לנו מה אתה משיב עד שבא ד לנו ופרשה אמר להם אלו כתוב קולה בכאו אין העולם יכל לעמוד אלה קול אלהים הבחור לפי כחו והזקן לפי כחו כוונת המאמר היא שהרנו שמורה שם אלהים אינו בעצם הש אלא כפי הערכים אל הזקן ואל הבחור כאלו האמר שעצמותו ית פשוטה בתכלית הפשיטות ודבוי הספירות הם בבחינות

הפעולות ועשה משל מהקולות לשאר כל הפעולות המשתנות הבאות
מאת הש כי בעטר שאין בעצמות שי שום רבוי אומר הכתוב בלשון יחיד
מדבר מתוך האש לא מדברים אבל בעבוד של הבה הוא בלא תכלית בפעול
והעולם מצר שהוא נברא אינו בלא תכלית בפעול שכל בן אמר אין העולם
יכול לעמוד התחייב להיות כחו של הבב אשר הוא בלא תכלית בפעול פעול
פעולות שיהיו משום צד בלא תכלית ומצד אחר בעלות תכלית וכאלו יחיו
בו בכוננות האחת משולחת בלתי מוג בלת והב מוג בלת אשר ממנו יחיו
הפעולות מוג בלות הנה אכ זה מבאר כל מה שאמרנו שעצמותה מצד עצמו
הוא פשוט בתכלית הפשיטות ואיו בו שום רבוי והוא בלתי בת אבל אם
נקאהו כבאינה אל פעולותיו בנבראים כי הנה מצד הנבראים יש שם
הגלות מה והוא התפשטות הספירות המוג בלת בבחינה הנזעם היות
שבבחינת עצמותו ית הם דבר אחד בכתוב ועוד ראיה לזה ממה שכתב
בעל ספר המערכת כמה פטמים בתחלת ספח שה ספירות הם עצם האלהות
ממש וכתב שם שהוא שכל פשוט ומיוחד בכל חלקי שמותיו ובכל חלקי
מדותיו ושנוי הפעולות אשר מצד ההנהגה אינו לק מצד המקבלים כי
החולך בתום וביושר שומר בית קטל הטוב הנגזל מאת השי והסוף
דדנו ומפקיר עצמו מתרחק מהטוב הנגזר מאת האלהים ומקבל הפך
הנגזר מאת האלהים ומקבל הפך הנגזר מאתי אך מצד ה ית אין
דבר רעו טמא יורד מן השמים כי הוא פשוט והנה הגותו פשוטות דומות
למה שאמלעתיד לבא הבה מוציא המה מנתקה הצדיקים מהפנים
מרת הדין למדת רחמים והרשעים מהפכם מדד למדה כי צדקת
הצדיק מצד ורחמים וברכה אליו ולשכניו ורשעת הרשע מספנות

וחללה אליו ולשכניו לדורו וגמוליהם עשה להם ועד הזה הם ענין השמות

11 A

הדברים האלו שאמר רש היה זה סמוק למיתתי והבטיח וגטת סודות
שלא גנה אותם עדין מעולם ומה שאמר שבשעם שהיה עוסק בדברים
הגדולים היה האש סבבה בית הוא עד מה שאמרו בחנינה במעשה של
בן עז אי שהיה דורש והאש היתה מלהטת סביבותיו עד שאומר אני
יושב ושונה והדברים יורדים ושמחים לפני הכוונה בכל זה כי כשיהיה
מדביק נפשו בנפשה על ונה ומתי חד עמה היו חקוקים בלבו הדברים
הטראים והיה מצייר אותם במחשבתו כאלו היה אדם משים הדברים
בפיו והנה בכח צור מחשבתם מדמים כאלו היו הדברים שהיו מתעסקים
בהם חקוקים לפני הם וכל מה שכתב כאן הם הקדמות ענינים אחדים
והסודות והעותקות שאמר נגלה היו כשפתח ואמר אני לדודי ועלי תשוקת
שכאן גלה בפרסום כמה פעמים שכל הספירות הנקראות אצלו מאורות
הם מתאחדות תכלית האחדות בעצם האלהות שהכל דבר אחד כי
הוא ית מתדבקבעם ובל הספירות מתדבקות בו עד שהוא הכל והכל
הוא באחדות נפלא כמו שכתב זה בפרסום ותראה אכ מזה יושר דעתי
בזה הענין כמה הוא מסכים לאמת מכלצי והנה עתיקא דקדישא
אצלו הוא עצם האלהות ית שהוא קדמון ואינו תלוי בזמן שממנו ותפשטו
כל הספירות שקראם כאן מצורות ולכן אמר כאו שהוציא עשרה אודים
כל ומשעם היותו ית אחד ממ בחלוף הבחינות והפעולות נאצלו ממנו
עשר ספירות שכלים מתאחדות בו נאצלו כל האחדות כי הוא מדובק בהן

חו בינם ובין עצם האלהות בשביל שאמר שהוציא עשרה אורים שנאצה
מזה הלשון ר"ל מלשון הוצאה שיהיו בפרדים וכדי לבאר לך אין כל אלו
הספירות הם מתדבקות ותאחדות בעצם האלוה עד שהוא והם דבר
אחד חביא בכאן משל נפלא בזה באמרו ואלו האורים המתפשטים
האלו נקראו מאודות ואורים שהן לדמיון האור שבמו שמהנר המלק
או מהשמש מתפשטים ניצוצות רבים לכל הצדדים ולפי מה שנראה
הם ניצוצות נפרדים ולכן נראים שהם אורים רבים וממ כשנסת כל
בדבר ונתבונן בזה כמצא שכל אלו הניצוצות והמאורות יוצאות מעצם אחד
לבדו והוא הנר או השמש וכלים מתרבים בו דבוק אמתי כן הוא עתיקא
דקדישא עם כל הספירות שמתדקות יחד עם ההקדוש ר"ל אם האלה
והכל אחד ואכ מזה תכין בפרסום שהספירות הם עצם האלהות ממש
ונא שיהיו דברים נבראים נפרדים מעצם האלהות כמו שכתב הרב

11B

ריקאטנו ולהורות על שקרות זה הדעת שאוני היה גם בזמני החכמים
הקודמים מפני שהוא יותר שכלו יותר מפורסם בטלר שמעין זה
הדעת בסוף דבריו ובאתי מתחזון ואמר כי מה שהיו חבידיו אומדים
שהספירות הם מעלות נבראות והקבה נתגלה בהם לא שיהיו הם עצם
האלהות אין זה זמן לומר דברים אל כלי שהיה ר שמעון או שזה הדעת
אינו אמתי לפי האמת אעפ שהוא לא גלה זה הענין עדין לרוב עומקו
ושאינו מובן כי אם לחבמים הגדולים אבל עתה שהיה סמוך למיתתו
והוא אמר לגלות הדברים האמתיים כדי שיעלה שמח לעולם הבא הנה
לא היה יכול להורות בזה הדעת אף שהיה מפורסם יא ומוחזק מחבמי

האמות הוא כמו שאמרנו קודם שהכלל דבר אחד שכלה ספירות מת דבקות
בו ית והוא מת דבק בהם והוא הבל והכל הוא ועתה ודואי אין ראוי לספק
בזה הענין כיון שר שמעין ממש אמד נגד הדעת הזה ואמר שאינו
דעת אמתי כמו שאמרנו שאמרנו ואמר זש דעת אמית שאמרנמעמו
ומי הוא זה יכול לח לוקאו לפקפק וכמה יש לתמוה בזה מהרב מריקואטי
ומה שאמר בזה הלשון דעתי קאקדי שאהזא מפורש ואינו מפורש הוא
מתוקן ואיני מתוקן שא"א לפי הנראה שיהיו שניהם אצתיים הכוונה
בזה על דרך כלל כי ה ית הוא מפורסם מצד פועלותו היוצאות ממנו
בעולם ועל זה האונן הית מפרסם מהמת אחד אל הקודם אבל אינו מפירש
מצד מהותי כי מזה הצד הוא ועולם בתכלית העלם ואינו יודע עצמו
כי אם עצמו והלאות מהשגת הוא השגתו וכן הוא מצוקו בשביל קיום
הכל ר"ל שמצד שהוא ית קיים הכל ר"ל שהוא סבת קיום כל העולם מצד
השפע שמשפיע והפולות שפעול בעולת הוא מתוקן כי בערך אלינו
ממש הוא ית מתוקן ומסודר בפעולותיו כי הצור תמים פעלו וכל
דרכיו מצפני והוא חיות העולם כמו שכתוב ושבע בחי העולם
וכמו שנתבאר בזב ממשה ג"כ אבל אינו מתוקן חכני שאינו נמצא
כלו מה הוא ית מצד מהזת אינו מתקן בערכנו מהותו בעלם ממנו
ואין אנו ידעים תקונו אבל הוא מצוקן בערך פעולותינו גם אלינו ג"כ
וזהו מצד פעולותו ומדותיו ולבן אמר שהוא מתוקן סשהוציא עשר
אודים והם י ספירותו מדות או תאמר בקצור והכל שב לענין אחד
שה ית מפורש מצד עצמו ומפורסם ואינו מפורש מצדנו מצד שכלנו
החלוש שאינו יכול לחשיגו וכן הוא מתוקן מצד עצמו ואינו מתוקן

בהצנו קוש ידעתנו החלו שה שהיא מהמאוחר אל הקודם ואחכ ספרי

12 A

שהוא מתוקן מצד עצמו מצד שני צלו ממנו עשר ספירותו יהיה זה
דומה למה שכתב הפלוסוף בת משה שכמו שהעולף אור יקרות
לא ראתה עינו להלשת ראותו כן הוא יחם שכלנו בערך אל הדברים
והמפורסמים מצד טבעם שהם פעלמים אלינו לחלשת שכלנו כמו השי
והמלאכים ואחר שבארתי זה המצמר בכלל לפי הכוונה עתה אחזור
לבארו על המלה כל דבר ודבר וקורם זה אקדים קצת הקדמות ומשלים
צריכים מאד להבכת האצילות עד תכליתי שהוא עקר זהת החכמה
ועקר האחדות איך הספירות מתאחדות באלהות אבל זה לאו בפירוש
אתמר אלא מכל לא אתמר ולא תמצאם בשום ספר מספרי הקבלה שיבארו
אותם ככ בבאוד לעומק הענין אבל כי אתה קנית כלליותי דעת שפת
ברוד מללו באלו ההק דמות ותהיינה הישרה להבין מה שנבאר במאמר
הזה ולח בין לקצת מה שבא לקצת מ"ר"זל ושאר החכמים המדברים באלו
העמוקות בדבריהם יראה בהם דברים סותרים כמו שתאמר שעצם
האלהות הוא עשר ספירות מתאחד ומתרבה מתחלק ובלתי מתחלק
משתנה ובלתי משתנה לו עת מאי כד נופלה מספר עליו ומאי זה
צד הוא אחד וכן לענין החלוק והשנוי כי מהוראת החכם הזאלד עת
החכמה ולהודיע אותה לאחרים באו כן נאות ואם הוא מלמרה היטב
ובקלות היא הוראה שנודעה לו באצמונות כמו שכתב הפני סוף בהקדמות
משה והנה לה בין מה ששאלת מענין הספירות אין נופל בהם המספר
אם הם דבר אחר ואם הם עצם האלהות באור לשון ספר הזוהר שהבאתי

שם צדיך שנקדים שתי הקדמות תוכל לקחת מהם תשובה לשאלו תיך

הקדמה א

הוא שנצנו רך לרעת שיש בעצם הספירות שני מיני

התפשטות או אצילות האחד אקראהו התפשטות

היה והשני אקראהו התפשטות שפני והתפשטות הויה הוא התגלות

הספירות הטעלמות באין סוף והתפשטותם ממנו באשר עלה

במה שבה הקרמונית לברוא את העולם ואלה הספירות אינם דבר

נוסף על אין סוף שנגזור שאיו סוף הוא דבר אחר והם דבר אחר אבל

הן יוצאות ונמשכות ומתפשטות ממנו בלתי נפרדות מה שרש כדמיון

השלהבת הקשורה בגחלת והם כי התפשטויות על הדעת חכמה

והשני הבינה וה"ג החסד וכן עד תומם אל ספירת המלבות שהוא סוף

האצולות והתפשטותו וייחד כל ספירות לדבר מיוחד כפי מה שחייבה

חכמתו ית שיצטרף לבריאת העולם וקיומן כאלו תאחר שיחד ספירת

12 B

החסד לעשות חסד עם העולם בהצטד כו אליו וספירות הג בורה

לעשות דין ברשעים וספירות התפרת לדהם על הדאויים אל הרחמים

וכמו שנבאר בהקדמה השנית וזה המין מה התפשטות לא נשתנה

אל החסרון ולא יש תלה עוד כל ימי עולם ולהיות כל אלא הנו התפשטויות

מהות אחד עם השרש בלתי נפרדות זו מזן והן עומדות במקורם העלון

ומקורם בהן וכמו שאמר אברהם אבינו עת בספרו הנסבר לעוץ סופן

בתאלתן ותחלתן בסופן עלכן קראום חכמים עה מדות בררך משא

כדרך מה שאנו נותנין מדה בגוף אחד מתדמה החלקים ואומרים

שש עוד שתי אצבעות ממנו ישרת לדבר כך ושעוד שתי אצבעות
ישרת לדבר כך כן הדבר בהתפשטות הספירות שאין סוף נתן מדה
עד היכן משך ההתפשטות הנקרא בינה וכן כלים לכל אחת שעוד ידוע
לא יחסר ממנו עד שאם נצייר שי גדע בכל אחת מהן מה שעור המשור
בהתפשטות הויתה לא יהיה שום מציאות בפועל להתפשטותם הוא
אבל ישוב להתעלם ממדה אל מדה שלמעלה ממנה עד ישוב הכל אל
השרש הראשון להתעלם בו כמו שהיה קורם ההתפשטות והחגלות ההוא
ואמנם איך הוא חשעוד בדבר הרוחני הפשוט וכש שעורו של יוצר בראש
הפשוט בתכלית הפשיטות זהו מהדברים העולמים ממנו לעוקד
המושג אבל ירענו שיאמר שם משעור בהתפשטות הספירות ואצילותם
ובכל בעל שעוד כשתוף גמור אין שוסיחם ביניהם אבל אנחנו להיותנו
בעלי גוף לא נוכל לה מ"ע מלהמשיל הדברים הרוחניים הנשגבים בדברים
הגשמיים לתת להם אי זה ציור אצל השכל ואמנם התפשטות השפני
הוא ההתפשטות המתפשט מהמרוד העליון לכל אחת מהו מצד המקבויים
התחתונים כפי עבודתם כי כמו שלצורך בריאת העולם הו צדך לא תגלות
מציאות התפשטות הויה הנן במה שקדם כן בחיות הנבראים השפנים
לעבודתו ית יערה על יהם ר"ל על ספירות דוח ממרום ממקורם
העלון ממין ההתפשטות הראשון נוסף עלו וירד ממדה למדה עד
המלכות להשפיע ההצלחות לירא ולחושבי שמו ויהיה בהן זה השעור
הנוסף כפי שעוד העבודה ויתמיד בהתמדתה ויתחלף ויש תנר
בחשת נובה וזהו סוד השנוי הבא מצד המקבלים וזה השנוי לא כלל
זולת הנו ספירות בי אין סוף לא נשתנה ולא ישתנה לעולם ולא יקבל תוספת

והסרון כי הוא כדמיון הנר וחט ספירות בדמיון הניצוצות היוצאות
ממנו וכל מה שהמדה יותר כמונה אל השרש יגעה מה שנוי יותר מעל

13 A

שארזל שי אל פי הוי על מאוחד הרוב יועוד אבאר זה בעה
לנו לעלות כל הדברים האלו החסדים מעלה על מעלה ומדדגה על מדדגה
עד שניני הדברים האלו אל השי השלם בלי חסרון ועתה הבן זה שאומר לך
עתה וזהו כי בכל מקום בתורה שתוכל לה עלות המעשה ההוא או המצה
ההיא אל דבר על יונו ממנו ות עלהו אז טוב לך א"ע"פ שלא קבלת אותו הנועם
מפי הכם מקובל או אפי אם לא ראית אות באחד מספרי החכמה ובלבד
שלא תאמר כי אין הדבר כפשוטו אבל יתחייב להאמין כי הדבר הוא ממש
כפשוטו ורומז אל דבר עלונו ממנו שנא כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים
עליהם וגם לא תאמר כי אותו הטעם שחשבת אתה מעצמך הוא עקר
נתינת המצות ההיא אלא תאמר אלו לא נתנה מצוה פלונית ראויה היא לינת
מטעם זה כך וכך והכריחני לומר דבר זה בעבוד שכל החכמות רמוזות
בתורה כי אין דבר חוץ ממנה והתורה והמצית הם דבר אחד והמצת
תליות במרטבה העלליונה איש איש למלאכתו אשר המה עושים וכל
מצוה ומצוה תחלייה בחלק אחד מהמרכבה א"כ הבה אינו דבר אחר בלתי
התורה ואין התורה חוץ ממנו והוא אינו דבר חוץ ממנה ע"כ אמרו חכמי הקבלה
כי הבה הוא התורה וצריך אדם לפין תורה של בכתב עם תורה שבעל פה
על סוד זכר ונקבה שנא והיו תואמים מלמטה ויחדו יהיו תמים על ראשו
כדי שלא ידאה פרוד במדותיו של הבה כי תורה שבעפ נאצת מתורה שבכת
א"כ כלים הם כח אחד ועד סוד המצות אומר לך כלל אחד ויבאר לך הרמות

בה כי כך אותו יש לך לרעת כי מצות התורה הם נחלקים לדרכים רבים וכלן תלויים ב"כח אחד הוא עלת העלות ית וית וכל מצוה יש לה עקר גדול וטעם נסתר שאותו הטעם אינו מובן משאר המצות בלתי זאת המצה המגלה הסוד ההוא ומאחר שאמרנו שהבה נקרא תורה ע"נ כלים הם כח אחד והנה זה דומה למעין גדול מאד חתום וכמום והלך אדם ועשה בו נתיבות להשקות את גנתו ובאותן הנתיבות היאורים הקטנים כמשבים ומשקין הגנה ונמש כין היאורים הקטנים האלו מהמעין הגדול א"ב היאורים הקטנים האלו כלן כמשכים אחרי נתיבותם מן המעוין הגדולה משקה את כלים וכל אחד ואחד ישקה את המקום שהוא משך אליו שזולתי היה המקום ההוא חרב ושםם ובסז מצעתי ר אלעזר קטן בקדמיתא ודרש קול לע חמים אל הכבוד הדעים על מים רבים קול דא קול על אח ד ממנא על המים דנגדי מדרגא לדרגא עד דמפרשי לאתר הד בכנו פיא חדוא ההוא קול על לא המשדר לא נזי מים בארחי הוכל אד וחד כפים אורחיה כהא ד ממנה על מים לשורא לין לכל אתר ואתר כדקא חז לה ועל

13 B

דרך זה הם מצות התורה כל אחד נתלה בחלק אחד מן המרכבה כמו שתאמי בשני מצות האלו שהן נסוך המים והיין וכן הדין נוהג בכל שאר תרזג מצות הטעם בנסוך המים הוא זה כי צדיך לכוין אל הגדולה בנסוך זה ובנסוך היין אל הגבורה הנה שכל אחת ואחת מן המצית היא על עקר גדול נתלה בחלק אחד מהמר כבה זו לימין וזו לשמאל וידוע כי הימין הוא מים מרוח והשמאל הוא אש ממים והם הגדולה והגערה שזכרנו ע"כ אמרו חכמי הקבלה ז"ל כי כל מצות התורה הם נחלקים לימון ושמאל פנים ואחור ומעלה ומטה

עומק טוב ועומק רע ולובן ואודם כמו שבארתי ב"ב המצות האלו שהזכרתי
וכל המקיים מצוה אחת הנה השפיע כח לאותה המצוה למעלה מאפיסת
המחשבה והדי הוא כאלו קבלה לך אחד כבינו למן הבה ממש על זה נאמר
ויאמר לי עבדי את ישראל אשר בכך אתפאר מקבל תוספת השפעה
מה מקוד עד שימצא במה בה הוא עובד מאהבה ברבות למעלה ולמנוה
ואחדי הביבך זה אל תשאלנו מה היה הסבה עלה גמולו הענש כי הדין נותן
כך כמו שבארתי מאחר שהאדם ע"ג שה כדוגמא העליונה א"כ כשת עלה
ותרומם כל מציה ומצוה עד שחגיגנו המצה ההיא בשית עכפ תעמד
על באור הדברים וז"ל ספר הזותא חזי פקודי אוד יתא על אין אנון לעו לא
אתי ברנש ועב יד פקודא חד ההוא פקודא קיימא קמי הבה ומתנו נורא
קמיה ואמר פלניא עבד לי אנא מן פלניא אנא בגין דאיהוא תער ליה לעילא
כגנונא דאיהו אתער ליה לתתא חכי כמי אתער ליה לעילא ועביד שלמא
לעילא ותתא כמא דאתמאו יחזק במעוזי עשה שלום לי שלום יעשה לי
יעשה שלים לי לעילא שלום יעשה לי לתתא זכאה חולקיה דה הוא ברעש
דעביד פקודי דאורייתא כל זה רמז למה שכתבתי למעלה עוד במקא
מסז כך ר יצלק ודיחודה הוו אזלי מאושא ללוד אמר ר יהודה נימא מלון
וניזל פתח ר יצחק ואמר כי פתח איש בור וגו מה כתיב בתריה בעל
הבור ישלם ומה על דע כך מאן דברים לא בא שא עלמא בחובוי עלחד
כמו וכמה אלא א"ע דאבאיש עלמא אית ליה תשובה דהא כתיב ישאו
אשה כי יעשו מכלחטאת האדם וכתו והתודו וגו אלא ודאידיא מהניא ליה
בנין דעביד תשובה כבים ולהוא עביד ליח ממש דה הוא מאן דפנים
לעילא אתקין ליה ובמה בתשובה ותשובה אתקין כלא אתקין לעילא

אתקין לתתא אתקין לגרמיה אתקין לכל עלמא גם זה הוא סיועו רמז
למה שכתבתי בסוד הגמול זה ענטשי עוד כתיב שם חייב אחד בעלמא
קלקולא דכמה אחרנין בגיניה ווי לחייב א ווי לשכיניה עוד שם בספר
הזוהר וכל מאן דעשר על פקודי אוריתא כבי כול פנים לעילא פנים

14 A

לתתא פנים לברמיה פנים לכל עלמא וביון שהדברים התחתונים
כלים הם דומים לעליונים ודמות להם כאשר אמרנו הנה כל העולם בכללו
דמות לצורה האלהית אלא שאינה במדרגה כל כך משובחת מעולה בהיות
בעצמו כמו שהוא כנפש הצורה האלהית כי שם הוא בתכלית הלמות
והמעלה זה כבוד והשבח ובאין אינו באותה המדרגה שלמות והמעלה
ולבן אמרנו כי השם ית הוא כל הנמצאות ומזה אמרו הפלוסופים שהוא
כי מום הנמצאים וסדורם וי שרם כמו שזכרתי ובאור זה כי יחם העולם
בכללו בנפש הסבה הראונה ית הוא יחם המלאכה בנפש האומן כי כמו
שהצורה אשר בנפש האומן אינה צריכה להיות מחוץ לשכל והוא סבת
הבית בפעל כן יתחייב שהשית בשכלו ברא העולם ואפי שלא דבר
בפועל אלא שהאין המוחלנו לו כמו הדבר הטבעו הג' שמי שלא נוכל להשילו
בשכל אלא אם יהיה הלו מציאות גשמי ממוץ לשכל רודם שאם לא יהיה נמצא
לא נוכל להשכילו כמו שא מבמרות אלם העצמים הראשונים כי היה
שהם מחוץ לא נוכל להשכילה שניים שהם בשכל והטעם בזה ששכלנו הוא
רנוי מהם וזהו בדבר הטבעי אבל בדבר המלאכותי שצורת הבית המלאנותי
היה בנפש האומן הנה שכל האומן הוא סבת הבית ומשכילה אפי שלא תהיה
מחוץ ומזה יתחייב שרש גדול שהשם ברא בשכלו העולם מהאין שכל

פעולות השם הם מלא כותיית בעדנו מזה הצד כיון שהוא יודע כל הדברים
בשכלו וכל זה מבואר מזה היחם שאמרנו שיחם העולם בשכל הנורא
כמו יחם צורת הבית בשכל האומן כי כמו שהצרה הנמצאת בנפש האומן
סבה אל מציאות הצורה מחוץ והיא קודמת בהכרח אל הדבר העשוי כן הית"ה
הצורה המושכלת אשר בנפש הסבה הראשנות אשר היא עצמותו ית סבה
לדברים הנמצאים אחריו ואותו הסדור המו פשנו הנקי המתאחד אחדות
גמורה קדם לזה הסדר הנמצא בכאן וסבת מציאותו ואותו הסדר אשר
הוא עצמותו ית הוא המושכל והחכמה שב נמצאות לא שהוא על למהם
בענין בשכל שלנו אבל הענין בהפך ולכן הוא הנמצאים כלים מצד מה
כמו שכתב הפלוסוף ב"א ממשה והצד ההוא הוא הצד היותר משובה
והיותר טוב ונקי מנפשנו ונצחי אשר הוא עצמו וחכמתי ומאותה החכמה
השפיע השי סדורים שכליים נקיים מד דבקים בו כמו שבארנו ולכן אמרו
האלהיים כי הוא תכלית כלה נמצאות ושאליו פנים הכלל הדמות אל הפועליות
אשר לו ית כפי יכלתם כמו שכתב בד בשני מספר הנפש הארוך כדי
שיקנו מאותו הנצאיות ומאותו הסדור המשובה ולזה רמז הפלוסוף
שהטוב הוא שאר יכפיהו הכל שרמז אל הטוב המוח לנו ית אשר אפילו

14 B

האבן המתנו ענות מתנו ענות למניה בקו ישר שהוא הקו הקצר כד
שתנוח במר כזה בפועל וכן כל הנמצאות ולכן אמר הודו לי כי טוב מצד
כי חסדו נראה לעולם כלומד בנמצאות העולם נמצא א"כ שהסדור המו שכל
אשר יש כי להו השי בשכלו היא הסבה הפועלת הנמצאות כמו שהסדור
המלא כה ההיא ומשים הסדור המושכל מוחש לא שהצורות ירדו מאותו

ובמעלה למענו את עצמותם אבל שהמציאות המושכל כאשר יהיה מוחש
אם חיותו מושכל הוא יותר טוב מלא חיותו כל אספק אחד שכבר נשאר
ענין כמו שהיה להיות עד מושכל וא"כ תכלית הנמצאות שיש ועד
בשלמותו ואמתתי ית ובסדרו ומאותו הסדור כאשר יהיה מלומד
מהתורה התמימה כהוא כלי חמדה כמו שאר ז"ל יהיה במה שיחזור המוחש
מושכל דומה באופן מה למציאתו הראשון אשר בו נברא ויהיה זה פדמות
סבוב והוא סוד חקפפות וסוד שכל הדברים יעלו אל מציאותם הראשון וכל
הדברים ישובו אל התשובה הקדומה והוא כי תשובה לשון השרבה בסוד
ושבתם איש אל אחוזתו שאמרו המקובלים שתחזורנה הנמשות אל הבינה
והוא דבר אמתי אצל הפלוסופים האלהיים ג"כ ולכן אומה מאמתים כי
מסודות המציאות וסתרי החכמה הוא כי החמר הראשון הנועד הצרות
מצד חסרון המציאות מקביל לשלמות האלהי ית שזה ב"כח תמיד וזה בפעל
תמיד זה מתפעל לו פועל בבחינת חיותו חומד ראשון והוא ית פועל
לעולם לא מתפעל כלל נותן בלתי מקבל וזה החמר מתנו ענות מיד
אל השלמות בלבשו צורה אחד צורה עד שי לבש צודה האנושית אשר
היא בצלם אלהים ודמותו המעיין ומשיג מה שאפשר לו מהשית ומנדות
המושכל וחוזר להדבק אליו ובכן המצאות יות וענות וכלים בו ית
בצד המשובח והבן זה מאד וכל זה מבואר מאותה הרשה שבספר משלים
בדברים החכמה האלהית קנני ראשית דרכו שהיא סבת הנמצאות
המוחשות כי הם השני מציאות שיש לדברים כלים מציאות מושכל
האלהי שהוא הסבה והעצמי ואח"ב מציאות המה שהפועלי הבלתי נצה
ולכן סיים הפרשה היא שהחכמה אומרת שני פעמים משחקתי הא

משחקת לפניו בכל עת שהיא המציאות המושכל הנצחי בכלנות מצד
שהוא צפניו ית זהב משחקת בת בל ארצו שהוא המותש שמא בארץ ולא
אמר בטענות אלא שהוא עם בני אדם לבד וזה פרי כל חכמת האלהות
ולכן רציתי לפתוח הסתרים האלה על כפות המנטול ונחזור לענינון

Ho iniziato questo studio [della Qabbalah] da molti anni, e da allora ho visto i suoi misteriosi e difficoltosi libri. Io ero un giovane ragazzo, avevo 18 anni di età, l'anno del mio matrimonio. Ho studiato queste discipline in segreto, perchè il mio maestro, mio padre, che Dio possa guardarlo e proteggerlo, non mi lasciava studiare per la mia giovane età. Comunque, da allora lo avevo molto desiderato. Io non mi sono riposato e non mi sono fermato fin quando i miei occhi restavano aperte a causa di questi misteri: e la benedizione di mio padre che possa riposare in pace [che Dio possa guardarlo e proteggerlo] si posi su di me. Anche se molti filosofi e scienziati le cui scienze vengono studiate ogni giorno, rigettano questa disciplina, io non sono d'accordo con il loro punto di vista. Tutte le scienze, per coloro che comprendono i loro fondamenti e i loro principi, sono compatibili con un'altra. / 1 b / (...) il significato del nome breve è quello del nome di sostanza (...) che sia scritto o parlato o ascoltato è dunque chiamato sostanza le altre cose separano il nome proprio dall'attributo, (...) fino a questo momento questo è stato applicato ai nomi propri se fosse così allora conoscere questo nome sapiente permetterebbe di conoscere quel nome proprio, così come è scritto anche il nome di quattro lettere è un nome proprio e nel libro segreto che il secondo è scritto con il nome haya il nome di due lettere e il nome di quattro lettere e il nome haya è un nome proprio un nome di essenza che questo non è verificato ed è necessario che da questi nomi si rinvii ai nomi ovvero iod he vav he che il nome dell'essenza reale / 2 a Questo significa che universale, universale vuol dire che la sostanza che

Abraham Ibn Ezra (ovvero il *Commento al Pentateuco* e il *Sefer ha-Shem, Il libro del Nome*). Al *Commento al Pentateuco* di ben Ezra viene affiancato anche il *Commento di Nachmanide* (rabbino esegeta spagnolo il cui *Commento alla Torah* nasconde riferimenti alla mistica e al pensiero cabalistico). La questione sui Nomi di Dio è una vera e propria introduzione alla tematica centrale della prima parte del *Magen David*: la natura delle sefirot. David Messer Leon considera le sefirot come l'essenza di Dio. Per validare la propria opinione utilizzerà un linguaggio non propriamente religioso ma applicherà, ad una tematica così strettamente legata alla sfera religiosa, un linguaggio filosofico infatti la questione centrale che l'autore affronterà è la differenza tra sostanza/essenza/ esistenza tra Dio e le sefirot (che in questo caso non possono essere lette come emanazione divina). In questo caso David utilizzerà come fonte principale il testo di Gikatilla, lo *Sha'are Orach*, e citerà molti passi dello *Zohar* il *Libro dello Splendore*.

Dunque da questa discussione sembra che Platone abbia vissuto allo stesso tempo del profeta Geremia perché si dice che Platone abbia iniziato a studiare da un uomo chiamato Geremia e possiamo dedurre che questo sia Geremia il Profeta come abbiamo detto. E ho trovato che Averroé, l'insigne filosofo, alla fine della sua opera *l'Incoerenza dell'Incoerenza* mentre

lodava i sette saggi di Israele riferendosi ai libri di Salomone nello stesso modo si riferiva a Platone. E disse [Averroé] che Platone raggiunse i saggi di Israele con i quali studiò teologia. Platone allora disse: « All'inizio non vedevo nulla di grande ma quando ho iniziato a studiare l'essenza di Dio ho assistito alla congiunzione degli Intelletti Separati ho visto qualcosa che mi ha terrorizzato e il mio ultimo scopo era quello di comprendere cosa questi saggi volessero dire. E io sapevo che egli aveva raggiunto una posizione più alta rispetto agli altri esseri umani perché era in mezzo ai profeti e le sue parole erano divine ». Sembra chiaro che Platone si riferisca ad un saggio tra gli Ebrei come un profeta e con cui aveva vissuto nello stesso tempo. Tu puoi comprendere la virtù di quest'uomo che era chiamato divino non in vano, perché chiunque studi i suoi libri troverà in questi i profondi e magnifici misteri divini e tutti i suoi insegnamenti sono gli stessi insegnamenti degli uomini della vera Qabbalah.

Riguardo all'Idea uno potrebbe comprendere quello che noi abbiamo detto che Egli, Benedetto Sia, supera tutto. E di conseguenza Egli dice di essere il Signore degli Eserciti, perché egli è il Signore degli eserciti sopra e sotto e il giudizio, la giustizia e la grazia sono in Dio perché è causa loro e loro procedono da lui. Egli è uno con loro, come abbiamo spiegato. Ora io proverò che le *Sefirot* sono le essenze di Dio dalle parole dei saggi e dalle parole dei grandi Cabbalisti nel meraviglioso *Sefer ha-Zohar*

L'ordine intelligibile, da Dio, Benedetto Sia, concettualizza la sua propria mente è causa efficiente della realtà

Bibliografia

Aa. Vv. *Women in European history*, Gisela Book, Oxford, 2002

Aa. Vv. *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone in Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1994

Aa. Vv. *Filosofia naturale e fatti di Dio*, a cura di I. Hijmans-Tromp, Brill, Leiden, 1989

Aa.Vv. *Guglielmo Raimondo Moncada, alias Flavio Mitridate: un ebreo converso siciliano : atti del Convegno internazionale, Caltabellotta (Agrigento), 23-24 ottobre 2004*, a cura di Mauro Perani, Officina di studi medievali, Palermo, 2008

Aa. Vv. *Torah e filosofia. Percorsi del pensiero ebraico*, a cura di Donatella di Cesare e Marco Morselli, Giuntina, Firenze 1993

A.a. V.v., *Studies in the Economic History of the Middle East from the rise of Islam at present day*, Oxford Univeristy Press, Oxford, 1978

Giornale storico degli archivi toscani, ,Vol. 5. Firenze, Italia: La Soprintendenza Generale agli archivi del Granducato, 1857-1863

Cambridge Companion to Arabic philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2005

Cambridge Companion to Aritotle, Cambridge University Press , Cambridge, 1995

Cambridge Companion to biblical studies : being a revised and re-written edition of the Cambridge companion to the bible , Cambridge University Press, Cambridge, 1916

Cambridge Companion to early Greek Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1999

Cambridge Companion to Maimonides, Cambridge University Press, Cambridge, 2005

Cambridge Companion to Medieval Jewish philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2003

Cambridge Companion to the medieval philosophy , Cambridge University Press, Cambridge, 2003

Abrahams, Israel, *Jewish Life in the Middle Age*, The Macmillan Company, London, 1919

Abravanel, Don Isaac, *Mif'alot Elohim*, in Opera Minora, Gregg International, 1972
- *Principles of Faith (Rosh Amanah)*, a cura di Menachem M. Kellner, Associated University Presser for the Littman Library of Jewish Civilization, East Brunswick, 1982
- *Yichzaq Abravanel: letters*, Edition, Translation and Introduction by Cedric Cohen Skalli, Walter der Gruyter GmBh & Co, Berlin, 2007

Abravanel, Yehudah (Leone Ebreo). *Dialoghi d'Amore*, Laterza, Bari-Roma, 2008

Abulafia, David. *The Aragonese Kings of Naples and the Jews*, in *The Jews of Italy. Memory and Identity*, a cura di B. D. Copeerman e B. Garvin, University Press of Maryland, 2000

- *The Role of the Jews in the Cultural Life of the Aragonese Kingdom of Naples*, in *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo. Studi in onore di Mons. B. Rocco*, a cura di N. Bucaria, Flaccovio, Palermo, 1998

Agostino, *Confessioni*

- *De civitate Dei (La città di Dio)*, Bompiani, Milano, 2010

- *De doctrina Cristiana*

- *De Ordine*

- *Retractationes*

- *Soliloquia*

Albalag, Isaac. Sefer Tiqqun ha.-De'ot, a cura di Vajda, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 1973

Albo, Yosef, *Sefer ha-Hikkarim (Il libro dei Principi)*, a cura di Isaac Husik, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1929-1930

Alemanno, Yohanan *Hay ha-'olamim = L'immortale. Pt. 1., La retorica*, Olshki, Firenze, 1995

Al-Gazali, *L'Incoerenza dei Filosofi [english version]* a cura di Sahib Ahmad Kamali, Lahore, 1958

Altmann Alexandre. *Ars Rethorica as Reflected in Some Jewish Figures of the Italian Renaissance*, in *Essays in Jewish Intellectual History*, University Press of New England, Hanover, 1981

- *Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy*, in *AJS Review*, 3, 1978

- *Essence and Existence in Mamonides*, in *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca, 1969

Ambrogio, *De Noe et Arca*
In Psalmum David CXVIII

Arendt, Hanna, *Vita Activa, La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1994

Aristotele, *Esortazione alla filosofia : protreptico*, RADAR, Padova, 1972

- *L'Anima*, Laterza, Bari, 1957

- *L'etica Nicomachea*, Laterza, Bari, 1927

- *Organon : Categorie ; Dell'espressione ; Primi analitici ; Secondi analitici*, Laterza, Bari, 1991

- *La politica*, Laterza, Bari, 1991

- *La Fisica*, Laterza, Bari, 1968

- *I piccoli trattati naturali*, Laterza, Bari, 1971

- *Principi di logica : con estratti dalla Metafisica e dall' Organon*, Laterza, Bari, 1955

- *Retorica, Poetica*, Laterza, Bari, 1991

- *Metafisica*, Laterza, Bari, 1988

Aouad, Maroun *Spuria. Le De Pomo in Dictionnaire des Philosophes Antiques* , Paris, 1989

Barzilay, Isaac *Between Reason and Faith* , The Hague, Paris, 1967

Bausi, Francesco. *Il Quattrocento a Napoli*, in *Storia generale della letteratura italiana*, Motta, Milano, 1999

Beattie Derek Robert George. *The Aramaic Bible. Targums in their historical context*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994

Ben-Naeh, Yaron. *Jews in the Realm of the Sultans*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008

Benayahu, Meir. “*The House of Abravanel in Saloniki*”, in *Sefunot. Annual for Research on the Jewish Communities in the East*. Volume 12, Ben-Zvi Institute for Research on the Jewish Communities in the East, Gerusalemme, 1971-8

Benedetti, Andrea . *Storia di Pordenone*, Edizione de il Noncello, Pordenone, 1964

Benor, Ehud *Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology*, in *The Harvard Theological Review*, Vol. 88 n.3 (Jul. 1995) pp. 339-360

Bently, Jerry. *Politica e cultura nella Napoli Rinascimentale*, Guida, Napoli, 1995

Bertolacci, Amos, *Different attitudes to Aristotle's Authority in the Arabic Medieval Commentaries on the Metaphysics*, in *Antiquorum Philosophia*, n. 3, 2009

Bialik, Chaim Nachman *Halachah e Aggadah*, a cura di Andrea Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2006

Bibago, Avraham, *Derek Emunah*, Meorot, Jerusalem, 1970

Bidez, Joseph / Cumont François *Les mages hellenisés. Zoroastre, Ostanès et Hystapse d'après la tradition grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1938

Binder Gerhard / Effe Bernd , *Tod und Jenseits in Altertum*, Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, Trier, 1991

Birnbaum, Eduard. *Juedische Musiker am Hofe zu Mantua von 1542-1628*, Kalendar für Israeliten für das Jahr 5654. Vienna, 1893 (tradotto e ristampato nel 1978 *Jewish Musicians at the Court of the Mantuan Dukes*, Tel Aviv University Press, Tel Aviv, 1978

Bland, Kalman *Elijah del Medigo's Averroistic response to the Kabbalah of the fifteenth century*, in *Jewish Thought and Philosophy*, vol. 1, 1991

Blumberg, Harry *The Separate Intelligences in Maimonides' Philosophy*, in *Tarbiz*, vol. 40 (1971)

Boezio, *In Categorias Aristotelis*,
In Topica Ciceronis,

Bonfil, Robert. *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford University Press, Oxford, 1990

- *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Liguori, Napoli, 1996

- *Gli Ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Sansoni, Firenze, 1991

Busi, Giulio *Mistica Ebraica Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino, 1995

Cacciari, Massimo *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1994

Camparini, Saverio *The book of Bahir : Flavius Mithridates' Latin translation, the Hebrew text, and an English version*, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento,

Firenze, 2005

- *The Gate of Heaven : Flavius Mithridates' Latin translation, the Hebrew text, and an English version*, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, 2012

Capsali, Elia. *Seder Eliyahu Zuta*, Publications Diaspora Research Institute, Università Tel Aviv, 1983

Caron, Richard *Esotérisme, gnoses & imaginaire symbolique : mélanges offerts à Antoine Faivre*, Peeters, Leuven, 2001

Carmoly, Eliakim. *Histoire des Médecins Juifs anciens et modernes*, Société Encycographique des Sciences Médicales, Bruxelles, 1844

Carpi, Daniel. *Between Renaissance and Ghetto*, Tel Aviv, 1989

ר' יהודה מיסיר ליון ופעולתו כרופא, *Rabbi Yehudah Messer Leon and his Activity as Physician*, in Micheal I, (Publications of Diaspora Research Institute, Tel Aviv University), vol. I, 1972

- *Notes on the Life of Judah Messer Leon* in *Studi sull'ebraismo italiano: in memoria di Cecil Roth*, Barrulli, Roma, 1974, pp. 39-62

Cassiodoro, *Istitutiones Divinarum et saecularium litterarum
Variae*

Cassirer, Ernst. *Storia della filosofia moderna*, Club del Libro, La Spezia, 1983

Cassuto, Umberto. *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Leo S.Olschki, Firenze, 1965

La famiglia di David da Tivoli, in "Il Corriere Israelitico" rivista mensile per la Storia, lo Spirito e il Progresso del Giudaismo, Anno XLV, n. 8, Trieste 31 Dicembre 1906 e Anno XLV, n. 9, Trieste 31 Gennaio 1907

Castaldini, Alberto. *Reti creditizie, reti culturali. Sabato da Lodi a Villafranca Veronese nella seconda metà del Quattrocento* in *Ebrei della Terraferma veneta del Quattrocento*, a cura di G.M. Veranini e R. C. Mueller, Quaderni di RM (Reti Medievali), rivista 2, Firenze University Press 2005.

Cicerone, Marco Tullio, *Hortensius*

De finibus bonorum et malorum, Loescher, Torino, 1962

Della Repubblica libri sei, Sansoni, Firenze 1922

Tuscolanae Disputationes,

Clemente Alessandrino. *Protrettico*

Colorni, Vittore, *Note per la biografia di alcuni dotti ebrei vissuti a Mantova nel secolo XV* in *Annali di studi ebraici*, Roma, 1935

Corbin, Henry *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1991

Cordovero, Moses, *Pardes Rimonim*, Lemberg, 1862

Crescas, Hasdai, *Or Adonai*, Offset Esther, 1962

- *The Refutation of the Christian Principles*, Albany : State University Press New York, New York, 1992

Dan Jaffé / Herrmann Kurt *Studies in Jewish Manuscripts* , Mohor Siebeck, Tubingen, 1999

D'Ancona Costa, Cristina. *La casa della Sapienza*, Guerini e Associati, Napoli, 1996

David, Abraham. *Jewish Intellectual Life at the Turn-of-the-Sixteenth-Century Kingdom of Naples according to Hebrew Sources*, «Materia Giudaica » 11 (2006).

- *New Information about Caleb Apandopolo*, in *Kiryat Sepher*, n. 48, 1973

Del Medigo, Elijah, *Sefer Behinat ha-Dat, Examen de la Religion*, Les éditions du Cerf, Paris 1992

Diogene Laerzio, *Le Vite dei Filosofi*,

Eckart, Meister, *Opere tedesche*, La Nuova Italia, Firenze, 1992

Einstein, Alfred. *Salamone Rossi As Madrigal Composer.*, Hebrew Union College Annual 23, 1950-51

Eliyyan Hayyim ben Benjamin da Genazzano, *La lettera preziosa*, a cura di Fabrizio Lelli, Giuntina, Firenze, 2002

Emmanuel, Isaac Samuel. *Histoire des Israelites de Salonique*, in *Histoire de l'industrie des tissus des israelites de Salonique* (dissertation presentee a l'Ecole des sciences sociales et pedagogiques de l'Universite de Lausanne pour l'obtention du grade de docteur es-sciences sociales et pedagogiques), Universite de Lausanne, Ecole de sciences sociales politiques et pedagogiques, Losanna, 1935

Eusebio di Cesarea. *Praeparationis Evangelica*, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsia, 1867

Ficino, Marsilio

Flavio, Giuseppe *Contra Apionem*

Frank, Daniel *History of jewish philosophy*, Routledge, London 1997

– *The Jews of medieval Islam: community, society and identity: proceedings of an international conference held by the institute of Jewish study*, University college, London 1992

von Freiherr, Ludwig Pastor. *The History of the Popes from the Close of the Middle Age*, vol. II, Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1969

Freimann, Aaron. *Jewish Scribes in Mediavel Italy*, in Alexander Marx, *Jubilee volume on the occasion of his seventieth birthday*, Saul Lieberman, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1950

Garin, Eugenio *Educazione umanistica in Italia*, Laterza, Bari 1975

- *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Bari, 1967

- *L' uomo del Rinascimento*, Laterza, Bari, 1998
- *Medioevo e Rinascimento : studi e ricerche* , Laterza, Bari, 1976
- *Note sull'ermetismo del Rinascimento*, Statimari , Roma, 1955
- *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1975
- *Umanesimo e Rinascimento* ,Carlo Marzorati , Milano 1949

Gikatilla, Yoseph, *Sha'arey Orah*,

-*Gates of Lights*, Altamira Press, Oxford, 1994

Giustino *Apologia*

Golinkin, David, *Insight Israel : the view from Schechter : reflections on Israel, Jewish law, and the Jewish calendar*, Institute of Applied Halakhah at the Schechter Institute of Jewish Studies, Jerusalem 2003

Goodblatt, Morris. *Jewish Life in Turkey in the XVIth century as Reflected in the Legal Writings of Samuel De Medina*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1952

Goodman, Lenn. *Avicenna* Routledge, London 1995

– *Neoplatonism and Jewish Thought*, (a cura di) Albany, New York, 1993

Gottlieb, Efraim *Studies in Kabbalah Litterature* (in Ebraico), Tel Aviv, 1976

Guetta, Alessandro. *Moses ben Yitzhaq da Rieti and his Miqdash me'at*, in *Prooftext*, vol. 23, n. 1, inverno 2003

- *Religious Life and Jewish Erudition in Pisa: Yechiel Nissim da Pisa and the Crisis of Aristotelism in Cultural Intermediaries. Jewish Intellectual in Early Modern Italy*, a cura di D. Rudermann e G. Veltri, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004

- *Ya'Ar Ha-Levanon, ou la quête de la connaissance perdue* in *Revue des Etudes Juives* vol. 164, n. 1-2, 2005

Guidi, Angela *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, Brill, Leiden, 2011

Gurfinkel, Eli *'Ein Hakore Rabbi David ben Yehuda Messer Leon Commentaries to Maimonides' The Guide for the Perplexed*, PhD diss. Bar Ilan University, 2011

Guttman, Julius, *Histoire de la Philosophie Juive*, Gallimard, Paris, 1994

Hacker, Joseph. *The Institution of the Chief Rabbinate in Constantinople in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* in *Zion*, 49, 1984

Harran, Don. *Tradition and Innovation in Jewish Music of the Later Renaissance*, in *The Journal of Musicology*, VII, 1989

- *Salamone Rossi, Jewish Musician in Renaissance Italy*, in *Acta Musicologica* 59, January, 1987

- *Salamone Rossi as a Composer of Theatre Music*, in *Studi Musicali*, 16, 1987

Hayoun, Maurice Ruben *Maimonide l'altro Mose (1138-1204)*, Jaca Book, Milano 2003

- *Moïse de Narbonne: sur les sefirot, les spheres, et les Intellects Separes. Edition Critique d'un passage de son commentaire sur le Hayy ibn Yaqzan d'Ibn Tufayl, avec introduction, Traduction et notes*. in *The Jewish Quarterly Review*, New Ser, Vol. 76 n.2 (Oct. 1985) pp. 97-147

Husik, Isaac *An Anonymous Mediaeval Christian Critic of Maimonides*, in *The Jewish Quarterly Review*, Vol 2, n. 2 (Oct. 1911) pp. 159-190

Ibn Ezra, Avraham, *Perush al ha Torah in Miqraot Gedolot Sefer ha-Shem*,

Ibn Gabirol, *Fons Vitae, Livre de la source de vie*, Aubier Montaigne, Paris, 1970

Ibn Paquda, Bahya ben Joseph *I doveri dei cuori*, Carucci, Roma 1983

Ibn Tibbon, Samuel *Ma'amor Yikkawu ha-Mayim*, Pressburg, 1837

Ibn Rushd (Averroé) *L'Incoerenza dell'Incoerenza*, UTET , Torino

- *Kitab fasl al-maqal (Trattato Decisivo)* with its appendix (Damima) and an extract from *Kitab al-kashf 'an manahij al-adilla*, a cura di George Houran
- *Parafrasi della Repubblica nella traduzione latina di Elia del Medigo* , Olshicki, Firenze, 1992

Ibn Sina (Avicenna) *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2006

Avicenna's commentary on the Poetics of Aristotle, a critical study with annotated translation of the text, Brill, Leiden, 1974

Idel, Moshe *Between the View of Sefirot as Essence and Instruments in Renaissance Period* in "Italia", 3 (1982), pp. 89-111

- *Defining Kabbalah. The Kabbalah of the Divine Names in Mystics of the book : Themes, Topics, and Typology*, a cura di Herrera Robert, P. Lang, New York, 1993
- *Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century* in *Jewish Thought in Seventeenth Century*, a cura di Twersky Isidor, Harvard University Press, Cambridge, 1987
- *Hermeticism and Kabbalah in Hermeticism from Late Antiquity to Humanism*, a cura di Paolo Lucentini, Ilaria Parri e Vittoria Perrone Compagni, Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli 20-24 novembre 2001
- *L' experience mystique d'Abraham Aboulafia*, Les éditions du Cerf, Paris, 1989
- *Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance* in *Neoplatonism and Jewish Thought*, a cura di Goodman Lenn, Albany: State University of New York Press, New York, 1993, pp. 319-351
- *Jewish Kabbalah and italian Renaissance*, Lezioni di Moshe Idel , Corso residenziale della Scuola internazionale di alti studi Scienze della cultura, anno accademico 2003-2004, Modena, 17-24 febbraio 2004
- *Cabbalà : Nuove prospettive*, Giuntina, Firenze, 1996
- *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, Giuntina, Firenze, 2007
- *Les chemins de la kabbale* , Albin Michel, Paris, 2000
- *Maïmonide et la mystique juive* , Les éditions du Cerf, Paris, 1991
- *Studies in ecstatic kabbalah* , Albany: State University of New York Press, New

York, 1988

Istituto Agostiniano. *Egidio da Viterbo o.s.a. e il suo tempo : atti del 5. Convegno dell'Istituto storico agostiniano : Roma, Viterbo, 20-23 ottobre 1982*, Analecta Augustiniana, Roma, 1983

Kant, Immanuel *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 2004
– *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, Utet, Torino 2006

Kasher, Hannah *Self-Cognizing Intellect and Negative Attributes in Maimonides' Theology*, in *The Harvard Theological Review* Vol. 87 n.4 (Oct. 1994) pp. 461-472

Kaufmann, David. *Notes sur l'histoire de la famille da Pisa*, in *Revue des Etudes Juives*, n. 26, 1893

Isaac Mar Hayyim, *Epistels*, Arthur Greenup A Qabbalistic Epistle in *JQR* 21 (1931)

Josippon, a cura di David Flusser, Magnes Press, Jerusalem 1978-1981

Lacerenza, Giancarlo. *Lo spazio dell'ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)*, in *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, a cura di L. Barletta, Ist. Suor Orsola Benincasa, Napoli, 2002
– *La topografia storica delle giudecche di Napoli nei secoli X-XVI*. in « *Materia Giudaica* » 11 (2006).

Landau, Yacov, *Sefer ha-Aggur ha-Shalem*, Moshe Hersler, Jerusalem, 1970

Laras, Giuseppe *Maimonide: il pensiero filosofico* Morcellania, Brescia 1998
– *Storia del pensiero ebraico in età antica*, Giuntina, Firenze 2006

Lattanzio, Lucio Cecilio Firmiano, *Divinae Institutiones*

Lawee, Eric. *Yichzaq Abarbanel's stance toward tradition: defense, dissent, and dialogue*, State University of New York Press, Albany, New York, 2001

Leibowitz, Yeshayahu *Lezioni sulle « Massime dei Padri» e su Maimonide*, Giuntina, Firenze 1999

Lelli, Fabrizio. *L'influenza dell'ebraismo italiano meridionale sul culto e sulle tradizioni linguistico-letterario delle comunità greche*, in «Materia Giudaica», Giuntina, Firenze, 2006

- *Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yoḥanan Alemanno*, EDB, Bologna, 1994
- *L' albero sefirotico di Eliyyà Menaḥem ben Abba Mari Ḥalfan : ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 44, 18*, Olshki, Firenze

Lesley, Arthur *Proverbs, Figures and Riddles in The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*. Albany : State University Press of New York, New York, 1993

- *The Song of Solomon's Ascents' by Yohanan Alemanno: Love and Human Perfection According to a Jewish Colleague of Giovanni Pico della Mirandola*, PhD. Diss. University of California, Berkley, 1976

Levi ben Gershon (Gersonide), *Milchamot Adonai*, Leipzig 1866

The wars of the Lord,. Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1987

Lonardo, Pietro M. . *Gli ebrei a Pisa alla fine del secolo XV*, A. Forni, Sala Bolognese, 1982

Mahler, Eduard. *Handbuch der judischen Chronologie*, Gustav Fock, Leipzig, 1916

Maimonide Mosé. *Mishneh Torah ... rabbenu Moshè ben Maimon ,... im Migdal 'Oz shechibar ha-rav Shem Tov ben Avraham ibn Gaon Sefardi... we-im ha- Maggid Mishneh... we-im Haggohot Maimoniot. Decretis Maimonides*, edizione curata da Dawid Pizzighetone e Ya'aqov ben Hayyim, Stampato a Venezia presso Daniel Bomberg 5284 (1524) Ubicato presso la Biblioteca Angelica Roma

- *Hahibbur ha-gadol haniqra Mishneh Torah le-rav rabbenu Moshè ben Maimon* Stampato a Costantinopoli da Dawid e Shemuel ibn Nahmias nel mese di Adar,

- dell'anno 5269 (1509) Ubicato presso la Biblioteca Angelica Roma
- *Mishneh Torah Hilchot yesodei ha-Torah, Le Leggi che sono a fondamento della Torah*, a cura di Rav. Eliyahu Touger, Moznaim, New York/Jerusalem 1989
 - *Le Livre de la connaissance* a cura di Valentin Nikiprowetzky e Andre Zaoui, Press universitaires de France, Paris 2004
 - *Mishneh Torah, Sefer Ahavah Hilchot Kri'at Shema'* in *Ascolta Israele una spiegazione dello Shema' e le norme della sua recitazione*, a cura di Rav. Umberto Piperno in occasione dell'apertura dell'Anno Accademico 5750 (1989/1990) Collegio Rabbinico Italiano Roma
 - *Guida dei Perplessi*, a cura di Mauro Zonta, Utet, Torino 2005
 - *Gli Otto Capitoli la dottrina etica*, a cura di Giuseppe Laras, Giuntina, Firenze 2001
 - *Immortalità e Resurrezione*, a cura di Giuseppe Laras, Morcelliana, Brescia 2006
 - *Le 613 Mitzvòt estratto dal Sèfer ha-Mitzvòt*, a cura di Moise Levy, Lamed, Roma 2007
 - *Selected Letters of Maimonides, Letter to Yemen Discourse on Martyrdom*, a cura di Avraham Yaakov Finkel Yeshiva Beth Moshe, Scranton PA 5754 1994
 - *Ritorno a Dio Norme sulla Teshuvà*, Giuntina, Firenze 2004
 - *Terminologie Logique: Makala fi sana'at al-mantik*, a cura di Ventura, Vrin, Paris 1982
 - *Le Guide des Égares*, a cura di Solomon Munk, Maisonneuve, Paris

Margulies, Samuel Hirsch. *La famiglia Abravanel*, in Rivista Israelitica, 3, 1906

Marmura, Michael *Avicenna's Psychological Proof of Prophecy*, in Journal of Near Eastern Studies, Vol. 22 n.1 (Jan. 1963) pp. 49-56

Masekhet Berachot, Trattato delle Benedizioni del Talmud Babilonese, a cura di Sofia Cavalletti, Utet, Torino 1968

Merlan Philip, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1994

Momigliano, Arnaldo *Pagine Ebraiche*, Einaudi, Torino 1987

Mordell, Phineas *The Origin of Letters and Numerals according to Sefer Yesirah*, in *The Jewish Quarterly Review*, New Ser., Vol. 2 n.4 (April 1912) pp. 557-583

Mottolese, Maurizio *La via della qabbalah : esegesi e mistica nel Commento alla Torah di rabbi Bahya ben Ašer* , Il Mulino, Bologna, 2004

Netanyahu, Ben Zion. *Don Yichzaq Abravanel. Statesman & Philosopher*, The Jewish Publication Society of America, New York, 1953, ristampa Ithaca, Cornell University Press, 1998

Nahmanide *La legge del Signore è perfetta : omelia rabbinica sulla perfezione della Torah*, Carucci, Roma, 1989
Commento alla Torah

Neubauer, Adolf. *Petrarque à Avignon*, in REJ, n. 10, 1885

Novak, Daniel *Jewish Christian Dialogue A Jewish Justification*, Oxford University Press, Oxford, 1989

Pasternak, Velvel. *The Jewish Music Companion*, Tara Publications, Cedarhurst, New York, 2002

Perani, Mauro *Nahmanide esegeta e cabbalista : studi e testi* , Giuntina, Firenze, 1997

- *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2008

Petagine, Antonio *Aristotelismo difficile: l'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano, 2004

Peters, Frank *Aristoteles Arabus. The Oriental Translation and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden, 1968

Pines, Salomon *Studies in the history of Jewish thought* , Magnes press, the Hebrew University, Jerusalem, 1997

Pico della Mirandola, Giovanni *Conclusioni cabalistiche*, a cura di Paolo Edoardo Fornaciari, Mimesis, Milano 2003

- *Conclusiones nongentae: le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Olschki Firenze 1995

Pirké Avòt con il commento “*Maghen Avòt*” introduzione di Rav Alberto M. Someck, Morashà, Milano 1996

Pizzani, Ubaldo *Quadrivio in Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, Carocci, Roma, 2002

Platone, Tutti gli Scritti, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2000

Plotino *Enneadi*, a cura di Giuseppe Faggin, Bompiani, Milano 2002

Popkin, Richard / Gordon, Weiner *Jewish Christinans and Christian Jews. From Renaissance to Enlightenment*, Kluver Academic Publisher, Dordrecht, 1994

Proclo *Elementi di Teologia*, Barabba, Lanciano 1917

Puech, Henry Charles *Storia dell'ebraismo*, Laterza, Bari 1985

Rabil, Albert *Renaissance Humanism Foundations, Forms and Legacy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1988

Rabinowitz, Isaac. *A rectification of the date of Judah Messer Leon' s Death* apparso in C. Berlin, *Studies in Jewish Bibliography History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, KTAV Publ. House, New York, 1971

Raffel, Charles *Providance as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of*

Providence, in AJS Review Vol. 12 n. 1 (Spring 1987) pp. 25-71

Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam : Philosophy and Orthodoxy*, George Allen and Unwin, London, 1958

Ravitzky, Aviezer *Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the "Guide of the Perplexed"*, in AJS Review, Vol. 6 (1981) pp. 87-123

- *The God of Philophers versus the God of the Kabbalist : a controversy in 15th in Crete* in *Studies in Jewish Manuscripts* , Mohor Siebeck, Tubingen, 1999

Recanati, Menahem

Riginos Swift, Alice *Platonica : the anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Brill, Leiden, 1976

Rosanes, Solomon. *History of the Jews in Turkey*, vol. I, Devir, Tel Aviv, [1930-1938].

Roth, Cecil, *A history of the jews*, Schocken Books New York, 1961

- *The history of the Jews of Italy*, Jewish publication Society of America, Philadelphia, 1969

- *The Jews in the Renaissance*, Jewish publication Society of America, Philadelphia 5725-1964

- *The Jewish contribution to civilization* , The east and west library, Oxford, 1943

- *The spanish exiles of 1492 in Italy*, Consejo superior de investigaciones cientificas, Barcellona, 1956

Rozen, Minna. *A History of the Jewish Community in Istanbul the Formative Years, 1453-1566*, Brill, Leiden, 2002

Ruderman, David *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York University Press, New York,1992

- *Giudaismo tra scienza e fede : la crisi della prima età moderna*, ECIG, Genova, 1999

– *Jewish thought and scientific discovery in early modern Europe*, Yale

University Press, New Heaven, 1995

- *Kabbalah, magic, and science : the cultural universe of a sixteenth-century Jewish physician*, Harvard University Press, Cambridge, 1988
- *The world of a Renaissance Jew : the life and thought of Abraham ben Mordecai Farissol* , Hebrew Union College press, Cincinnati, 1981
- *Cultural intermediaries : Jewish intellectuals in early modern Italy*, University of Pennsylvania press, Philadelphia, 2004

Rutkin, Darrel. *Christian Kabbalah and Anti-Jewish Polemics: Pico in Context in Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others*, Brill, Leiden, 2007

Saadia Gaon, *Sefer ha-Emunot ve-ha-Deot*, Yosefow, 1885

- *The book of Beliefs and Opinions*, a cura di Samuel Rosenblatt, Yale Universit Press, New Haven 1988

Solomon, Norman *Ebraismo*, Einaudi, Torino 1996

Sanuto, Marino. *La spedizione di Carlo VIII in Italia* , a cura di Rinaldo Fulin, Tipografia del Commercio di M. Visentini, Venezia, 1873

Schecther, Solomon. *Notes sur David Messer Leon*, in *Revue des Etudes Juives*, n. 23, 1892

Scholem, Gershom. *Alchimia e Kabbalah*, Einaudi, Torino, 1995

- *Cabale et philosophie : correspondance 1933-1973* , Editions de l'éclat, Paris, 2006

– *Concetti fondamentali dell'Ebraismo*, Marietti, Genova, 1986

– *La figura mistica della divinità : studi sui concetti fondamentali della Qabbalah*, Adelphi, Milano, 2010

- *I segreti della creazione : un capitolo del libro cabbalistico Zohar*, Adelphi, Milano, 2008

- *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio* Adelphi, Milano, 1998

- *La Cabala, Edizioni Mediterranee*, Roma, 1992

- *La Kabbalah e il suo simbolismo*, CDE, Milano, 1989

- *La mystique juive : les themes fondamentaux* , Les editions du cerf, Paris, 1985
- *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova, 1982
- *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* , Les editions du cerf, Paris, 1983
- *Le origini della Kabbalah*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1990
- *Lo splendore della Qabbalà*, Red, Como, 1995
- *Major trends in Jewish mysticism : based on the Hilda Strook lectures delivered at the Jewish Institute of Religion, New York* , Schocken books , New York, 1946
- *On the kabbalah and its symbolism*, Schocken books , New York, 1969
- *Sefer Magen David ha-nizkar be-Sefer Pardes Rimonim Mahu?* In *Kyryat Sepher*, n. 9, 1932.
- *The messianic idea in Judaism : and other essays on Jewish spirituality*, Schocken books , New York, 1971
- *Zohar : the book of splendor* (passi scelti a cura di G. Scholem), Rider and Co., London 1977

Secret, François. *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris, 1964
(Arché, Milano, 2005)

- *Le Zohar chez le kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Le Haye, Paris, 1964
- *Notes sur Egidio da Viterbo*, Institut historique Augustinien, Heverlée, 1965

Seneca, *Epistolae morales ad Lucilium*

Sermoneta, Giuseppe, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo* , Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1969

- *Prophecy in the Writings of. Y. Yehudah Romano*, in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Vol. 2

Schwarzfuchs, Simon. *Le statut des Juifs en terre d'Islam*, in *Le Monde Sepharade, II Civilisation*, Edition du Seuil, Paris, 2006, pp. 38

Shumelevitz, Aryeh, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and Sixteenth Century : Administarive, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa*, Brill, Leiden, 1984

Sirat, Colette , *La filosofia ebraica medioevale : secondo i testi editi e inediti* , Paideia, Brescia, 1990

- *La philosophie juive medievale en pays de chretiente* , CNRS, Paris, 1988

- *La philosophie juive medievale en terre d'Islam* , CNRS, Paris, 1988

- *La philosophie juive au Moyen Age : selon les textes manuscrits et imprimes* , Editions du CNRS, Paris, 1983

Sheynin, Hayim *Manuscripts Medievales en Caracteres Hebraiques Portant des indications de Date jusq'à 1540*, in *Jewish Quarterly Review*, New Ser, Vol. 72, n 3 (Jan. 1982) pp. 213-218

Shulvass, Moses A, *The Jews in the world of Renaissance*, Library of Congress, Chicago, 1973

Skalli, Cedric Cohen , *Yichtzaq Abravanel letters* , Gryter, Berlin, 2007

Soheil, Afnan *Avicenna vita e opere*, Patron, Bologna 1969

Steuco, Agostino *De Perenni Philosophia*, a cura di Charles Schmitt, Johnson Reprint Corporation, New York, 1972

Steiner, George *After Babel*, Oxford University Press, London, 1975

Strauss, Leo *Filosofia e legge : contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, Giuntina, Firenze 2003

- *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998

- *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973

- *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, in *Modern Judaism*, Vol 1 n.1 (May 1981) pp.17-45

- *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990

- *The place of the doctrine of providence according to Maimonides*, in *The Review of Metaphysics*, Vol 57 n.3 (Marzo 2004)

von Stuckard, Kocku *Locations of knowledge in Medieval and Early Modern Europe- Esoteric Discourse and Western Identitie*, Brill, Leiden, 2010

Swarz, Arturo *Cabbalà e alchimia : saggio sugli archetipi comuni*, Giuntina, Firenze, 1999

Tallarico, Luigi. *Giovanni Pontano e i suoi tempi*, Corradetti, San Severino Marche, 1859

Talmud (II) : scelta di massime, parabole e leggende, a cura di Mosè Beilinson e Dante Lattes, Paravia, Torino 1924

Talmud(II) , a cura di Abraham Cohen, traduzione di Alfredo Toaff, Laterza, Bari 1935

Tertulliano, *De praescriptionem haereticorum*

Tirosh-Rothschild, Hava. *Between Worlds: the Life and Thoughts of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, State University of New York Press, New York, 1991.

Sefirot as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon, in *AJS Review*, vol. 7, 1982.

Tommaso D'Aquino, *Librum Botii de Trinitate Expositio*

- *Summa Theologiae, Sancti Thomae de Aquino*, Edizioni Paoline, Milano 1988
- *Summa contra Gentiles, Summa contro i gentili*, a cura di Tito Centi, Utet, Torino 1992

Twersky, Isidore *Introduction to the code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale University Press New York, New York 1980

Tzvi Langermann, Yitzhaq, *The Jews and the sciences in the Middle Ages*, Brookfield : Ashgate, Aldershot , 1999

- *Science in the Jewish Communities of Bizantine Cultural Orbit: New Prospectives*, in *Science and Medieval Jewish Culture*, Cambridge University Press, London, 2011

- *The Mathematical Writings of Maimonides*, in *The Jewish Quarterly Review*,

Vajda, Georges *L' amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge* Vrin, Paris, 1957

- *Le Commentaire d'Ezra de Gerone sur le Cantique des Cantiques*, Aubier Montaigne, Paris, 1946

- *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*, Varorium Reprints, London, 1986
- *Isaac Albalag : averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazâl*, Vrin, Paris, 1960
- *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge* , Vrin, Paris, 1960
- *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge* , La Haye, Mouton, Paris, 1962
- *Sages et penseurs sepharades de Bagdad à Cordoue*, Les édition du Cerf, Paris, 1989
- *La théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda* , Imprimerie Nationale, Paris, 1947

Veltri, Giuseppe. *Philo and Sophia: Leone Ebreo Concept of Jewish Philosophy*, in D.B. Ruderman e G. Veltri, *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectual in Early Modern Italy* , University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004

Walker, Daniel *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, The Warburg Institute, 1958

- *Magia Spirituale e Magia Demonica da Ficino a Campanella*, Aragno, Torino 2002
- *The ancient theology : Studies in Christian Platonism from the fifteenth to the eighteenth century*, Cornell university press, Ithaca, New York, 1972

Wirszubski, Chaim *Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism in Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem on his Seventieth Birthday to Pupils, Colleagues and Friends*, Magnes Press, Jerusalem 1967

- *Pic de la Mirandol et la Cabale*, Editions de l'éclat, Paris, 2007

Wolfson, Elliot *Abraham Abulafia : Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*, Cherub Press, Los Angeles, 2000

Wolfson, Harry *Crescas on the Problem of Divine Attributes*, in *The Jewish Quarterly Review*, New Ser., Vol. 7 n.1 (Jun 1916) pp. 1-44

- *Studies in the History and Religion*, Harvard University Press Cambridge, 1977

– *The History of Platonic Idea*, in *JHI* 22 (1961)

Yates, Frances, *Cabbala e occultismo nell'eta elisabettiana* , Einaudi, Torino, 1982

- *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1981

- *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Bari, 1988

- *L' arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1984

- *Raimondo Lullo e la sua arte : saggi di lettura*, Antonianum, Roma 2009

Yehudah Yechiel ha-Rofe (Yehudah Messer Leon), *The Book of the Honeycomb's Flow, Sefer Nofet Zufim*, a critical edition and translation by I. Rabinowitz, Cornell University Press, Ithaca and London, 1983

- *Commentary on the Vetus Logica* , a cura di Isaac Husik, Brill, Leiden, 1906

Zonta, Mauro *Aristoteles Hebraicus : versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane* , Supernova, Venezia, 1997

- *La Classificazione delle scienze di Al-Fārābī nella tradizione ebraica : edizione critica e traduzione annotata della versione ebraica di Qalonymos ben Qalonymos ben Me'ir* , Zamorani, Torino, 1992

- *La filosofia ebraica medievale : storia e testi* , Laterza, Roma, 2002

- *La filosofia antica nel Medioevo ebraico : le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi* , Paideia, Brescia, 1996

- *Un dizionario filosofico ebraico del 13. secolo : l'introduzione al Sefer De'ot ha-Filosofim di Shem Tob ibn Falaquera* , Zamorani, Torino, 1992

- *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno : gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob ibn Falaquera* ,Zamorani, Torino, 1995

Zorattini, Pier Cesare *Percorsi di storia ebraica : fonti per la storia degli ebrei in Italia nell'età moderna e contemporanea, 8. centenario della morte di Maimonide : atti del 18. Convegno internazionale, Cividale del Friuli - Gorizia, 7/9 settembre 2004*, Forum, Udine, 2005

El valle el Llanto: crònica hebrea del siglo XVI, Riopiedras Editiones, Barcellona, 1989.

Indice

Parte Prima

Introduction

Pag. 4

Capitolo Primo

Vita di David ben Yehudah Messer Leon

Cenni biografici

Pag. 16

Le opere di David Messer Leon

Pag. 26

Le opere manoscritte e pubblicate

Pag. 27

Le opere di David ben Yehuda Messer Leon citate dallo stesso autore nei suoi scritti

Pag. 32

David Messer Leon e la famiglia da Pisa

Pag. 39

Ritorno a Napoli 1492-1495

Pag. 58

David Messer Leon e il suo ultimo viaggio

Pag. 69

- *Gli ebrei nell'Impero Ottomano*

Pag. 69

Capitolo Secondo

L'educazione di David ben Yehudah Messer Leon

Pag. 89

Yehudah Messer Leon alcuni accenni biografici

Pag. 91

L'educazione nel medioevo e rinascimento. Mondo ebraico e mondo cristiano

Pag. 94

- *Le yeshivot nell'Italia del Rinascimento*

Pag. 94

L'educazione nel mondo cristiano

Pag. 100

Il fenomeno della Translatio studiorum

Pag. 115

L'incontro con il mondo arabo

Pag. 121

Filosofi medievali conosciuti e commentati da David Messer Leon

Pag. 124

La ricezione delle arti liberali e il concetto di hacham collel

Pag. 129

Capitolo Terzo

La ricezione di Platone nell'opera di David ben Yehudah Messer Leon

Pag. 137

- *La ricezione dei dialoghi di Platone nel pensiero medievale*

Pag. 137

- *La ricezione di Platone nel tardo Medioevo e Rinascimento latino*

Pag. 141

La tradizione platonica nel pensiero medievale arabo ed ebraico

Pag. 144

- *Il Plato Arabus*

Pag. 144

<i>Platone nel pensiero ebraico medievale</i>	Pag. 146
<i>Platone e Yehudah Messer Leon</i>	Pag. 147
<i>La tradizione di Platone e Geremia</i>	Pag. 150

Capitolo Quarto

<i>La Cabbala</i>	Pag. 209
- <i>L'opposizione alle dottrine cabbalistiche: Yehudah Messer Leon</i>	Pag. 218
<i>Il Nome Divino</i>	Pag. 242
- <i>La posizione di Maimonide</i>	Pag. 242
- <i>David Messer Leon e l'essenza divina: le Sefirot come essenze e come strumenti</i>	Pag. 254
<i>David Messer Leon: è possibile parlare di plagio?</i>	Pag. 271

Conclusion	Pag. 275
-------------------	----------

<u>Parte Seconda Magen David</u>	Pag. 291
---	----------

Bibliografia	Pag. 337
---------------------	----------