

FILOSOFIA — — ITALIANA

Filosofia Ebraica in Italia (XV-XIX secolo)



Yehudah Abravanel e l'eredità di Marsilio Ficino

La «teologale sapienza» e il divino Platone

di Maria Vittoria Comacchi*

ABSTRACT

The purpose of this paper is to investigate the influence of Marsilio Ficino's *renovatio antiquorum* on Yehudah Abravanel's *Dialoghi d'amore* (1535), in order to understand Yehudah's re-elaboration of the notion of the *prisca theologia* in the light of a renovated union between reason and faith or philosophy and religion. This approach aims to shed new light on Yehudah's relation with Judaism and with his Jewishness and to demonstrate how Yehudah was fully immersed in the Italian philosophical debate of his own time.

— Contributo ricevuto su invito il 15/01/2020. Sottoposto a peer review, accettato il 22/01/2020.

I _ Una filosofia ebraica per Yehudah Abravanel?

Collette Sirat, a proposito dei *Dialoghi d'amore* (1535) di Yehudah Abravanel (1465/1470-prima del 1535), meglio noto come Leone Ebreo, esprime un giudizio piuttosto chiaro sulla natura dell'opera che, scritta dal suo autore in volgare¹, la studiosa definisce un libro di filosofia profana: «C'est ne déjà plus de la philosophie juive: c'est un livre de philosophie écrit par un juif»². Diverso il giudizio di Julius Guttman che indica l'autore dei *Dialoghi* come il «solo vero filosofo ebreo del Rinascimento [...]»³. L'assenza, in particolare, di un manoscritto autografo, così come di una prefa-

zione dell'autore o di riferimenti evidenti all'interno dell'opera all'opera stessa o in altri testi di Yehudah, rendono ancora più complesso il compito degli interpreti. Su questo punto è interessante notare quanto osservato da Giuseppe Veltri, ossia come l'idea di una filosofia ebraica emerga in realtà tardi tra gli intellettuali ebrei⁴ e soltanto come un «by-product of the *history* of Jewish philosophy»⁵, tanto che nessun pensatore ebreo «from Isaac Israeli to Maimonides, from Leone Ebreo to Spinoza and Mendelssohn, [...] had ever referred to himself as a Jewish philosopher or even considered himself as such»⁶. Tuttavia, nella maggior parte degli studi sui *Dialoghi d'amore* si è posto l'accento sulla ricezione del testo per dirimere la questione della

* Maimonides Centre for Advanced Studies, Universität Hamburg.

suddetta ebraicità dell'opera piuttosto che sulla percezione che Yehudah aveva di sé come pensatore e del milieu filosofico in cui si muoveva. In questo contesto ci vengono in aiuto, oltre ad alcuni passi dei *Dialoghi*, la sua elegia autobiografica, ovvero la *Telunah 'al-ha-zeman*, e lo scambio epistolare tra il padre Yitzchaq e il filosofo averroista di Candia Shaul Cohen Ashkenazi⁷. Le parole del padre acquisiscono un particolare significato in questo contesto perché riflettono un giudizio sul valore di Yehudah nel contesto culturale in cui operava invece che sui *Dialoghi d'amore*⁸. Il padre rispondendo all'averroista di Candia afferma infatti a proposito del figlio che «egli è senza dubbio il migliore tra i filosofi in Italia di questa generazione»⁹. Oltre al fatto che Yehudah è presentato qui come un filosofo¹⁰, è interessante notare la connotazione 'geografica' con cui Yitzchaq esalta la figura del figlio: egli è il migliore dei filosofi in Italia, che essi siano ebrei o cristiani.

Una considerazione simile torna nella *Telunah 'al-ha-zeman*, dove Yehudah afferma, in un verso ormai noto, che parte delle sue conoscenze gli vengono dal padre e parte, invece, sono il frutto delle sue sudate fatiche. Seguono alcuni distici in cui il filosofo narra della propria formazione, della frequentazione dei luoghi della conoscenza cristiani e della propria grandezza intellettuale. Senza soffermarci su come interpretare il verso relativo alle cosiddette 'case di studio' dei cri-

stiani¹¹, ciò che chiaramente si evince dai passi finali della sua elegia è il desiderio di Yehudah di confrontarsi con i suoi contemporanei e quello di essere riconosciuto come un grande filosofo dai suoi pari ebrei e cristiani¹². Egli dichiara infatti che i saggi di Edom non furono ai suoi occhi altro che cavallette e che nessuno sarebbe stato in grado di vincere in un confronto contro di lui, la cui anima era oltremodo superiore a quella di ogni uomo della sua miserabile generazione¹³.

L'affermazione e la necessità di riconoscimento della propria identità e superiorità filosofica ritorna anche nei *Dialoghi d'amore* e diventa un elemento fondamentale per comprendere ragioni e destinazione dell'opera. Yehudah non ha dubbi infatti nel dichiarare di aver «confabulato de l'amore de l'universo più universalmente di quello che fece Platone nel suo *Convivio*, però che noi qui trattiamo del principio de l'amore in tutto il mondo creato, ed egli solamente del principio de l'amore umano»¹⁴. In alcuni passi inoltre sottolinea di prendere le distanze nella spiegazione della natura e della funzione dell'amore dalle opinioni ricorrenti su questi temi. In particolare, Yehudah afferma, affrontando l'esegesi del mito simposiale della nascita di Venere, di dissentire completamente dalle trattazioni filosofiche d'amore a lui precedenti, che ritengo siano da identificare non solo nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore* di Marsilio Ficino, ma anche nel *Commento sopra*

una canzone d'amore di Girolamo Benivieni di Giovanni Pico e nel *De pulchro* e nel *De amore libri tres* di Francesco Cattani da Diacceto¹⁵: «noi non curaremo d'allegorie sì astratte e interminate e improporzionate al litterale fabuloso»¹⁶. Esiste dunque un chiaro 'aspetto dialogico' dei *Dialoghi* che si prestano a essere letti come un'opera filosofica composta per un pubblico non di cultura ebraica e come una risposta a quegli stessi filosofi che discutevano, attraverso una riflessione sull'amore e la bellezza, sull'origine del cosmo e sul destino dell'uomo. Queste parole trovano conferma in quanto già scriveva nella sua *Telunah 'al-ha-zeman* quando chiedeva: «chi dunque avrebbe il cuore di presentare / il fondamento della creazione e il fondamento del carro e del condottiero davanti a me?»¹⁷. Come osserva Brian Ogren, Yehudah inserisce qui, attraverso le espressioni «*sod reshit vesod merkavi verokvi*»¹⁸, un evidente rimando, a mio parere con un intento retorico, ai *ma'aseh bereshit* e *ma'aseh merkavah* della tradizione mistica ebraica, giocando sui limiti tradizionalmente imposti al loro insegnamento¹⁹ per dimostrare come egli sia il migliore dei filosofi: «Leone is playing here with the idea of wisdom and "his own knowledge" [...]. He can argue with even the best non-Jewish philosophers precisely because he has an understanding of the foundation of the beginning»²⁰.

Considerando tali scelte lessicali, si potrebbe concludere che la superiorità del

suo filosofare risieda per lo stesso Yehudah nella 'ebraicità' della sua filosofia che si fa quindi ebraica nel senso di una filosofia che discute dell'ebraismo e dei suoi «canonical texts, as the *datum* on which it analytically reflects [...] no different from the philosophy, or what we nowadays call the philosophical foundations, of biology, physics, mathematics, or economics»²¹, sebbene Yehudah non si definisca mai come filosofo ebreo. Tuttavia è necessario notare che, nonostante la produzione poetica e quella filosofica di Yehudah siano da comprendere in continuità l'una con l'altra, considerando anche la vicinanza cronologica tra le due, l'elegia per lingua, vocabolario e stile si rivolge a un pubblico diverso da quello dei *Dialoghi*. In quest'ultimi definisce infatti le sue conoscenze come sapienza dei misteri d'amore e come più estese persino di quelle di Platone. Cambia quindi la forma con cui descrive e connota il suo sapere e il termine di paragone stesso perché il testo si rivolge a un pubblico di cultura non ebraica. Per questo, come sottolinea Ogren, si può dire che il senso di superiorità filosofica è percepito da Yehudah come «the complex intersection between his inherited Jewish wisdom and his obtained non-Jewish knowledge»²² che non ha come fine alcuna apologia dell'ebraismo²³. Tuttavia, tale superiorità è dichiarata non solo in relazione ai filosofi cristiani, come affermato da Ogren, ma anche a quelli ebrei, come si evince dalla dichiarazione del padre e dalle critiche

che Saul Cohen rivolge, nello stesso scambio epistolare, a Yehudah, chiamato, con tono sarcastico²⁴, «il saggio universale»²⁵, che «conduce sé stesso lungo una strada, preziosa per conoscenza, ed esprime gli enigmi dei tempi antichi per comprendere la fiaba e il discorso poetico in mano a ogni uomo di Dio e della Torah [...]»²⁶. Questo significa che non è possibile leggere i *Dialoghi* alla luce dell'elegia come è stato suggerito²⁷. Piuttosto si potrebbe leggere l'elegia alla luce del progetto dei *Dialoghi*, che in quegli anni, come si può dedurre dai distici della poesia, dovevano essere in produzione.

Quanto finora detto impone a ripensare il rapporto di Yehudah con la filosofia ebraica nei termini del rapporto di Yehudah come filosofo con l'ebraismo. Nel caso dei *Dialoghi*, se si può parlare di un ebraismo come soggetto di una certa filosofia, quella ebraica appunto, a questo non bisogna pensare come a un sapere predefinito o a qualcosa di dato in maniera fissa e sempre identico a sé, quanto piuttosto come «a result of its philosophical scrutiny»²⁸, che per questo «radically recasts our very conception of Judaism»²⁹. Come infatti Maimonide fece della filosofia aristotelica «the most important part of Judaism»³⁰, Yehudah lo fa con il platonismo, rileggendo il tema classico del rapporto tra ragione e fede, filosofia e rivelazione, alla luce della *renovatio antiquorum* ficiniana nei termini di una coincidenza tra *docta religio* e *pia philosophia*. Questo fa dei *Dialoghi*

d'amore un documento che dimostra inoltre come nel Cinquecento l'eredità intellettuale e le questioni filosofiche del passato medievale si configurino come «un [...] sapere al quale tutti potevano riferirsi, indipendentemente dall'affiliazione religiosa, come un'“opera aperta” da interpretare e integrare»³¹. In Yehudah dunque, «comme pour Elie del Medigo et Averroès, les idées médiévales ont été ici profondément transformées, non point en elles-mêmes, mais par l'usage qui en est fait»³².

2 _ L'eredità ficiniana: *docta religio* e *pia philosophia*

A proposito della cosiddetta *renovatio antiquorum* ficiniana, molto è già stato detto sebbene l'accento spesso sia stato posto sulla questione della compatibilità tra cristianesimo e platonismo e sulla nozione di *prisca theologia*. Più recentemente si è posta l'attenzione sull'interesse di Ficino per l'ebraismo e della sua 'concordanza' col cristianesimo³³. Questo non significa che la filosofia ficiniana debba essere letta come una *reductio Platonis et Moysis ad Christum* e quindi ridotta a un'apologia della teologia cristiana o più semplicemente del cristianesimo e nemmeno che l'esercizio della filosofia acquisisca il solo ruolo di *preparatio evangelica*³⁴. Se è vero da un lato che la riscoperta del *vetus Talmud*, mito costruito da Flavio Mitridate³⁵,

conferma che la validità dell'ebraismo risiede in una sua più antica forma sapienziale, una *philosophia Hebraeorum* nonché *vera religio*, che «poteva già essere chiamata cristiana»³⁶, dall'altro la stessa proposta di religione cristiana di Ficino è una forma di religione che, sebbene sia sempre quella della mediazione del Cristo-*logos* e degli apostoli, è antichissima e semplificata, «spogliata di tutti i riti e sacramenti»³⁷ e «che assume l'aspetto di una religione sostanzialmente spirituale»³⁸, come già per certi aspetti in Eusebio³⁹, accogliendo in sé come fondanti e fondamentali motivi e ragioni platonici e neoplatonici. La stessa antica legge mosaica diventa quindi legge naturale e, in quanto tale, accessibile non solo tramite rivelazione ma anche, entro certi limiti, attraverso la 'ragione'⁴⁰. La questione della naturalità della religione⁴¹ e una fondamentale posizione intellettualistica alla base tanto dell'antropologia, quanto della psicologia e teologia ficiniane⁴², racchiusa *in nuce* in quel «oraculum illud nosce te ipsum»⁴³, cioè il «famoso oracolo "conosci te stesso"»⁴⁴, sono infatti il terreno su cui si gioca non solo «il tema della salvezza dei filosofi antichi, uno dei nodi centrali della sua riflessione filosofica religiosa e strettamente legato alla sua idea di religione e del rapporto tra Dio e uomo»⁴⁵, ma anche il progetto di una più moderna *renovatio*, in nome degli antichi, di cui Ficino si sente provvidenzialmente investito:

Questo è anzitutto ciò che ordina Dio. Questo è ciò che assolutamente esige la stessa condizione umana. Questo è ciò che il celeste Platone, con l'aiuto di Dio, ha ben compiuto per i suoi contemporanei. Questo, infine, è ciò che io stesso, imitando Platone, ma confidando solo nell'aiuto divino, ho intrapreso per i miei contemporanei con questa opera impegnativa. E voglia Dio che l'abbia realizzata con tanta verità, quanta è stata la venerazione della verità divina, che ho avuto nel comporla, al punto che non ho voluto riconoscere come indubitabile nulla che la legge divina non comprovi⁴⁶.

La *renovatio antiquorum* ficiniana intende infatti «indicare la via del ritorno alla "vera religio", unica garanzia di quella felicità intellettuale che deve essere comune "non rudioribus tantum hominibus, verum etiam peritioribus" e, dunque, fondata sulla necessaria convergenza della "sapientia" e della "pietas"»⁴⁷, attraverso la predicazione di quella verità o sapienza 'antiquaria', custodita dalla lunga genealogia dei *prisci theologi* e parallelamente presso gli antichi *Hebraei*. In questo modo, si ha l'immagine di una teologia ficiniana coerente e compatta, filosofica e mistica al contempo, in cui il piano gnoseologico e psicologico, quello cosmologico e quello storico-filologico si intrecciano. La *renovatio* delle *antiquorum sententiae* altro non è che una riscoperta, in virtù della naturalità e universalità dell'idea del divino, di un sapere unitario che predica

un *reditus ad Deum* possibile tramite la purgazione dell'anima dal corporeo e la pratica della filosofia, che si fa misterica in quanto erede di quella antichissima sapienza comunicata *allegorice*. Quindi, Ficino intende ristabilire il pieno diritto dei filosofi, i veri eredi della *prisca theologia*, di occuparsi delle *res divinae*, strapandole alle mani di un clero ignorante e fondando una *docta pietas* che si riscopre essere quella stessa *pia philosophia* antica. Viene superata così l'idea di un rapporto ancillare della *philosophia* rispetto alla *religio*, affinché la religione possa diventare pane per lo spirito di quegli intelletti acuti che ricercano il vero. Platone diventa dunque colui che ha unito le due vie, la *philosophica* e la *sacerdotia*, e la sua *philosophia*, che è una *pia philosophia*, diventa una nuova teologia per i nuovi tempi, come scriverà Ficino a Martino Uranio nel 1484, cioè per «un cristianesimo allo stesso tempo nuovo e antichissimo, semplice e filosoficamente complesso»⁴⁸ che è «lontanissimo da ogni semplicistica interpretazione ascetico-contemplativa»⁴⁹, in grado di tracciare la strada della *deificatio* a ogni uomo affinché realizzi la sua essenza metafisica⁵⁰: «il nostro Platone, con le ragioni pitagoriche e socratiche, al contempo segue la legge mosaica e preannuncia quella cristiana»⁵¹.

La rinnovata unione tra filosofia e religione, la coincidenza tra una *docta religio* e una *pia philosophia*, è l'eredità ficiniana raccolta da Yehudah nei suoi

Dialoghi d'amore, che fa della filosofia neoplatonica non uno strumento ma l'apice stesso, la «teologale sapienza»⁵², di un ebraismo che ripensa sé stesso come filosofico.

3 _ La sapienza platonica come sapienza teologale

Se, come osserva Fabrizio Lelli, gli umanisti rivalutarono quella antichissima *Hebraica veritas* intrecciandola con le autorità platoniche e pitagoriche da un lato e quelle zoroastriane, ermetiche e orfiche dall'altro, i filosofi ebrei invece poterono soltanto «rely on Mosaic prophetic tradition»⁵³ e sfruttare il mito dei cosiddetti *furta Graecorum* per accettare le autorità filosofiche greche, sia Aristotele⁵⁴ che Platone, «as an indirect Jewish heritage»⁵⁵. Yehudah infatti, come il padre Yitzchaq⁵⁶, legge il mito della *prisca theologia* nei termini di un discepolato di Platone in Egitto presso antichi teologi, i quali non esita a chiamare in seconda battuta «i nostri vecchi»⁵⁷. In realtà si serve, per avvalorare l'autorità platonica, di un tema e di un mito proprio della latinità cristiana. Già Ficino aveva infatti unito al tema della *prisca theologia* platoniana di pselliana memoria, oltre alla riscoperta dei testi ermetici, quella tradizione latina che da Eusebio fino ad Agostino aveva attribuito una primarietà temporale e una superiorità morale e teologica alla sapienza ebraica su quella pagana⁵⁸,

identificando nella prima «l'unica vera rivelazione precristiana, che aveva raggiunto i gentili attraverso la mediazione degli egiziani, i quali, a loro volta erano stati istruiti da Mosè»⁵⁹. La chiave di lettura presso quegli autori era ovviamente quella di un'apologetica cristiana e in aperta polemica con il paganesimo e con l'ebraismo che rifiutava la sua fonte più antica, che già aveva annunciato l'avvento del Cristo-Messia. Agostino ripropose il racconto, che dice fu dimostrato dal maestro Ambrogio⁶⁰, del viaggio in Egitto di Platone, a cui Petrarca si richiama nei suoi *Rerum memorandarum libri* e nel *De sui ipsius et multorum ignorantia*⁶¹.

Yehudah ricorre al mito del discepolato teologale di Platone non con un diretto fine apologetico ma per stabilire la maggiore veridicità e la superiorità delle opinioni platoniche su quelle aristoteliche. Ovviamente così facendo fonda e dichiara quanto meno indirettamente la superiorità della sapienza ebraica sulla filosofia greca. Così conferma, fondando quello stesso sapere su un'originaria rivelazione sapienziale divina custodita dagli antichi teologi del suo popolo, la validità della filosofia platonica, che a buon ragione può essere detta teologale sapienza, come quella mosaica, così come il suo esponente, Platone, può essere chiamato divino, al pari di Mosè⁶². Più nello specifico, il tema è introdotto quando i due personaggi dei *Dialoghi d'amore*, Filone, maestro e amante, e Sofia, discepola e riluttante amata di Filone, discutono del

primo amore dell'universo, cioè «di chi l'amor nacque»⁶³:

Ma Platone avendo da li vecchi in Egitto imparato, potè più oltre sentire, se ben' non valse a vedere l'ascoso principio de la somma sapientia, o prima bellezza, e fece quella secondo principio de l'universo dependente dal sommo Dio, primo principio di tutte le cose. E se bene Platone fu tanti anni maestro d'Aristotile, pure in quelle cose divine esso Platone (essendo discepolo de li nostri vecchi) imparò da migliori maestri che Aristotile da lui, ché 'l discepolo del discepolo non può arrivare al discipulo del maestro; giunto che Aristotile (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 forze del suo ingegno non il dimostrassero⁶⁴.

La coincidenza, come si è visto, tra sapienza mosaica e sapienza platonica è un punto su cui lo stesso Ficino insiste, sebbene, come scrive Cesare Vasoli, della tradizione dei *prisca theologi* «Ficino non indicò mai chiaramente i rapporti cronologici e dottrinali con la rivelazione biblico-evangelica»⁶⁵. La sapienza platonica, che è teologale perché mosaica, si pone dunque nei *Dialoghi* come strumento per confermare le verità di fede, come già in Ficino, che ricordava a Lorenzo che la «divina provvidenza [...] stabilì non solo di munire la santa religione dei profeti e delle sibille e dei

santi dottori, ma anche di adornarla in modo particolare con una qualche pia e nobile filosofia [...]»⁶⁶. Difatti, poco dopo che Filone ha indicato l'origine sapienziale della teologia platonica, a sua volta preceduta dalla presentazione della risposta aristotelica e da quella platonica sul problema delle vere bellezze e quindi della prima bellezza, Filone non ha dubbi nel dire a Sofia quale di queste vie, se la platonica o l'aristotelica, egli elegga come quella da seguire: «Come ch'io sia mosaico ne la teologale sapienzia, m'abbraccio con questa seconda via [la platonica, *N.d.A.*], però che è veramente teologia mosaica; e Platone, come quel che maggior notizia aveva di questa antica sapienzia che Aristotile, la seguitò»⁶⁷.

La questione della superiorità del divino Platone su Aristotele torna in altri passaggi dei *Dialoghi*, così come la conferma del suo discepolato presso teologi ebrei ben più antichi di lui, fatto che assicura la teologicità della sua sapienza. Ad esempio, esponendo la teoria della corruttibilità dei corpi celesti, Filone spiega a Sofia che «già li teologi più antichi di Platone, de' quali lui fu discepolo, dicono che 'l mondo inferiore si corrompe e rinnuova di sette in sette milia anni»⁶⁸. Nell'esporre la dottrina cabalistica dei cicli cosmici, di cui Platone è presentato come uno degli esponenti, Yehudah, indubbiamente influenzato dalla riflessione paterna sui due concetti della *shemittah* e dello *yovel* legati alla nozione della *devequt*⁶⁹, propone quel-

la che Moshe Idel ha definito una linea sapienziale adamitica che, in Yehudah come in Yitzchaq⁷⁰, «turns into a Mosaic tradition because the major inheritor of its content was Moses»⁷¹. Affermando che questa sapienza teologale sulla distruzione e ricreazione ciclica dell'universo trova la sua conferma anche presso gli astrologi, Filone ha la possibilità di ripercorrere da un lato le tappe della linea di trasmissione di questa antica sapienza o tradizione, che traduce letteralmente con 'caballà' «which may simply be his way of framing [...] priestly authority»⁷², e dall'altro di ribadire in due punti che la ragione filosofica è strumento in grado di confermare le verità dell'antica sapienza teologale. Diversamente, l'antica astrologia, per quanto antica e coincidente con quella stessa sapienza teologale, può solo contare sulle osservazioni celesti. Mosè, secondo Yehudah, ricevette tale sapienza tramite rivelazione, ma egli stesso confermò nelle Sacre Scritture tali verità ricevute tramite verifiche opportune:

Già t'ho detto che a porre il mondo corruttibile credeno essere accompagnati da ragione; ma ne la limitazione de' tempi, oltra l'astrologica evidenzia difficile saria trovar ragione filosofica. Ma l'uno e l'altro dicono avere per divina disciplina, non solamente da Moises, datore de la legge divina, ma fin dal primo Adam: dal quale per tradizione a bocca, la quale non si scrivea, chiamata in lingua ebraica *caballà* (che vuol dire «recezione»), venne al sapiente Enoc e da Enoc al famoso Noè;

il quale di poi del diluvio per sua invenzione del vino fu chiamato Iano, perché Iano in ebraico vuol dire vino, e il dipingono con due faccie riverse, perché ebbe vita innanzi il diluvio e di poi. Costui lassò questa, con molte altre notizie divine e umane, al più sapiente de' figliuoli, Sem, e al suo pronepote Eber, li quali furono maestri di Abraam, chiamato *ebreo* da Eber, suo proavo e maestro; e ancora egli vidde Noè, il qual morì essendo Abraam di cinquantanove anni. Da Abraam per successione di Isac e di Iacob e di Levi venne la tradizione, secondo dicono, a li sapienti degli Ebrei chiamati *cabbalisti*: li quali da Moisè dicono per rivelazione divina esser confermata non solamente a bocca, ma nelle Sacre Scritture in diversi luoghi significata con proprie e verisimili verificazioni⁷³.

Platone è dunque fatto «mosaico e del numero de' cabalisti»⁷⁴ e, se ben interpretato, la sua ragione filosofica diventa strumento utile contro coloro che negano alcune verità, come gli aristotelici, sulla creazione *ex nihilo*. A tal proposito Filone risponde positivamente alla domanda di Sofia se «con queste loro posizioni [i platonici, *N.d.A.*] possono forse più ragionevolmente risolvere li sopra detti argomenti d'Aristotile che li fedeli, li quali credono la creazione del mondo una volta sola»⁷⁵. È interessante notare che, spiegata l'origine sapienziale della filosofia platonica, Filone insiste nel sottolineare la necessità della ragione filosofica a rafforzare la sapienza teologale adamitico-mosaica, evidenziando, in un

certo senso, i limiti delle argomentazioni dei fedeli contro le posizioni aristoteliche. Il passo richiama la prefazione della *Theologia platonica* in cui Ficino afferma: «Credo [...] sia stato decretato dalla divina provvidenza che i molti ingegni perversi, i quali non cedono facilmente davanti alla sola autorità della legge divina, almeno acconsentano alle argomentazioni platoniche, che sostengono appieno la religione [...]»⁷⁶. È proprio in questo contesto che Yehudah, affrontando la questione della materia coeterna a Dio secondo l'opinione platonica, dove rimarca la necessità della ragione filosofica platonica, stabilisce non solo la coincidenza di questa con la teologale sapienza mosaica, ma anche la coincidenza del sapere teologale mosaico con il sapere platonico, perché «basta credere fermamente quel che la ragione non reprova»⁷⁷.

4 _ La sapienza mosaico-salomonica come filosofia prima e diotimica

Yehudah definisce la sapienza, termine dei *Dialoghi* ampiamente discusso⁷⁸, secondo una nozione aristotelica che sembrerebbe riletta in chiave tomistica⁷⁹, come il più alto abito dell'intelletto. Essa è sempre una e indivisibile ed è perciò abito intellettuale «di principio e di conclusione di tutte le cose che hanno essere»⁸⁰, cioè scienza di Dio. La sapienza, che «Salamone ne li suoi *Proverbi* [...]

dice: “Cerva d’amore e capriola di grazia”»⁸¹, è per Yehudah anche ciò che i Greci chiamano teologia o metafisica: «Questa sola arriva al conoscimento più alto de le cose spirituali; e li Greci la chiamano *teologia*, che vuol dire “scienza divina”; e chiamasi prima filosofia, per essere capo di tutte le scienze; e il nostro intelletto s’opera in questa nel suo ultimo e più perfetto essere»⁸². La conoscenza di Dio o teologia è però un sapere che non abbraccia l’oggetto della propria conoscenza in maniera semplicissima, unitaria e intuitiva. Yehudah si allontana dalla *lectio* ficiniana che si caratterizza per un certo grado di ottimismo metafisico per la gnoseologia umana. Infatti, pur fondandosi sulla capacità della facoltà intellettuale intesa come partecipe dell’intellegibile, la conoscenza intellettuale umana si dà nei limiti psichici dell’anima, nella sua relazione cioè con le facoltà inferiori. Quindi anche se le «cose spirituali son tutte intelletto: e l’intellettuale luce è ne l’intelletto nostro come è in se medesima, per unione e propria natura»⁸³, Yehudah afferma chiaramente la dipendenza dell’intelletto umano dalle facoltà inferiori dell’anima. Per questo nel percorso ascensionale-sapienziale dei cinque abiti intellettivi persino il gradino più alto, cioè la sapienza o teologia, è soltanto una preparazione al congiungimento con il divino: «Doppo questa cognizione ne viene un’altra più perfetta de le cose spirituali: che si fa intendendo il nostro intelletto la scienza intellettuale

in se medesima, trovandosi in atto per la identità de la natura e unione sensuale che ha con le cose spirituali»⁸⁴. La vera conoscenza delle cose spirituali in sé, cioè delle idee intellegibili in sé, è infatti conversione all’intellegibile: cogliere senza ostacolo alcuno, *sub specie aeternitatis*, quella stessa «multifaria» unità dell’esistente che nel divino si realizza, significa apprendere in sé la molteplicità dell’essere, vivendo nella beatitudine assoluta di una «pura intellettuale visione»⁸⁵ intuitiva o piuttosto di una «cognizione unitiva»⁸⁶, in una prospettiva, per certi aspetti, pichiana e critica di Ficino⁸⁷.

Corrispettivo di questa scala epistemica è l’ascesi erotico-estetica, descritta nel terzo dialogo, quando Yehudah parafrasa in volgare il passo della traduzione ficiniana del *Convivium* in cui Diotima illustra a Socrate i gradi della bellezza attraverso cui risalire all’unione con Dio. È evidente che, come nella precedente ascisi, Yehudah intenda sottolineare i limiti intellettivi di quell’amore che ancora è legato alla corporeità e al sensibile, essendo necessario, al fine di unirsi con Dio, vestire delle sole vesti spirituali e quindi il distacco del corpo dall’anima. Tale ascisi però non è solo propria della sapienza platonica, ma anche della sapienza mosaico-salomonica. Dopo l’esegesi «de l’innamoramento che Salamone dice ne la *Cantica*, de la compagna bella col bellissimo amato»⁸⁸ e quindi di quel «amoroso matrimonio de l’uomo e de la donna simulacro del sacro e divino ma-

trimonio del sommo bello e [de] la somma bellezza, di che tutto l'universo proviene»⁸⁹, Filone illustra cosa sia quel percorso sapienziale di Salomone, «seguace e discepolo del divino Moisè»⁹⁰, per raggiungere l'unione con Dio, esemplificata *allegoricamente* nel *Cantico*. In ultima istanza altro non è che l'insegnamento di Dio-tima:

Di tutto questo discorso credo che debbi sufficientemente conoscere come l'amore de l'universo nacque de la prima bellezza come di padre, e de la cognizione che ha di lei la prima intelligenza creata, motrice del sommo orbe che tutto l'universo corporeo contiene, desiderativa di quel che gli manca de la somma bellezza e de la cognizione di quella, come di madre. E così ogni particolare amore si genera da la partecipazione di quella somma bellezza e de la cognizione di quella, a chi manca e desidera unirsi con quella: e tanto l'amore è maggiore, quanto la partecipazione de la somma bellezza, o la cognizione di quella a chi manca, è più copiosa; e tanto è più eccellente l'amante, quanto è maggior la bellezza che s'ama, però che le cose grandemente belle fan molto belli li suoi amatori.

Adunque è giusto, o Sofia, che lasciamo le piccole bellezze, miste con deformità e brutti difetti, come sono tutte le bellezze materiali e corporee, e tanto amiamo di quelle quanto ne inducono a la cognizione e amore de le perfette bellezze incorporee, e tanto le odiamo e fuggiamo loro quanto ne impediscono la fruizione di quelle chiare e spirituali; e principalmente amiamo le grandi bellezze separate

da la deforme materia e brutto corpo, come sono le virtù e scienze, che sempre sono belle e prive di bruttezza e difetto; e ancora in quelle ascendiamo per le minori a le maggiori bellezze e per le chiare a le chiarissime, di sorte che ne portino a la cognizione e amore non solamente de le bellissime intelligenze, anime e motrici de li corpi celesti, ma ancora di essa somma bellezza e di esso sommo bello, datore d'ogni bellezza, vita, intelligenza ed essere. E questo potremo fare quando noi abbandoneremo le vesti corporee e le passioni materiali [...]. [...] ed allora fruiremo la sua soavissima unione, che è l'ultima felicità e desiderata beatitudine de le chiarissime anime e puri intelletti⁹¹.

In conclusione, Yehudah non solo fa della filosofia platonica una sapienza teologica in quanto fondata su una *prisca theologia* ebraica, ma fa della stessa sapienza mosaica e salomonica una teologia platonica d'amore, rendendo il platonismo l'apice di un ebraismo che ripensa sé stesso come filosofico in nome di una rinnovata unione tra fede e ragione. Dimostra così di affrontare temi classici della filosofia rinascimentale, rileggendo e riadattando il patrimonio latino, volgare e cristiano, non solo filosofico, a lui precedente e contemporaneo, inserendosi al contempo nella tradizione filosofica ebraica, con cui energeticamente dialoga. Tale tradizione, pur non condividendo – come scrive Stern a proposito della questione se si possa parlare di una filosofia ebraica medievale – metodi, lingua o soggetti d'indagine

comuni come condizioni né necessarie né sufficienti a farne una filosofia ebraica, ha in questi ultimi e, nel caso dei *Dialoghi*, nei «prooftexts or verses from Scripture or rabbinic literature»⁹², i suoi «defeasible diagnostic tools, i.e., superficial identifiers of a Jewish philosophical tradition»⁹³. Questo fa di Yehudah non solo un filosofo ebreo, ma anche un filosofo ebreo italiano e, perciò, un filosofo del suo tempo non influenzato dalla filosofia rinascimentale come da una mentalità esterna, ma uno dei suoi rappresentanti più emblematici⁹⁴.

_ NOTE

1 _ Non sono mancate diverse congetture circa la lingua originale del testo. Tra le diverse ipotesi, quella di Barbara Garvin, sulla base dello studio linguistico di tre dei cinque manoscritti del terzo dialogo – l'unica parte dell'opera ad avere una tradizione manoscritta – e sulla ricostruzione del relativo *stemma codicum*, ampliato da James Nelson Novoa, mette in luce il progressivo affinamento linguistico dei *Dialoghi* suggerendo che si possa ipotizzare con buona probabilità che la lingua originale fosse un volgare italiano spurio. Cfr. B. GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Italia: Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei in Italia», 13-15 (2001), pp. 181-210 e J. NELSON NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo alla luce della critica testuale attuale e la tradizione manoscritta del suo terzo dialogo*, «Quaderni d'italianistica», 30 (2009) 1, pp. 45-66.

2 _ C. SIRAT, *La philosophie juive au Moyen Âge. Selon les textes manuscrits et imprimés*,

Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1983, p. 450.

3 _ J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Reinhardt, München 1933, p. 271: «Der einzige wirkliche jüdischer Renaissancephilosoph [...]» (mia traduzione).

4 _ Daniel Frank ritiene che il concetto di filosofia ebraica sia nato come disciplina accademica presso la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Giuseppe Veltri ha individuato già nel sedicesimo secolo, ma presso i cristiani, un'idea di *philosophia Hebraeorum* e in Simone Luzzatto una prima storia della filosofia ebraica. Interessante anche la ricostruzione di Westerkamp che pone nella storiografia (cristiana) illuminista tedesca la nascita del concetto di filosofia ebraica, pur dimostrando come tale concezione trovi le sue origini già nel rinascimento. Per questo argomento cfr. D. FRANK, *What is Jewish philosophy?*, in D.H. Frank, O. Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, London 2004, pp. 1-8; D. WESTERKAMP, *The Philonic Distinction. German Enlightenment Historiography of Jewish Thought*, «History and Theory», 47 (2008), pp. 533-559; G. VELTRI, *Alienated Wisdom. Enquiry into Jewish Philosophy and Scepticism*, De Gruyter, Berlin-Boston 2018. Per una panoramica dei diversi approcci alla questione se si possa parlare di una filosofia ebraica cfr. D. WESTERKAMP, *Quaestio sceptica disputata de philosophia judaeorum: Is there a Jewish Philosophy?*, in B. Rebigier (ed.), *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies* 2018, De Gruyter, Berlin-Boston 2018, pp. 3-14.

5 _ G. VELTRI, *Alienated Wisdom. Enquiry into Jewish Philosophy and Scepticism*, cit., p. 105.

6 _ Ivi, p. 106.

7 _ Le lettere, scritte nel 1506-1507, furono pubblicate sotto il titolo di *Sheelot le-ha-akham Shaul ha-Kohen* a Venezia nel 1574. Gli estratti a cui qui faccio riferimento sono stati pubblicati in C. GEBHARDT, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, in LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones. Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Uebersetzung der hebräische Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, herausgegeben von C. Gebhardt, curis Societatis Spinozanae, Winter Universitätsbuchhandlung-Oxford University Press-Les Presses Universitaires-Menno Hertzberger, Heidelberg-London-Paris-Amsterdam 1929, pp. 23-26.

8 _ Dallo scambio epistolare si evince che la stesura dei *Dialoghi* fosse ancora *in fieri* attorno al 1506-1507, fatto che potrebbe trovare conferma nella data presente nel testo della tradizione manoscritta più alta del terzo dialogo dei *Dialoghi d'amore*. Si può dunque ritenere che Shaul non avesse ancora letto i *Dialoghi*, tanto che lo stesso filosofo di Candia afferma: «Ho sentito dire che alcuni dicevano che Yehudah si leverà verso [...] le conoscenze del Filosofo e delle sue radici [...]» (mia traduzione; per il testo in ebraico cfr. C. GEBHARDT, op. cit., p. 23). Per la questione dell'anno presente nel terzo dialogo e le differenze in come è riportato tra l'*editio princeps* e il ms. Barberiniano Latino 3473 da un lato e gli altri quattro manoscritti (con la correzione in interlinea nel ms. Harley 5423) dall'altro, cfr. J. NELSON NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo alla luce della critica testuale attuale e la tradizione manoscritta del suo terzo dialogo*, cit., pp. 45-66.

9 _ Mia traduzione; per il testo in ebraico cfr. C. GEBHARDT, op. cit., p. 25.

10 _ Veltri sottolinea come a lungo Yehudah sia stato considerato un letterato e la sua opera un testo di letteratura cortese: cfr. G. VELTRI, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 60-72.

11 _ Particolare oggetto di dibattito è se l'espressione *batei midrashibem* (case dei loro studi) sia da interpretare nel senso di università o di accademie. Per la prima posizione cfr. I. SONNE, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, Civiltà Moderna, Firenze 1934, p. 19; per la seconda cfr. G. VELTRI, *Le accademie italiane e gli ebrei*, in G. VELTRI e E. CHAYES, *Oltre le mura del ghetto. Accademie, scetticismo e tolleranza nella Venezia barocca, Studi e documenti d'archivio*, New Digital Press, Palermo 2016, pp. 15-36. Sul significato del termine *bet midrash* nella Spagna del quindicesimo secolo dove abitarono gli Abravanel, cfr. J.R. HACKER, *Jewish Book Owners and Their Libraries in the Iberian Peninsula, Fourteenth-Fifteenth Century*, in J. Del Barco (ed.), *The Late Medieval Hebrew Book in the Western Mediterranean*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 70-104.

12 _ Anche l'entità della frequentazione dei circoli culturali cristiani è dibattuta. Ritengo che si possa concludere con quanto suggerito da Fabrizio Lelli: sebbene Yehudah non sia mai stato membro riconosciuto o ufficiale di accademie o simili ambienti, si può ritenere che abbia attivamente frequentato tali *milieu* intellettuali e in particolare quelli di Napoli, dove trascorse buona parte dei suoi anni italiani, come dimostrano i contenuti dei *Dialoghi d'amore* e la storia, in

parte ancora avvolta nell'ombra, della pubblicazione dei *Dialoghi* e in particolare dell'edizione del solo secondo dialogo a cura di Leonardo Marso d'Avezzano per i tipi di Benedetto Giunti nel 1535. Cfr. F. LELLI, *Intellettuali ebrei e Accademia Pontaniana: alcune considerazioni alla luce di due recenti pubblicazioni*, «Sefer yuchasin», 5 (2017), pp. 159-169; J. NELSON NOVOA, *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, «Itinerari di studi storici», 20-21 (2006-2007) 1, pp. 213-230; ID., *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Hispania Judaica Bulletin», 5 (2007), pp. 271-282; ID., *Benedetto Giunti: the likley editor of the first known partial edition of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Cadernos de Estudos Sefarditas», 8 (2008), pp. 159-169.

13 _ Si tratta di una parafrasi dei distici dal 107 al 114. Per il testo ebraico dell'elegia cfr. N. SLOUSCH, *Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)*, «Revista de estudos hebraïcos», 1 (1928), pp. 8-13. Per una traduzione recente di tutta la *Telunah* cfr. M.A. RODRIGUES, *A obra poética de Leão Hebreu. Texto hebraico com versão e notas explicativas*, «Biblos», 57 (1981), pp. 573-580.

14 _ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 265.

15 _ Sulla conoscenza di Yehudah del *Comento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* e le opere di Francesco Cattani da Diacceto e il loro utilizzo nei *Dialoghi* mi permetto di rimandare a un mio contributo di prossima uscita: M.V. COMACCHI, *Le metafore del desiderio naturale tra filosofia della natura e medicina astrologi-*

ca nei Dialoghi d'amore di Yehudah Abarbanel (Leone Ebreo), in Aa.Vv. (a cura di), *Letterature e Scienze*, Atti del XXIII Congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti (Pisa, 12-14 settembre 2019), in corso di stampa.

16 _ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 292.

17 _ Mia traduzione; per il testo ebraico cfr. N. SLOUSCH, op. cit., p. 10.

18 _ *Ibidem*.

19 _ Secondo la *Mishnah Chagigah* 2:1, l'atto della creazione non può essere discusso in presenza di due discepoli e l'atto del carro di fronte a uno, a meno che non sia un discepolo saggio e intelligente. Cfr. G. SHOLEM, *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988, pp. 18-29 e 375-378.

20 _ B. OGREN, *The Beginning of the World in Renaissance Jewish Thought*, Brill, Leiden-Boston 2016, p. 80.

21 _ J. STERN, *What is Jewish Philosophy? A View from the Middle Ages*, in B. Rebigier (ed.), *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies 2017*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 185-204.

22 _ B. OGREN, op. cit., p. 79.

23 _ L'idea che si debba invece leggere nei *Dialoghi* una forma di apologia dell'ebraismo è tesi di A.W. HUGHES, *Translation and Invention of Jewish Culture: The Case of Judah Messer Leon and Judah Abravanel*, in J. Decter, A. Prats (eds.), *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain. Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 245-266 e di A. GUIDI, *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, Brill, Leiden-Boston 2011.

24 _ Che sia sarcastico è anche opinione di A. LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporaneous Jewish Thought*, in D.B. Rudermann (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York University Press, New York 1992, pp. 170-188.

25 _ Mia traduzione; per il testo in ebraico C. GEBHARDT, op. cit., p. 23.

26 _ Mia traduzione; per il testo in ebraico *ibidem*.

27 _ Cfr. A. GUIDI, op. cit.

28 _ J. STERN, op. cit., p. 189.

29 _ Ivi, p. 190.

30 _ *Ibidem*.

31 _ R. BONFIL, *Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed Età barocca*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. XI *Gli ebrei in Italia*, vol. II *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Einaudi, Torino 1996, p. 456.

32 _ C. SIRAT, op. cit., p. 451.

33 _ In particolare cfr. G. BARTOLUCCI, *Vera Religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Paideia, Torino 2017.

34 _ Che Ficino sostenga la superiorità del cristianesimo e quindi una gerarchia tra i culti positivi e che permanga una tensione tra tale gerarchizzazione e l'idea della naturalità della religione è invece la tesi di Kristeller: cfr. P.O. KRISTELLER, *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1953, p. 345.

35 _ Sul *vetus Talmud* di Mitridate e Ficino, cfr. G. BARTOLUCCI, *Il De christiana religione di Marsilio Ficino e le 'prime traduzioni' di Flavio Mitridate*, «Rinascimento», 46 (2008), pp. 345-355. Sulle origini del *vetus Talmud* in Mitridate, cfr. M. IDEL, *A Note Concerning the Origins of*

Flavius Mithridates 'Vetus Talmus', «Immanuel», 13 (1981), pp. 64-67.

36 _ G. BARTOLUCCI, *Introduzione*, in M. FICINO, *De Christiana religione liber*, a cura di G. Bartolucci, Edizioni della Normale, Pisa 2019, p. 49.

37 _ Ivi, p. 33.

38 _ *Ibidem*.

39 _ Per il rapporto tra Eusebio e Ficino, cfr. G. BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea e un Trattato sulle religioni degli Antichi*, «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», 9 (2007), pp. 37-55.

40 - Ficino in realtà distingue tra mente, o intelletto, e ragione, come gli stessi Giovanni Pico e Yehudah. Sull'argomento e la *ratio* ficiniana, cfr. per esempio C. VASOLI, *La ratio nella filosofia di Marsilio Ficino*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte Editore, Lecce 1999, pp. 263-280 e T. LEINKAUF, *Mens und intellectus. Überlegungeng zum Status des Menschlichen geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino*, in S. Toussaint (éd.), *Marsile Ficino ou les Mystères platoniciens*, Actes du XLII Colloque International d'Etudes Humanistes (Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999), Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 179-208.

41 _ Cfr. P.R. BLUM, *La religione naturale in Marsilio Ficino*, in S. Toussaint (éd.), *Marsile Ficino ou les Mystères platoniciens*, cit., pp. 313-326.

42 _ Cfr. T. ALBERTINI, *Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind*, in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 203-205.

43 _ M. FICINO, *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2011, p. 2.

44 _ Ivi, p. 3.

45 _ G. BARTOLUCCI, *Introduzione*, cit., p. 68.

46 _ M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., pp. 4-7: «Hoc in primis omnipotens deus iubet. Hoc omnino humana res postulat. Hoc caelestis Plato quondam suis facile deo aspirante peregit. Hoc tandem et ipsi nostris Platonem quidem imitati, sed divina dumtaxat ope confisi, operoso hoc opere moliti sumus. Sed utinam tanta veritate id perfecimus, quanta veritatis divinae veneratione tractavimus, adeo ut non aliter quodvis apud nos probatum esse velimus quam divina lex comprobet».

47 _ C. VASOLI, *Il mito dei prisci theologi come ideologia della renovatio*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., p. 41.

48 _ G. BARTOLUCCI, *Introduzione*, cit., p. 72.

49 _ *Ibidem*.

50 _ Su questo punto cfr. S. TOUSSAINT, *La metafisica del Ficino*, in *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Atti del Convegno (Figline Valdarno, 19 maggio 2006), a cura di S. Toussaint, «Cahiers. Accademia Revue de la Société Marsile Ficin», 7 (2007), pp. 33-38.

51 _ M. FICINO, *Marsilius Ficinus Florentinus Martino Uranio Praenyngero*, in ID., *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere & quae in lucem nunc primum prodire omnia: [...] in duos Tomos digesta [...]*, vol. I, Ex officina Henricpetrina, Basileae Anno MDLXXVI [1576] [rist. anast. a cura di S. Toussaint, Phénix, Ivry sur Seine Cedex 2000], p.

899: «Plato noster una cum rationibus Pythagoricis, atque Socraticis legem sectatur Mosaycam, auguraturque Christianam» (mia traduzione);

52 _ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 329.

53 _ F. LELLI, *Prisca Philosophia and Docta Religio: The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christina Humanist Thought*, «The Jewish Quarterly Review», 91 (2000) 1-2, p. 56.

54 _ Come osserva Mauro Zonta, il mito dell'ebraicità o della conversione di Aristotele, il cosiddetto *Aristoteles Hebraicus*, diffuso nella cultura ebraica ancora nel Cinquecento, è un corollario del mito dei cosiddetti *furta Graecorum*. In realtà già presso i persiani al tempo dei Sasanidi esisteva il racconto del furto alessandrino degli antichi scritti di Zoroastro, che dimostra come il mito dei *furta Graecorum* non sia un'idea esclusivamente ebraica. Cfr. M. ZONTA, «Sapienza straniera»: la cultura greca nella tradizione ebraica, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 3 *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 673-704.

55 _ F. LELLI, *Prisca Philosophia and Docta Religio: The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christina Humanist Thought*, cit., p. 56.

56 _ Per la *prisca theologia* ebraica in Yitzchaq, cfr. M. IDEL, *Kabbalah in Italy 1280-1510. A Survey*, Yale University Press, New Haven-London 2011, pp. 164-173.

57 _ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 330.

58 _ Per una panoramica sull'argomento, cfr. ad esempio M. ALLEN, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Olschki, Firenze 1998, pp. 1-49; C. VASOLI, *Il*

mito dei prisci theologi come ideologia della renovatio, cit., pp. 11-50 e S. TOUSSAINT, *Alexandrie à Florence: la Renaissance et sa prisca theologia*, in C. MÉLA et F. MÖRI (éd.), *Alexandrie divine*, vol. II, Editions de la Baconnière, Genève 2014, pp. 971-990.

59 _ G. BARTOLUCCI, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, cit., p. 15.

60 _ Cfr. AGOSTINO, *De doctrina Christiana*, II, 28.

61 _ Cfr. F. PETRARCA, *Rerum memorandarum libri*, I, 25 e ID., *De suis ipsius et multorum ignorantia*, IV.

62 _ Solo Mosè e Platone godono infatti dell'aggettivo 'divino' nei *Dialoghi*.

63 _ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 336.

64 _ Ivi, p. 330.

65 _ C. VASOLI, *Ficino e la «pia philosophia»*, in N. Borsellino e B. Germano (a cura di), *L'Italia letteraria e l'Europa*, vol. II *Dal Rinascimento all'illuminismo*, Atti del Convegno internazionale (Aosta, 7-9 novembre 2001), Salerno, Roma 2003, p. 135.

66 _ M. FICINO, *Probemium*, in PLATONE, [*Opera Platonis*], per Laurentium Venetum, Impressum Florentie [1484], f. 1v.: «Divina providentia [...] statuit religionem sanctam non solum prophetis et sybillys sacrisque armare doctoribus, verum etiam pia quadam elegante philosophia singulariter exornare [...]» (mia traduzione). Si noti che, diversamente dalle edizioni del 1484 e 1491 dei dialoghi tradotti da Ficino, a partire dall'edizione della *Opera divini Platonis. Opera translatione Marsilii Ficini, emendatione et ad graecum codicem collatione Simonis Grynaei, summa diligentia repurgata* [...] del

1532 e, a seguire, nell'edizione di tutte opere finciane di Basilea del 1576, il testo del proemio è stato emendato cambiando da «verum etiam pia quadam» con «verum etiam via quadam»: cfr. M. FICINO, *Marsilii Ficini Florentini in commentaria Platonis*, in ID., *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera & quae hactenus extitere & quae in lucem nunc primum prodire omnia: [...] in duos Tomos digesta*, cit., p. 1128). In generale la presenza nei *Dialoghi d'amore* di volgarizzamenti delle traduzioni dei dialoghi platonici di Ficino e degli argomenti ed epitome, che Ficino antepose ai dialoghi, ritengo dimostri che Yehudah dovesse possedere o avere avuto accesso durante la stesura dei *Dialoghi* a una copia dell'edizione del 1484 o del 1491 dei dialoghi platonici tradotti da Ficino.

67 _ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 329.

68 _ Ivi, p. 232.

69 _ Su questo argomento in Yitzchaq, cfr. B. OGREN, *La questione dei cicli cosmici nella produzione pugliese di Yitzchaq Abravanel*, «Itinerari di ricerca storica», 20-21 (2006), pp. 141-161.

70 _ La linea adamitica appare nel *Mifalot Elohim*, terminato nel 1503.

71 _ M. IDEL, op. cit., p. 171.

72 _ B. OGREN, *Leone Ebreo on prisca sapientia: Jewish Wisdom and the Textual Transmission of Knowledge*, in S.U. Baldassarri e F. Lelli (a cura di), *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, Convegno internazionale di studi (ISI Florence, Palazzo Rucellai, Firenze, 10 marzo 2016), Pontecorboli, Firenze 2016, p. 188. Sulla necessità di non leggere questi riferimenti alla *qabbalah* come a dei riferimen-

ti puntali a testi o ad autori cabbalistici, sono d'accordo con Ogren: cfr. *ibidem*. A mio parere, la fonte principale di Yehudah per questi argomenti sono gli scritti paterni e in particolare il *Mif'alot Elohim*. Per le possibili fonti utilizzate dal padre e per i testi in cui Yitzchaq affronta tali questioni cabalistiche, cfr. B. OGREN, *La questione dei cicli cosmici nella produzione pugliese di Yitzchaq Abravanel*, cit. e M. IDEL, op. cit., pp. 164-173. Inoltre, si consideri che nei *Dialoghi* vi è una selezione specifica di tematiche cabalistiche: si tratta delle stesse che si ritrovano in autori cristiani, come Giovanni Pico o, in parte, Ficino, a conferma della mia tesi secondo cui Yehudah vuole rispondere a suoi avversari, dimostrando la sua superiorità filosofica, con i suoi *Dialoghi*.

73 _ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 235-236. In questo passo Yehudah afferma che Noè fu chiamato Iano dopo il diluvio, termine che in ebraico, ci dice, vuol dire vino. Yehudah trae il parallelismo Noè-Iano e l'etimologia Iano-vino dagli *Antiquitatum variarum volumina XVII* di Annio da Viterbo, pubblicati nel 1498 a Roma. Già François Secret aveva notato il prestito da Annio nei *Dialoghi*, come ricordato da Guidi: cfr. F. SECRET, *Egidio da Viterbo et quelques-uns de ses contemporains*, «Augustiniana», 16 (1966), p. 377 e A. GUIDI, op. cit., p. 135, n. 33. A proposito della conoscenza delle *Antiquitates* tra gli intellettuali ebrei del Cinquecento, Joanna Weinberg ha dimostrato che 'Azariah de' Rossi ben conosceva il testo e che addirittura l'opera di Annio rappresenta una fonte fondamentale nel suo *Me'or 'enayim* (1573). La conoscenza del testo cristiano permette di comprendere non solo l'erudizione di 'Azariah, ma anche il suo coinvolgimento nel dibattito culturale

(ebraico-cristiano) del tempo. Si consideri che l'identificazione Noè-Iano e la derivazione etimologica Iano-*yayin* appaiono anche nel *Me'or 'enayim* quando de' Rossi discute del problema, ampiamente sentito all'epoca da ebrei e cristiani, della lingua primigenia. Nell'analizzare il passo in questione, Weinberg sottolinea come il ricorso alla fonte cristiana sia fatto «according to his own eclectic system», cioè ignorando «some of the more outlandish elements, while selecting the material more reminiscent of the Scriptural stories» (J. WEINBERG, *Azariah de' Rossi and the Forgeries of Annio of Viterbo*, in D.B. RUDERMAN (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York University Press, New York 1992, p. 265). La presenza in Yehudah, autore ebreo precedente a de' Rossi, delle *Antiquitates* di Annio da Viterbo e l'utilizzo che ne viene fatto nei *Dialoghi* vanno nella direzione di confermare quanto questo articolo cerca di dimostrare, cioè che l'autore dei *Dialoghi* era pienamente partecipe del dibattito italiano e che era, come scrive Weinberg a proposito di de' Rossi, immerso anche nel mondo culturale cristiano. Questo fa sì che Yehudah presenti il suo operato filosofico, per riprendere ancora una volta le parole di Weinberg su de' Rossi, come la controparte ebraica all'erudizione cristiana – che rielabora anch'egli secondo un sistema 'eclettico' – senza che questo significhi che, come scrive anche Weinberg per de' Rossi, la sua opera sia da interpretare in chiave apologetica. Ringrazio Guido Bartolucci che non solo mi ha fatto notare il prestito di Yehudah dalle *Antiquitates* di Annio da Viterbo, ma anche per avermi consigliato la lettura dell'articolo di Weinberg e per la discussione sull'importanza dell'utilizzo

di una fonte cristiana, come le *Antiquitates*, nel contesto filosofico ebraico del tempo. Mi riprometto di tornare sulle *Antiquitates* nei *Dialoghi d'amore* in una prossima pubblicazione.

74 _ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 238.

75 _ *Ibidem*.

76 _ M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., pp. 4-5: «Reor [...] hoc providentia divina decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonice saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant [...]».

77 _ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 227. Sull'argomento, cioè sulla questione della creazione e come, attraverso la rielaborazione di un testo di Ficino, Yehudah dimostri la coincidenza della teologia mosaica con quella platonica e quindi la coincidenza tra una *pia philosophia* e una *docta religio*, mi permetto di segnalare un mio articolo in corso di pubblicazione: M.V. COMACCHI, «Basta credere fermamente quel che la ragione non reprova»: la *renovatio ficiniana* in un passo sulla creazione dei *Dialoghi d'amore* di Yehudah Abarbanel, «Rivista di Storia della Filosofia», *Dissenso ed eterodossia nel pensiero ebraico*, a cura di M.V. Comacchi e L.E. Pischedda, in corso di stampa.

78 _ Per un'interpretazione diversa del concetto di sapienza da quello qui proposto, cfr. A. GUIDI, op. cit.

79 _ È già stata riconosciuta la conoscenza dell'Aquinate da parte di Yitzchaq. Per una visione generale del pensiero di Yitzchaq, cfr. E. LAWEE, *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition. Defense, Dissent, and Dialogue*, State University of New York Press, Albany 2001. Non

stupisce quindi una possibile rilettura tomistica dell'*Etica Nicomachea* da parte di Yehudah. Sulla disponibilità dei testi scolastici cristiani in ebraico, cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, s.e., Berlin 1893, pp. 483-488.

80 _ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 35.

81 _ Ivi, p. 250.

82 _ Ivi, p. 35.

83 _ Ivi, p. 38.

84 _ *Ibidem*.

85 _ Ivi, p. 245.

86 _ Ivi, p. 44. Sebbene si riferisca ai contemporanei cristiani, da ricordare è l'analisi di Stéphane Toussaint sulla nuova terminologia profetica e relativa alla *deificatio*: cfr. S. TOUSSAINT, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marisilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, «Bruniana e Campanelliana», 6 (2000), pp. 351-379. Per certi aspetti si applica anche a Yehudah, considerando il contesto per cui e in cui scrive.

87 _ In Ficino infatti è possibile elevarsi, in vita, alla contemplazione dell'intelligibile attraverso una separazione dell'anima dal corpo, senza che questo si disgiunga dall'anima. In realtà, anche per Ficino, la contemplazione ultima, quella che segue la morte del corpo, rappresenti la più perfetta condizione contemplativa: cfr. P.O. KRISTELLER, op. cit., pp. 399-405. Per la complessa questione della *deificatio* e dell'angelomorfo in Pico, cfr. F. BUZZETTA, *Magia naturalis e scientia cabalae in Giovanni Pico della Mirandola*, Olschki, Firenze 2019, pp. 146-153. Sull'epistemologia piciniana e un suo confronto con Ficino, cfr. S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseolo-*

gie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino, Olschki, Firenze 2014.

88 _ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 334.

89 _ Ivi, p. 335.

90 _ Ivi, p. 330.

91 _ Ivi, pp. 335-336.

92 _ J. STERN, op. cit, p. 198.

93 _ *Ibidem*.

94 _ Parafraso qui le parole di Robert Bonfil

che si chiede perché non consideriamo i filosofi ebrei del Rinascimento come rappresentati tipici del Rinascimento, al pari di un Ficino o di un Giovanni Pico, e perché si parli della partecipazione ebraica al Rinascimento nei termini di sola assimilazione e non di creazione di quella stessa mentalità: cfr. R. BONFIL, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, trad. it. di M. Acanfora Torrefranca, Sansoni, Firenze 1991, p. 146.

FILOSOFIA ITALIANA _ 2020 | 1

Introduzione

di Guido Bartolucci, Libera Pisano, Michela Torbidoni

_ SAGGI

Luzzatto's Socrates and the History of Jewish Philosophy

di Josef Stern

Innovazioni nei modelli speculativi ebraici dell'Italia del Rinascimento.

Il caso di Yochanan Alemanno

di Fabrizio Lelli

Yehudah Abravanel e l'eredità di Marsilio Ficino. La «teologale sapienza» e il divino Platone

di Maria Vittoria Comacchi

La tradizione politica ebraica in Italia tra XV e XVII secolo

di Guido Bartolucci

Challenging Religious Authorities. The Scientific Commitment of Simone Luzzatto

and Yoseph Delmedigo

di Michela Torbidoni

Jewish Reform in 19th Century Italy

di Asher Salah

Filosofia e qabbalah. Elia Benamozegh (1823-1900), un pensatore inattuale

di Alessandro Guetta

La primogenitura mosaica. Rileggere la filosofia della storia di Marco Mortara

fra Gioberti, Vico e apostolato israelitico

di Alberto Scigliano

Il pensiero di Isacco Samuele Reggio tra Haskalah e Wissenschaft des Judentums

di Alessandro Grazi

_ INTERVISTE

L'Italia ebraica del Rinascimento

Intervista a Giuseppe Veltri (di Libera Pisano)

_ RECENSIONI

Esilio e Anarchia. Scritti ebraici

di Francesco Ferrari

Acosmismo come religione. Giovanni Gentile e Piero Martinetti interpreti di Spinoza

di Luigi Emilio Pischredda

Spinoza, philosophe grammairien

di Maria Vittoria Comacchi

ISBN 978-88-255-3463-4



20,00 euro