

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée dans le cadre d'une cotutelle entre
l'Université de Rome «La Sapienza»
et l'École Pratique des Hautes Études

«Acqua di vita» ed esegesi biblica nella versione latina del *Sefer Sha'are Orah*
-
«Eau de vie» et exégèse biblique dans la version latine du *Sefer Sha'are Orah*

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : Religion et systèmes de pensée

Soutenue par :

Margherita MANTOVANI

Le 27 février 2017

Dirigée par :

M. Jean-Pierre BRACH

M. Gaetano LETTIERI

COMPOSITION DU JURY :

M. Saverio CAMPANINI
Università di Bologna
Président du jury

M. Jean-Pierre BRACH
EPHE
Membre du jury

M. Claudio GIANOTTO
Università di Torino
Membre du jury

M. Gaetano LETTIERI
Università di Roma «La Sapienza»
Membre du jury

M. Jean- François MAILLARD
CNRS-IRHT
Membre du jury

Mme Pina TOTARO
CNR – ILIESI
Rapporteur

M. Fabrizio LELLI
Università del Salento
Rapporteur

ABSTRACT

Il lavoro intende soffermarsi sull'interpretazione della Cabbala fonita dal converso Paolo Ricci (m. 1541), con riguardo verso la ricezione latina del *Sefer Sha'are Orah* (*Libro delle porte di luce* [*ShOr*]) di Yosef Gikatilla (XIII sec.).

Dopo una introduzione generale e una presentazione dello *status quaestionis* (muovendo dalla posizione della *Wissenschaft des Judentums* nei confronti dell'interpretazione cristiana della Cabbala sino ai modelli storiografici contemporanei), la tesi ricomponi alcuni aspetti dello sfondo culturale della Cabbala sefardita fino al secolo XIII, stringendo il fuoco sull'autore di *ShOr* e sulle sue possibili fonti. È altresì fatto riferimento all'influsso dell'aristotelismo di Maimonide e delle dottrine esoteriche di Avraham Abulafia sul pensiero dell'Autore. Si ripercorrono dunque le principali opere di Gikatilla per soffermarsi sul contenuto di *ShOr*, attraverso la traduzione dall'ebraico e l'analisi di passi scelti. Si prosegue poi nella ricostruzione del panorama storico e intellettuale di Paolo Ricci, fornendo particolare attenzione alle relazioni (di carattere storico e/o culturale) con alcuni umanisti dell'epoca. Specifico interesse viene offerto al ruolo di Pico della Mirandola, di Johannes Reuchlin e di Erasmo, così come all'incontro con Ellenbog, all'influenza di Pomponazzi, allo scontro con Johannes Eck, alle epistole di Pirckheimer. Particolare accento viene poi riservato all'influenza delle fonti del giudaismo medievale (in particolare, alcuni scritti di Maimonide e la versione latina del *Sefer Sha'are Orah*) nell'elaborazione del programma di riforma religiosa di Agrippa di Nettesheim, alla luce dell'incontro con Ricci durante il soggiorno pavese. Dallo sfondo così tracciato diviene quindi possibile delineare l'ambiente di composizione del *Liber portae lucis*.

Il capitolo dedicato alla «sistematizzazione» della Cabbala fornita da Ricci punta a fornire una possibile spiegazione per la scelta di tradurre precisamente *ShOr*, rispetto ad altri trattati provenienti da un contesto storicamente e culturalmente affine (è il caso, ad esempio, del *Sefer ha-Zohar*). L'analisi viene quindi connessa all'elaborazione ricciana di un breve scritto (*In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*), concepito come opera introduttiva alla traduzione di *ShOr*, di significato fondamentale per definire la teorizzazione ricciana della Cabbala. L'ultimo tema affrontato riguarda la storia della ricezione della versione latina e del pensiero di Ricci tra Cinque e Seicento. L'appendice riporta il primo capitolo di *ShOr*, secondo la traduzione

latina approntata da Ricci: è principalmente a questa sezione del testo che si deve la fortuna del testo oltre Ricci.

RESUME

Le travail vise à reconstruire l'interprétation de la cabbale fourni par Paolo Ricci (m. 1541), en ce qui concerne la réception de la version latine du *Sefer Sha'are Orah* (*Livre des portes de lumière* [*ShOr*]) de Yosef Gikaṭilla (XIII siècle). Après une introduction générale et une présentation du *status quaestionis* (en partant de la position de la *Wissenschaft des Judentums* dans l'interprétation chrétienne de la cabbale aux modèles historiographiques contemporains), la première partie de la thèse se focalise surtout sur le fonds culturel de la cabbale séfarade au XIIIe siècle, en se concentrant sur le milieu culturel du *ShOr*, sur son auteur et sur ses possibles sources. Il est également fait référence à l'influence de l'aristotélisme de Maïmonide et des doctrines ésotériques d'Abraham Abulafia sur la pensée de l'auteur. On considère donc le contenu du *ShOr* à travers l'analyse des passages sélectionnés. La deuxième partie de la thèse offre une reconstruction de la vie intellectuelle de Paul Ricci, en accordant une attention particulière aux relations (historiques et / ou culturelles) avec certains humanistes de l'époque. Un intérêt particulier est réservé au rôle de Pic de la Mirandole, de Johannes Reuchlin et d'Érasme, ainsi qu'à la rencontre avec Ellenbog, à l'influence de Pomponazzi, à l'affrontement avec Johannes Eck, et aux épîtres de Pirckheimer. On se concentre donc sur l'influence des sources du judaïsme médiéval (en particulier, certains écrits de Maïmonide et la version latine du *Sefer Sha'are Orah*) dans l'élaboration du programme de réforme religieuse d'Agrippa de Nettesheim, compte tenu de la réunion avec Ricci pendant le séjour à Pavie. Il devient alors possible d'établir le fond de la composition du *Liber portae lucis*. Le chapitre sur la « systématisation » de la cabbale fournie par Ricci vise à fournir une explication possible pour le choix de traduire précisément *ShOr*, par rapport à d'autres traités d'un contexte historique et culturel très proche (comme c'est le cas, par exemple, pour le *Sefer ha-Zohar*). L'analyse est ensuite reliée à l'élaboration d'un court écrit (*In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*), conçu comme une œuvre d'introduction à la traduction de *ShOr*, d'importance fondamentale pour la définition de la cabbale de la part de Ricci. La dernière question abordée concerne l'histoire de la réception de la version latine et de la pensée de Ricci au XVIe et au XVIIe siècle. L'annexe inclut le premier chapitre du *ShOr*, selon la traduction latine préparée par Ricci : c'est principalement grâce à cette section que le texte a survécu.

INDICE

Abbreviazioni

Introduzione

SEZIONE PRIMA: SEFER SHA 'ARE ORAH

CAPITOLO I. Yosef Giquatilla

CAPITOLO II. Esegesi biblica nel *Sefer Sha 'are Orah*

SEZIONE SECONDA: LIBER PORTAE LUCIS

CAPITOLO I. Paolo Ricci

CAPITOLO II. La trattazione della Cabbala

Epilogo

Appendice

Fonti

Sigle impiegate per riviste e periodici

<i>AJSR</i>	<i>Association for Jewish Studies Review</i>
<i>BHR</i>	<i>Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance</i>
<i>EJJS</i>	<i>European Journal of Jewish Studies</i>
<i>HJ</i>	<i>Historia Judaica</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>JA</i>	<i>Journal Asiatique</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JH</i>	<i>Jewish History</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i>
<i>JSJT</i>	<i>Jerusalem Studies in Jewish Thought</i>
<i>JSQ</i>	<i>Jewish Studies Quarterly</i>
<i>JWCI</i>	<i>Journal of the Warburg and Courtauld Institutes</i>
<i>MGWJ</i>	<i>Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
<i>MRW</i>	<i>Magic, Ritual, and Witchcraft</i>
<i>REJ</i>	<i>Revue des Études Juives</i>

<i>RSO</i>	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>
<i>ZGJD</i>	<i>Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland</i>

Trascrizione dei caratteri ebraici

א	'/ -
ב	b/v
ג	g
ד	d
ה	h
ו	w
ז	z
ח	ḥ
ט	ṭ
י	y
כ,ך	k/kh
ל	l
מ,ם	m
נ,ן	n
ס	s
ע	‘
פ,ף	p/f
צ,ץ	tz
ק	q
ר	r

ʷ	ś
ʷ	sh
ᵀ	t

INTRODUZIONE

¹יש דברים בגו

Oggetto della ricerca

Lo studio punta a ricostruire la figura e l'opera dell'ebreo convertito Paolo Ricci (m. 1541), concentrando l'attenzione sulla teorizzazione e l'interpretazione della Cabbala elaborata a partire dalla composizione del *Liber portae lucis* (o *Porta Lucis*). Lo scritto di Ricci, stampato per la prima volta ad Augusta nel 1516, non solo rappresenta la prima traduzione latina del *Sefer Sha'are Orah* (*ShOr*) [Libro delle porte di luce] di Yosef Gikatilla, cabbalista vissuto in Castiglia nel XIII secolo e allievo di Avraham Abulafia, ma costituisce una delle pochissime versioni latine di opere riconducibili direttamente alla Cabbala ebraica. Per queste ragioni l'opera frui di una circolazione piuttosto ampia nei circoli cristiani, intellettuali ed esoterici, soprattutto del XVI e del XVII secolo.

L'analisi dei nuclei dottrinali e simbolici veicolati dal *Liber* non può tuttavia prescindere dal confronto con un altro testo, nei confronti del quale Ricci si configura come autore e non semplicemente come traduttore: il riferimento è all'*Isagoge*, trattato concepito come introduzione teoretica al contenuto dell'opera di Gikatilla. Da un punto di vista metodologico, si è quindi reputato opportuno considerare la versione latina di *ShOr* alla luce delle tesi cabbalistiche da Ricci presentate nelle diverse edizioni dell'*Isagoge*.

Un secondo aspetto affrontato in questo lavoro riguarda le fonti dell'interpretazione ricciana della Cabbala. È qui che si introduce una distinzione fondamentale, basata sull'oscillazione tra elaborazioni allogene, riconducibili a un retroterra teologico (in parte, agostiniano) e filosofico (*in primis* aristotelico) e nuclei concettuali propriamente ebraici. Da qui, inoltre, la necessità di differenziare tra la fortuna di temi di matrice ricciana e quelli, da Ricci veicolati ma riconducibili,

¹ «Vi è qualcosa in esso»: bKetubbot 111a.

in ultima analisi, al pensiero di Gīqatīllā o ad altre fonti della tradizione ebraica. Si cercherà quindi di isolare i principali elementi della letteratura cabbalistica confluiti, tramite la circolazione a stampa del *Liber portae lucis*,² nella tradizione cabbalistica cristiana dei secoli XVI e XVII, per dimostrare la consistenza dell'eredità mistico-giudaica (tardo-antica e medievale) nella prima modernità, con particolare riguardo al processo di integrazione della componente ebraica nel programma culturale dell'Umanesimo.

Per il Cinquecento, uno dei casi più interessanti di appropriazione e di rielaborazione di dottrine contenute in opere ricciane è costituito da alcuni scritti di Agrippa von Nettesheim (1486 - 1535), che lavorò a stretto contatto con Ricci presso l'università di Pavia e fu autore di un'opera, il *De Occulta Philosophia*, largamente influenzata dal nostro autore, soprattutto a partire dalla seconda redazione testuale. Si cercherà poi di valutare la posizione di Ricci, non solo nei confronti della letteratura cabbalistica ma anche verso il Talmud e verso i trattati di Maimonide.

In Italia, esemplari dell'*editio princeps* del *Liber portae lucis* si conservano presso la Biblioteca Casanatense di Roma e la Biblioteca Marucelliana di Firenze.³ Per taluni aspetti, questa traduzione latina godette di una sorte propizia. Prova di questa situazione è la sua ricomparsa, nel 1587, all'interno dell'*Ars Cabalistica*, la fortunata antologia di Johannes Pistorius il Giovane (1546-1608), in cui opere diverse, considerate essenziali per lo studio della Cabbala, erano state raccolte in un unico, ponderoso volume.⁴ In apertura dell'indice si trova il *De coelesti agricultura Paulii Riccii doctissimi et sapientissimi viri*, in quattro libri, di cui l'ultimo contiene la traduzione di *ShOr (Rabi Iosephi Castiliensis de PORTA LUCIS Tractatus pulcherrimus)*. Nella stampa di Pistorius seguono il testo latino dei *Dialoghi d'Amore* (fol. 331-608) di Leone Ebreo (ca.1460 - ca. 1535), il *De arte cabalistica* (fol. 609-730) e il *De verbo mirifico* (fol. 873-979) di Reuchlin, le *Interpretationes in Cabalistarum dogmata* (fol. 731- 868) del discepolo di Francesco Zorzi,

² Si è invece esclusa dalla ricerca l'analisi della circolazione manoscritta precedente l'*editio princeps* del 1516 e la questione relativa ai manoscritti ebraici di *ShOr* impiegati da Ricci. Sui manoscritti del *Liber portae lucis*, B. Roling, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritiis*, Tübingen, De Gruyter, 2007, p. 358 n. 137.

³ Nella Biblioteca Vallicelliana di Roma l'esemplare registrato sul catalogo elettronico (OPAC SBN) risulta attualmente assente.

⁴ *Artis Cabalisticæ: hoc est, reconditæ Theologiæ et Philosophiæ, scriptorum: In quo præter Pauli Riccii Theologicos et Philosophicos libros sunt Latini penè omnes et Hebræi nonnulli præstantissimi Scriptores, qui artem commentariis suis illustrarunt. Opus omnibus Theologis, et occultæ abstrusæque Philosophiæ studiosis pernecessarium: et hactenus à clarissimis multis viris magno desiderio exspectatum. Ex D. Ioannis Pistorii Nidani Med. D. et Marchionum Badensium Conciliarii Bibliotheca. Catalogus Authorum post Præfationem appositus est. Cum Gratia et Privilegio Cæsareæ Maiest. Basileæ, per Sebastianum Henric Petri. L'antologia di Pistorius, originariamente comparsa nel 1587, è stata oggetto di due ristampe, rispettivamente nel 1967 (Francoforte sul Meno) e nel 2005 (Trento): J. Pistorius, *Ars cabalistica*, Frankfurt 1970; Idem, *Artis cabalisticæ hoc est reconditaetheologiæ et philosophiæscriptorum Tomus I*, Per SebastianumHenricpetri, Basileæ 1587, ristampa anastatica con introduzione di Jean-Pierre Brach e Mino Gabriele, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze - La Finestra Editrice, Firenze-Trento 2005.*

Arcangelo da Borgonuovo (m. 1569), e una versione latina del *Sefer Yetzirah*.⁵ In sostanza, l'*Ars cabalistica* esemplifica cosa, per l'uomo tardo-rinascimentale, sia considerato oramai alla stregua di un classico imprescindibile per lo studio della Cabbala cristiana. A prescindere dal fatto che, per prima cosa, occorrerà accertare cosa intendesse l'uomo del Cinquecento per "Cabbala cristiana", dà certamente motivo di pensare il fatto che, nell'*Ars*, compaiano solo due opere di provenienza giudaica: una è la versione latina appena evocata del *Sefer Yetzirah*, basata su un manoscritto romano databile al 1488 e posseduto da Reuchlin, salvo confluire, dopo la sua morte, nella biblioteca del Margravio di Durlach (fu così che Pistorius, bibliotecario del Margravio, poté servirsene personalmente per la stampa del 1587).⁶ La seconda è la traduzione ricciana di *ShOr*. Manca invece un grande classico della Cabbala ebraica, che pure era stato già tradotto in latino in più di un'occasione: il *Sefer ha-Bahir (Libro del Fulgore)*.⁷ È plausibile che Pistorius intendesse presentare una traduzione di questa opera nel secondo volume dell'*Ars*, un progetto non riuscito, se si tiene presente che il secondo tomo non vide mai la luce.⁸

Come è facile immaginare, la traduzione eseguita da Ricci, pur molto fedele sotto certi aspetti al testo ebraico originale, comportò alcune modifiche che ridussero considerevolmente la lunghezza dell'opera. In sostanza, più che una traduzione, Ricci operò un compendio. Se però questo adattamento si prestasse a delle finalità di carattere puramente editoriale, o rispondesse a delle esigenze più profonde, sarà indagato nella seconda parte di questa ricerca, dove si cercherà di delineare le ragioni della scelta di traduzione di *ShOr* e la fortuna del testo tra gli interpreti cristiani della Cabbala (contemporanei e posteriori a Ricci). Si seguiranno infine alcune tracce collegate alla

⁵ *Liber de creatione, Cabalisticis, Hebraice Sepher Iezira, authore Abrahamo*, in Pistorius, *Ars*, foll. 869-872.

⁶ J.-P. Brach, "Introduzione," in J. Pistorius, *Ars Cabalistica*, Basilea 1587 [rist. anast. Lavis 2005], p. vi, che riconduce la versione latina a una traduzione dall'ebraico eseguita in Italia sul finire del XV sec. Il documento in questione, che fu redatto a Roma da un non meglio precisato «Magister Isaac», è stato identificato con il ms. 11416 della British Library da S. Campanini, "On Abraham's Neck. The Editio Princeps of the *Sefer Yetzirah* (Mantua 1562) and its context," in G. Veltri and G. Miletto (ed. by), *Rabbi Judah Moscato and the Jewish Intellectual World of Mantua in the 16th- 17th Centuries*, Leiden 2012, pp. 252-278: 262 e n. 30. Sulla «matrice reuchliniana» della antologia di Pistorius e sull'influsso della silloge nella letteratura seicentesca (ad esempio, sul trattato alchemico *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (1609) di Heinrich Khunrath (ca. 1560-1605), cfr. S. Campanini, recensione di J. Pistorius, *Artiscabalisticae hoc est reconditaetheologiae et philosophiaescriptorum Tomus I, Per Sebastianum Henricpetri*, Basileae 1587, ristampa anastatica con introduzione di Jean-Pierre Brach e Mino Gabriele, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze - La Finestra Editrice, Firenze - Trento 2005, in *Materia Giudaica* XII 1, 2 (2007), pp. 332-334.

⁷ Lo scritto costituì l'oggetto della tesi di dottorato di Scholem (1923), poi riveduta in G. Scholem, *Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe von Gerhard Scholem*, Darmstadt, WBG, 1970. Insieme a un altro lavoro scholemiano (*Bibliographia kabbalistica*, 1927), lo studio sul *Bahir* fu inizialmente stampato all'interno di una collana dedicata alla storia della mistica ebraica (*Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik*), sotto l'egida della società Johann Albrecht Widmanstetterfondata da Robert Eisler (1882-1949). Cfr. G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem: Jugenderinnerungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, pp. 161-169. Sarà forse utile ricordare come il manoscritto hebr. 209 di Monaco, da Scholem impiegato per la traduzione e per il commento del *Bahir* (e ripreso in tempi più recenti da Daniel Abrams per l'edizione diplomatica), non solo costituisca il più antico manoscritto datato del trattato (1298) ma anche l'antigrafo impiegato da Flavio Mitridate per la traduzione latina commissionata da Pico della Mirandola: cfr. S. Campanini (ed. by), *The Book of Bahir: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Foreword by G. Busi, Torino, Aragno, 2005, pp. 63-76.

⁸ Sul frontespizio leggiamo infatti: *Artis cabalisticæ [...] Tomus I*.

ricezione della figura e delle opere di Ricci. Scopo di queste pagine è chiarire l'importanza della figura di Ricci, soprattutto, nella sua veste di teorizzatore della Cabbala. Un utile compito per comprendere il legame del mondo rinascimentale con la mistica giudaica, così come le premesse per la nascita dell'esoterismo in Occidente.

Status Quaestionis

Nel secolo XIX, Heinrich Graetz, in linea con la maggior parte degli esponenti della *Wissenschaft des Judentums*, collocò la Cabbala nel solco di una corrente corrotta e dannosa per il giudaismo, in quanto già in passato a colpevole, a suo dire, di aver fornito al cristianesimo uno strumento da impiegare per fini conversionistici.⁹

Una prima rivalutazione della componente cabbalistica del giudaismo si trova nell'opera di Adolphe Franck (*La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, 1843), con un primo tentativo di distinguere tra gli elementi contenutistici della letteratura cabbalistica ebraica e di quella cristiana, allo scopo di rilevare la specificità della prima nei confronti della seconda e il ruolo (essenzialmente positivo) da essa svolto nel dispiegamento della moderna storia dell'ebraismo:¹⁰ «Il est évident pour nous que tous les grands principes métaphysiques et religieux, servant de base à la kabbale, sont antérieurs aux dogmes chrétiens, avec lesquels du reste il n'entre pas dans notre plan de les comparer. Mais quelque sens qu'on attache à ces principes, leur forme seule nous donne l'explication d'un fait qui nous paraît offrir un grand intérêt social et religieux: un

⁹ Eloquente, in proposito, il positivo giudizio nei confronti di Elia del Medigo, da Graetz indicato come colui che, mantenendo un «sano giudizio» (gesundes Urtheil) di fronte all'«infantile entusiasmo» dei cristiani, non esitò a riconoscere nella cabbala una pseudo-scienza senza fondamento talmudico: H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig 1890 [ristampa Berlin, arani-Verlag GmbH, 1998], vol. 8, p. 247: «Von diesem Geistesdudel, dieser kindischen Schwärmerei für die Asterlehre der Kabbala, hielt sich Elia del Medigo fern, und es ist ein schlagender Beweis für seinen nüchternen Sinn und sein gesundes Urtheil. Er verachtete den kabbalistischen Spuk («il fantasma della cabbala») gründlich und hielt nicht damit zurück, ihren Unwerth blozulegen. Er hatte den Muth, es auszusprechen: Dass die Kabbala auf sumpfigem Grunde beruhe, dass im Talmud seine Spur von dieser Lehre nachweisbar sei, dass die anerkannten Autoritäten des Judenthums älterer Zeit nichts von ihr gewusst, und dass ihr für heilig und alt ausgegebenes Grundbuch, der Sohar, keineswegs das Werk des gefeierten Simon b. Jochai, sondern das eines Fälschers sei. Del Medigo fand die Unnahme der Kabbala lächerlich oder gar lästerlich: als vermöge der Mensch, der Jude, mittelst gewisser religiös vorgeschriebenen Handlungen oder Gebete auf die höhere Welt und auf die Gottheit einzuwirken».

¹⁰ F. Lelli, «Recenti tendenze degli studi cabalistici», in J. L. Blau, *Le origini della cabala*, a cura di F. Lelli, Nardò, Controluce, 2010, pp. 7-25; W. Hanegraaff, «The Beginnings of Occultist Kabbalah: Adolphe Franck and Eliphas Lévi», in B. Huss - M. Pasi - K. von Stuckard, *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*, Leiden, Brill, 2010, pp. 107-128. Uno dei risultati più significativi della storiografia contemporanea riguarda la ricostruzione di notizie relative alle collaborazioni tra cristiani ed élites intellettuali ebraiche che, oltre a consentire una importante circolazione di testi, alimentarono i dibattiti interconfessionali. Cfr. F. Lelli, «Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno», «Vivens Homo» 5,2 (1994), pp. 401-430; F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto: Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Leo S. Olschki, 2001.

bon nombre de kabbalistes se sont convertis au christianisme; nous citerons entre autres Paul Ricci, Conrad Otton, Rittangel, le dernier éditeur du *Sepher ieszirah*, et les fils du célèbre Abrabanel, Léon l'Hébreu, l'auteur des *Dialogues d'amour*. A une époque plus rapprochée de nous, vers la fin du dernier siècle, on a vu un autre kabbaliste, le Polonais Jacob Frank, après avoir fondé la secte des *Zoharites*, passer dans le sein du catholicisme avec plusieurs milliers de ses adhérents».¹¹

La proposta metodologica di Franck, seguita da Christian D. Ginsburg¹² e da Arthur E. Waite,¹³ sebbene non pienamente matura sotto il profilo storico-filologico, ebbe il merito di fornire i presupposti scientifici per la successiva ricerca sulla Cabbala di matrice ebraica e sui suoi sviluppi in ambito cristiano, in opposizione alle interpretazioni di stampo "occultistico" formulate dal circolo di Eliphas Lévi, da Helena Blavatski, da Papus e da Aleister Crowley.¹⁴ Nel secolo successivo, David Neumark e Franz Rosenzweig interpretarono l'emergere della Cabbala medievale come una sorta di reazione alla nascita e alla diffusione della filosofia ebraica, soprattutto tramite l'impulso fornito da Maimonide con la *Guida dei Perplessi*.¹⁵

Le osservazioni di Franck, di Ginsburg e di Waite contribuirono alla formazione di un classico lavoro di Joseph Leo Blau (1909 - 1986) destinato a rimanere una pietra miliare negli studi sulla Cabbala cristiana.¹⁶ Pubblicato per la prima volta a New York nel 1944 con il titolo *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, il saggio di Blau costituisce, nel Novecento, una delle prime espressioni di una nuova tendenza storiografica, volta a ricostruire la storia dell'interpretazione cristiana della Cabbala in base a una serrata critica delle fonti. Come precisato dallo stesso Blau, il metodo filologico di Gershom Scholem (1897 - 1982) rivestì un peso importante nell'impianto dell'opera.

¹¹ A. Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Paris, Hachette, 1843, pp. 3393-340. Un rapido cenno è inoltre dedicato alla traduzione ricciana del *Sefer Sha'are Orah*: *ibidem*, p. 7 n. 2. Cfr. inoltre *ibidem*, p. 13, dove la motivazione della conversione di Ricci al cristianesimo viene letta alla luce dell'influsso su di lui esercitato dagli studi cabbalistici: «Ricci, beaucoup plus occupé de la forme allégorique que du fond mystique des même traditions, se contente de suivre de loin les traces de Reuchlin, et cherche à démontrer comme lui, par des procédées kabbalistiques, toutes les croyances essentielles du christianisme. Tel est le caractère de son principal ouvrage, qui a pour titre: *de l'Agriculture céleste*. Il est aussi l'auteur d'une introduction à la kabbale, où il se borne à résumer, sous une forme assez rapide, les opinions déjà exposées par ses devanciers. Mais il ne fait pas comme eux remonter jusqu'aux patriarches, jusqu'au père du genre humain, les traditions dont il est l'interprète; il lui suffit de croire qu'elles existaient déjà quand Jésus-Christ est venu prêcher sa doctrine, et qu'elles avaient préparé les voies à la nouvelle alliance; car, ces milliers de juifs qui ont accueilli la foi de l'Évangile, sans abandonner la loi de leurs pères, n'étaient pas autre chose, selon lui, que les kabbalistes du temps».

¹² C. D. Ginsburg, *The Kabbalah: Its Doctrines, Development, and Literature*, London 1863.

¹³ A. E. Waite, *The Holy Kabbalah*, London, Williams and Norgate, 1929¹.

¹⁴ S. A. Spector, *Jewish Mysticism: An Annotated Bibliography on the Kabbalah in English*, Garland Press, 1984; D. Karr, *The Study of Christian Cabala in English, 1995-2007* (revised, enlarged, and updated 2007-2010), pp. 1-65: 5, 43e *passim* [<https://www.karr+study+of+christian+cabala>; sito visionato il 17 ottobre 2016].

¹⁵ D. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, Berlin 1907, vol. 1, pp. 179-236: 180-181; F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin, Schocken, 1937, p. 531. Su questo punto, cfr. M. Idel, *Maimonide e la mistica ebraica*, ed. it. a cura di R. Gatti, Genova 2000, p. 15.

¹⁶ J. L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York, Columbia University Press, 1944.

Esempio eminente dell'orientamento accademico di Scholem può essere individuato nel saggio "Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert", comparso nel 1963 all'interno della *Festschrift* in onore di Theodor W. Adorno e ripubblicato un decennio dopo in *Judaica* 3.¹⁷ Lo scritto, dedicato alla storia del movimento frankista,¹⁸ si apre con una premessa di carattere storico-metodologico, volta a determinare il significato dell'eresia all'interno della tradizione rabbinica: considerato impossibile svincolare l'eresia giudaica dal suo tratto eminentemente messianico, viene indicato nel movimento sabbatiano,¹⁹ incluse le sue propaggini frankiste, la più drammatica crisi spirituale ("eretica", dunque, messianica) vissuta da Israele dopo la sconfitta di Bar Kokhba (135 d. C.). Crisi alimentata

¹⁷ G. Scholem, "Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert," in M. Horkheimer (hrsg. von), *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1963, pp. 20-32 [ora in Idem, *Judaica 3: Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, pp. 198-217; traduzione francese a cura di Y. Cohen e revisionata da J. Bollack, "La métamorphose du messianisme hérétique des sabbatéens en nihilisme religieux au XVIIIe siècle," in J. Le Goff (par), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle XI-XVIIIe siècles: Communications et débats du colloquede Royaumont*, Paris-La Haye, Mouton, 1968, pp. 381-393 (testo già presentato nel 1962, in occasione di una comunicazione orale presso l'abbazia di Royaumont), in seguito confluita in G. Scholem, *Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières*, textes réunis et présentés par M. Kriegel, Paris, Calmann-Lévy, 2000, pp. 229-246; traduzione italiana a cura di S. Campanini, "La metamorfosi del messianismo eretico sabbatiano in nichilismo religioso nel XVIII secolo," in G. Scholem, *Le tre vite di Moses Dobrushka*, Milano, Adelphi, 2014, pp. 139-158].

¹⁸ Occorre tuttavia ricordare come il primo studio da Scholem pubblicato su questo tema sia da rintracciare in G. Scholem, "Mitzvah ha-ba'ah ba-'averah," *Knesset* 2 (1937), pp. 347-392 [ora: "Redemption through Sin," in Idem, *The Messianic Idea in Jewish Mysticism*, New York, Chicken, 1971, pp. 78-141], studio fondamentale per comprendere la posizione di Scholem, non solo sul frankismo, ma sull'identità storica dell'ebraismo. Cfr. inoltre Scholem, *Moses Dobrushka*, cit., pp. 149, 188 e *passim*. Non possiamo qui approfondire la delicata questione dedicata dall'Autore al frankismo. Basti solo ricordare come il tema sia al centro del saggio dedicato ad Adorno, incentrato su una analisi critica del «nichilismo religioso» di Frank nelle sue componenti fondamentali: anzitutto il recupero della «trinità sabbatiana» (formata da un *deus absconditus*, un *deus revelatus* e dalla Shekhinah), che Adolf Frank (1726-1791) in un primo momento interpreta come una triade composta rispettivamente da Shabbatay Zevi, se stesso e sua figlia Eva («casta meretrix», secondo la definizione dello stesso Scholem nel corso di una conversazione con Adorno [p. 188]); in secondo luogo la dialettica tra *deus absconditus* e *deus revelatus*, costruita tramite il ricorso alle figure bibliche di Giacobbe (un «Giacobbe segreto» messaggero di una conoscenza salvifica) e di Esaù (un «re santo», capace di occultare il nucleo salvifico rivelato dal fratello minore); infine, la credenza in una serie di potenze inferiori (assai vicine, da un punto di vista fenomenologico, agli arconti della tradizione gnostica), causa del male nel mondo e dello sbarramento della via d'accesso alle realtà superiori; da qui, la necessità di sconvolgere le forze mortifere e di individuare un pertugio celeste, risalire la scala di Giacobbe e immergersi nella «vera vita». Nel linguaggio di Frank, la nozione di «vita» assume un significato del tutto peculiare: si tratta, più precisamente, della vita libera dalle pastoie di ogni legge, che spinge Scholem a interpretare il frankismo come una forma di «messianesimo anarchico» e a individuare nel suo fondatore una sorta di bakuniano *ante litteram*. Del resto, la dottrina di Frank mostra proprio la tendenza al rifiuto di ogni norma che si traduce, sulla scia dell'antinomismo sabbatiano, in una completa disarticolazione della Legge e del codice di comportamento halakhico. Occorre infatti «discendere nell'abisso e incontrarvi la vita», secondo un'immagine simbolica, interpretata dall'Autore come una particolare declinazione della nozione, già impiegata in alcuni ambienti sabbatiani radicali, della «santità attraverso il peccato». Le considerazioni di Scholem in proposito muovono da due principi- fondamentali per comprendere l'essenza del frankismo. Il primo riguarda la sostanziale coincidenza tra la «via verso l'abisso» e la «via verso Esaù», primo stadio dell'ascesa verso Dio. Il secondo, ancor più rilevante, è che la «via verso Esaù» corrisponda alla conoscenza del cristianesimo. Tale premessa, prosegue Scholem, può, appunto, giovare alla comprensione del grande fenomeno di conversioni, che coinvolse vaste masse di ebrei (segretamente frankiste) con lo scopo di «svuotare il cristianesimo da dentro» e annichilire in tal modo la «realtà apparente». Sul movimento frankista, cfr. ora P. Maciejko, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011 (*non vidi*).

¹⁹ È d'obbligo il riferimento a G. Scholem, *Shabbatai Tzevi we-ha-tenua' ha-shabbetaït bi-yemey hayyaw*, Tel Aviv, 'Am Oved, 1957 [traduzione rivista e ampliata in: Idem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626 - 1676*, Princeton, Princeton University Press, 1979].

da una carica (apocalittico-)messianica ma accelerata da quel «processo di interiorizzazione del giudaismo rabbinico»,²⁰ la Cabbala, valutabile, secondo Scholem, come l'essenza profonda dell'identità ebraica.²¹ Questa visione, in Scholem, viene a combinarsi con una lettura in chiave «simbolica» delle dottrine confluite nei trattati di Cabbala medievale. L'insieme delle dottrine esoteriche raccolte sotto il nome di Cabbala, termine ebraico che può tradursi come “ricezione”,²² racchiuderebbe in primo luogo l'idea di una tradizione segreta tramite cui comunicare - simbolicamente - una esperienza mistica di per sé indicibile.²³

Sul piano storiografico, la lettura scholemiana del simbolo e del simbolismo cabbalistico ha suscitato un vivace dibattito tra gli studiosi.²⁴ Due sono le posizioni che qui ci limiteremo a evocare. La prima è quella di Moshe Idel, secondo il quale la nozione scholemiana di «simbolo» risentirebbe dell'influsso del pensiero di Johannes Reuchlin.²⁵ La seconda, di Gerold Necker, ha condotto a una nuova proposta interpretativa, costruita sulla base della concezione blumenbergiana di «metafora assoluta». ²⁶ Secondo Necker, la metaforologia di Blumenberg (applicabile, ad esempio, alla metafora della luce nelle teorie cognitive) sarebbe in grado di rivelarsi un efficace strumento ermeneutico nell'analisi dei testi cabbalistici, a partire dal *Sefer Sha'are Orah*: in altri termini, l'interpretazione blumenbergiana potrebbe accordarsi a una lettura che restituisca il motivo

²⁰ Scholem, *Moses Dobrushka*, cit., p. 142.

²¹ Per un diverso orientamento sulla valutazione della mistica ebraica, cfr. il caso rappresentato dalle ricerche di Georges Vajda e della *Section juive* de l'École Pratique des Hautes Etudes: P. Fenton, “La Cabale et l'académie: l'étude historique de l'ésotérisme juif en France,” *Pardès* XXIX-XX (1994), pp. 216-238; C. Mopsik, “Les formes multiples de la cabale en France au vingtième siècle,” *Journal des études de la cabale* 1 (1997) [<http://www.chez.com/jec2/artmop.htm>], ora in P. Gisel - L. Kaennel (sous la direction de), *Réceptions de la cabale*, Paris, l'Éclat, 2007, pp. 255-282.

²² Come è noto, la parola “qabbalah” deriva dalla radice ebraica קבל (qbl), *ricevere*, di norma utilizzata nella forma intensiva (*pi'el*).

²³ Fondamentale, in proposito, G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein-Verlag, 1960¹ (tr. it., *La kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi, 1980¹).

²⁴ Per una sintesi, D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, Jerusalem, Magnes Press, 2013, pp. 130-138. Basti qui ricordare Y. Liebes, “Mith vs. Symbol in the Zohar and Lurianic Kabbalah,” in L. Fine (ed. by), *Essential Papers on Kabbalah*, New York, New York University Press, 1995, pp. 212-242; E. R. Wolfson, “Circumcision, Vision of God, and Textual Interpretation: From Midrashic Trope to Mystical Symbol,” *History of Religions* 27 (1987), pp. 189-215; A. Elqayyam, “Between Referentialism and Performativism: Two Approaches to the Understanding of the Symbol in *Sefer Ma'arekhet ha-'Elohut*,” *Da'at* 24 (1990), pp. 29-37 [in ebraico]; Boaz Huss, “Rabbi Joseph Gikatilla's Definition of Symbolism and Its Versions in Kabbalistic Literature,” *JSJT* 12 (1996), pp. 157-176 [in ebraico].

²⁵ M. Idel, “The Place of the Symbol in the Thought of Gershom Scholem,” *Jewish Studies* 38 (1998), pp. 43-72 [in ebraico] [ora in Idem, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, pp. 83-108; Idem, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 2002, pp. 272-313; 274-275. Cfr. anche E. Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, pp. 210 ss.

²⁶ H. Blumenberg, “Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung,” in Idem, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 2001, pp. 139-171; G. Necker, “Hans Blumenberg's Metaphorology and the Historical Perspective of Mystical Terminology,” *JSQ* 22 (2015), pp. 184-203.

della luce (in primo piano nel trattato di Gīqatilla) come «metafora della verità» e «della conoscenza».²⁷

A sua volta, l'osservazione di Idel precedentemente evocata non deve essere dimenticata. Piuttosto, essa si rivela indicativa del complesso giudizio di Scholem nei confronti del cortocircuito ermeneutico, che il cristianesimo avrebbe provocato nei confronti della storia della mistica ebraica. La posizione di Scholem nei confronti della «Cabbala cristiana»²⁸ è stata oggetto di varie riflessioni, a partire dalla proposta di S. Wasserstrom di individuare nelle tesi di Scholem «a Christian Kabbalistic inspiration».²⁹ Nel settembre 1969, in occasione del conferimento del premio Reuchlin dedicatogli dalla città di Pforzheim, Scholem affermò: «Wenn ich an Seelenwanderung glaubte, würde ich wohl manchmal denken können, unter den neuen Bedingungen der Forschung eine Art Reinkarnation Johannes Reuchlins, des ersten Erforschers des Judentums, seiner Sprache und seiner Welt, und speziell der Kabbala, zu sein, des Mannes, der vor fast fünfhundert Jahren die Wissenschaft vom Judentum in Europa ins Leben gerufen hat».

Di questo passo si è occupato in diverse occasioni Saverio Campanini,³⁰ insistendo sull'apporto di primo piano fornito da Reuchlin e da altri interpreti cristiani della Cabbala a quella ricostruzione scholemiana, volta a rintracciare le origini e gli sviluppi dello studio accademico della mistica ebraica.³¹ Più precisamente, le ricerche di David Biale, di Steven M. Wasserstrom e di Campanini consentono di mettere a fuoco l'interesse di Scholem verso la «Cabbala cristiana», isolando almeno due momenti fondamentali: l'«incontro» con la *Philosophie der Geschichte oder*

²⁷ Necker, *ibidem*, p. 194. Altra possibile «metafora» cabbalistica può essere indicata nella scala di Giacobbe. Illuminante, in proposito, l'intuizione di Necker, *ibidem*, p. 194 n. 46: «Incidentally, Eliezer Ben Yehuda borrowed - not by chance - the term for "symbol" in modern Hebrew, *semel*, from medieval language usage (Abraham ibn Ezra referring to Salomo ibn Gabirol), which linked *semel* (figure) in Deut. 4: 16 with *sulam* (ladder) in Jacob's dream in Gen 28:11, pointing out the equivalence of their numerical value». Sulla tradizione legata alla «scala di Giacobbe» nella storia della filosofia e della mistica ebraiche, A. Altmann, «The Ladder of Ascension», in E. E. Urbach et al., *Studies in Religious Philosophy and Mysticism Presented to Gershom Scholem*, Jerusalem, Magnes Press, 1967, pp. 1-32. Sulla ricezione quattro-cinquecentesca di questa immagine biblica, *in primis* in Yohanan Alemanno, in Pico e in Reuchlin, cfr. M. Idel, «The Ladder of Ascension - The Reverberations of a Medieval Motif in the Renaissance», in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. 2, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1984, pp. 83-93, ove viene indicata la possibile fonte di Alemanno nel *Libro dei cerchi immaginari* del filosofo arabo Ibn al-Sid al-Baṭalyawsi (1052-1127).

²⁸ Occorre tuttavia ricordare come né Pico della Mirandola, né Johannes Reuchlin né Paolo Ricci né altri interpreti cristiani della Qabbalah si servano di questa formula.

²⁹ S. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 39-41: 41.

³⁰ S. Campanini, «Some Notes on Gershom Scholem and Christian Kabbalah», *JSJT* 21, 2 (2007), pp. 13-33: 14.

³¹ Per l'ipotesi, ad esempio, che il codice miscelaneo Halberstam 444 (ora Jewish Theological Seminary 1887) possa costituire la fonte del *De arte cabalistica* di Reuchlin, G. Scholem, *Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zum Gegenwart*, Pforzheim, Selbstverlag der Stadt, 1970 (ora in Idem, *Judaica 3: Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, 247-263: 251-252): l'opuscolo fu recensito da G. Quispel, *Vigiliae Christianae* 25 (1971), pp. 236-237. Sono tuttavia da tener presenti le cautele di Idel, secondo il quale la fonte del *De arte* non sarebbe da ricondurre a questo codice ma a uno simile: M. Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, State University of New York Press, 1988, 54-55; Idem, «Zur Funktion von Symbolen bei G. G. Scholem», in S. Mosès - S. Weigel (ed. by), *Gershom Scholem Literatur und Rhetorik*, Köln, Böhlau, 2000, pp. 51-92.

über die Tradition (1827-1857) di Franz Josef Molitor e la lettura della *Kabbala denudata* di Knorr von Rosenroth.³² L'opera di Molitor, da Scholem in seguito segnalata anche a Benjamin, avrebbe per lui rappresentato il culmine dell'itinerario storico della Cabbala cristiana.³³ Itinerario inaugurato molto tempo prima da Reuchlin e caratterizzato da un livello di continuità e di fedeltà agli originali ebraici assai oscillante: un elemento decisivo per il giudizio di Scholem sulle singole fonti latine.³⁴

Uno dei principali lavori sull'interpretazione cristiana della Cabbala è rappresentato dal volume di François Secret (1911 - 2003) intitolato *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (1964),³⁵ ove la figura di Ricci viene così presentata: «Pour importants que soient Lazzarelli, Léon Hébreu, Augustin Rici, ce sont des personnages épisodiques à coté de Paulus Ricius, souvent appelé Paulus Israelita».³⁶ Per tutto il Novecento, a occuparsi della figura di Ricci furono sostanzialmente tre grandi studiosi. Uno di loro fu Secret. Gli altri due furono Scholem e Blau. Scholem non si occupò mai di Ricci in modo sistematico in alcuna opera specifica. Il nome del nostro autore, tuttavia, compare sin da alcuni scritti giovanili. Lo ritroviamo in un articolo consacrato a definire il rapporto tra mistica giudaica e tradizione alchemica, pubblicato per la prima volta nel 1925, l'anno dell'affidamento presso la neonata Università di Gerusalemme della prima cattedra universitaria di Cabbala.³⁷ Secondo Scholem, la traduzione latina degli *ShOr* eseguita da

³² L'influsso dell'opera è da Scholem esplicitato in una lettera datata 1937, indirizzata a Zalman Schocken con il titolo: "Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums": cfr. D. Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*; Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1979, pp. 74-76, 215-216; Campanini, "Scholem and Christian Kabbalah," cit., p. 16. Sulle fonti cabbalistiche di Molitor, K. Koch, *Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition: Studien zu den kabbalistischen Quellen der "Philosophie der Geschichte"*, Berlin, de Gruyter, 2006. Tra queste è da includersi la conoscenza di *ShOr* ma non del *Liber portae lucis* curato da Ricci.

³³ Campanini, "Scholem and Christian Kabbalah," cit., p. 24, secondo il quale, però, l'orientamento "cristologico" del libro di Molitor era letto da Scholem come un "errore".

³⁴ I lavori scholemiani completamente dedicati alla storia delle interpretazioni cristiane della Qabbalah sono rintracciabili nei seguenti articoli: G. Scholem, "Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala", in *Essays Presented to Leo Baeck on the Occasion of His 80th Birthday*, London, East and West Library, 1954, 158-193 [traduzione francese revisionata: "Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne", in G. Scholem et al., *Kabbalistes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1979, 17-46, ulteriormente corretta in Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter*, 433-473; il testo francese è stato tradotto come: "The Beginnings of the Christian Kabbalah", in J. Dan (ed. by), *The Christian Kabbalah, Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997, 17-51]; "Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte" *Wissenschaftskolleg Jahrbuch* 1981/82, Berlin, 1983, pp. 281-289 [ora in Idem, *Judaica 4*, Frankfurt a. M., 1984, pp. 7-18].

³⁵ F. Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunoud, 1964 [ora Idem, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Milano, Arché- Arma Artis, 1985²; Idem, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, ed. it. a cura di P. Zoccatelli, introduzione all'edizione italiana e complemento bibliografico a cura di J.-P. Brach, Roma, Arkeios, 2001].

³⁶ *Ibidem*, p. 87. Per una biografia intellettuale di Secret, J.-P. Brach, "François Secret (1911-2003)," *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 11 (2002), pp. 25-27; Idem, "Note sur l'œuvre de François Secret," *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* XLVII, 3 (2011), pp. 595-602. Per una bibliografia degli scritti, S. Matton (par), *Documents oubliés sur l'alchimie, la kabbale et Guillaume Postel offerts à François Secret*, Genève, Droz, 2001, pp. 3-29.

³⁷ G. Scholem, "Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik," *Monatschrift für die Geschichte und das Wissenschaft des Judentums* 69 (1925), pp. 95-106.

Ricci e pubblicata con il titolo *Porta Lucis* avrebbe costituito, con l'unica eccezione del *Sefer Yetsirah* [!], l'unico testo *veramente* cabbalistico (*echtes kabbalistisches Werk*) circolante in ambienti cristiani sino al 1677, anno della comparsa della *Kabbala denudata* di Christian Knorr von Rosenroth.³⁸ In generale, nonostante il giudizio spesso severo sul fenomeno della Cabbala cristiana, Scholem non si mostrò eccessivamente duro nei confronti della figura di Ricci, «il quale prese le conclusioni di Pico e Reuchlin e le arricchì con un'originale sintesi di fonti cabbalistiche e cristiane».³⁹

Negli anni Trenta del secolo scorso apparve un saggio fondamentale,⁴⁰ volto a restituire la figura di Pico della Mirandola in una veste nuova e innovativa, scritto da un giovanissimo Eugenio Garin, a quel tempo insegnante di filosofia in un liceo di Palermo. Lo studioso, che mostrava di conoscere innumerevoli fonti del pensiero cabbalistico di Pico della Mirandola, menzionava anche gli *Sha'are Orah* di Yosef Gikatilla, secondo la traduzione di Paolo Ricci, di cui aveva trovato una citazione nel *De arte cabalistica* di Reuchlin.⁴¹

Riferimenti a Ricci mancavano invece nell'articolo, indirizzato a esplorare gli studi di medicina tra gli ebrei dal secolo XIII al XVIII, che il rabbino Adolf Israel Kober (1879 - 1958), profondo conoscitore della storia degli ebrei tedeschi (soprattutto della città di Colonia in epoca medievale) pubblicò nel drammatico anno 1939.⁴² Dell'opera di questo ebreo "apostata", come Ricci fu definito, Joseph Blau pose in evidenza l'*Isagoge*, opera concepita come introduzione al *Liber portae lucis*, vera miniera per attingere al pensiero di Ricci in materia di Cabbala.⁴³ Sulla base dell'edizione del 1515, Blau fornì la prima traduzione inglese delle sessantasei tesi che compongono lo scritto.⁴⁴

Nuovi contributi alla comprensione di questo scritto si trovano ora in Crofton Black e in Saverio Campanini. Stringendo il fuoco sulle varianti delle edizioni del 1515 e del 1541, Black ha dedicato particolare attenzione all'interpretazione epistemologica della storia sacra contenuta nella

³⁸ *Ibidem*, p. 107: «Da bis 1677, dem Erscheinungsjahr der Kabbala denudata, nur eine ganz verschwindende Zahl kabbalistischer Texte in den Kreisen der christlichen Kabbalisten bekannt waren und eine Rolle spielten, läßt sich die Entwicklung des eigentlich Kabbalistischen leicht übersehen. Außer dem Buch Jezira und den durch Paul Riccius 1516 größtenteils übersetzten Schaare Ora des Joseph Gikatilia war kein echtes kabbalistisches Werk in diesen Kreisen verbreitet!».

³⁹ G. Scholem, *La Cabala*, Roma 1982 (ed. or. (ed. or. *Kabbalah* [in ebraico], Jerusalem 1974), p. 200.

⁴⁰ E. Garin, *Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, intr. di C. Vasoli, Roma - Firenze 2011² (Firenze 1937¹).

⁴¹ *Ibidem*, p. 72, n. 4.

⁴² A. I. Kober, "Zur Geschichte der jüdischen Ärzte," *Monatschrift für die Geschichte und das Wissenschaft des Judentums* 1 (1939), pp. 305-312.

⁴³ *Ibidem*, in modo particolare le pp. 67-74, dove Blau propone una traduzione dell'*Isagoge*. Le fonti secondarie utilizzate da Blau per ricostruire la figura di Ricci si mostrarono in ogni caso insufficienti. Ne riporto le indicazioni bibliografiche, *ibidem*, p. 65, n. 2: Adams, *History of the Jews*, p. 286 (*non vidi*); Bischoff, *Kritische Geschichte der Thalmud Übersetzung*, passim (*non vidi*); Fuerst, *Bibliotheca Judaica*, II, p. 41; III, 155 (*non vidi*); Michelsen, *Israel und die Kirche*, p. 87 (*non vidi*); *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia*, I, p. 169².

⁴⁴ Blau, *ibidem*, pp. 67-74 [ora in Idem, *Le origini della cabala*, a cura di F. Lelli, Nardò 2010, pp. 108-116].

prima versione dell'*Isagoge*, fornendo una possibile spiegazione per l'omissione di un'intera sezione, dall'edizione del 1541, dedicata a questa problematica.⁴⁵ Campanini ha messo in luce il peso della tradizione giudaica nell'interpretazione cristiana della Cabbala da parte di Ricci, sollevando la questione relativa alla concezione del corpo nella speculazione cabbalistica ricciana: un corpo circonciso e, dunque, ancora sostanzialmente "ebraico".⁴⁶

Nonostante alcuni importanti scritti pubblicati da Secret, il cui progetto di pubblicare una monografia su Ricci non vide mai la luce,⁴⁷ mancava una monografia interamente dedicata al nostro autore. Ampie notizie su Ricci erano state raccolte in un capitolo del volume *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*,⁴⁸ ma proprio queste indagini mostravano quanto ancora fosse lunga la strada per ricostruire la sua vita e il suo pensiero. Nel 1987 Peter G. Bietenholz curò una voce bibliografica su Ricci, con l'aggiunta di utili notizie per ricomporre i legami con alcuni umanisti dell'epoca, in primo luogo Erasmo.⁴⁹ Tuttavia si è avuta una svolta veramente significativa solo negli ultimi quindici anni, quando le ricerche di Wilhelm Schmidt-Biggemann e di Bernd Roling hanno arricchito la figura di Ricci con nuovi dati.⁵⁰ Attraverso un esame dettagliato della produzione letteraria, la componente filosofica dell'autore è stata in buona parte ricostruita, mettendo in luce, tra i diversi aspetti, la presenza di Averroè nel *corpus* dei suoi scritti.⁵¹

⁴⁵ C. Black, "From Kabbalah to Psychology: The Allegorizing Isagoge of Paulus Ricius, 1509-41," *Magic, Ritual, and Witchcraft* n.2 (2007), pp. 136-173: 141-142. Cfr. *infra*, Sezione II, cap. II.

⁴⁶ S. Campanini, "Shaping the Body of the Godhead: The Adaptation of the Androgynous Motif in Early Christian Kabbalah," in M. Diemling and G. Veltri (ed. by), *The Jewish Body. Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden - Boston 2009, pp. 355-376.

⁴⁷ La notizia è tratta da Brach, "Notes sur l'oeuvre de François Secret," cit., p. 600 n. 28: «Le "tapuscrit" unique d'une autre monographie, que Secret avait consacrée cette fois à Paolo Rici (?-1541), s'est perdu au cours d'un envoi postal à son éditeur (!) [...]». Per una proposta di carattere monografico nel campo degli studi sulla cabbala cristiana, F. Secret, *L'Ésoterisme de Guy Le Fèvre de La Boderie*, Genève, Droz, 1969. Sulla produzione scientifica di Secret nel campo degli studi ricciani, oltre al già citato volume a cura di Matton, *Documents oubliés*, cit., basti qui rinviare a F. Secret, "Notes sur Paolo Ricci et la Kabbale chrétienne en Italie," *Rinascimento* 11 (1960), pp. 169-192; Idem, "Notes sur quelques kabbalistes chrétiens de la Renaissance," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 36 (1974), pp. 67-82; Idem, "Aristote et les kabbalistes chrétiens de la Renaissance," in *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI^e Colloque de Tours, Paris 1976, pp. 277-291; Idem, "Une traduction latine d'oeuvres d'Averroès par Paulus Ricius en 1511," in Idem (ed.), *Postel revisité. Nouvelles Recherches sur Guillaume Postel et son milieu*, Paris-Milan 1998, pp. 13-15. Cfr. inoltre *infra*, «Bibliografia».

⁴⁸ Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens*, cit., pp. 101 e ss.

⁴⁹ P. G. Bietenholz and T. Deutscher, *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Toronto 1987, s.v. "Paulus Ricius," pp. 158-160.

⁵⁰ W. Schmidt-Biggemann, "Christian Kabbala: Joseph Gikatilla (1247 - 1305), Johannes Reuchlin (1455 - 1522), Paulus Ricius (d. 1541), and Jacob Böhme (1575 - 1624)," in A. P. Coudert (ed. by), *The Language of Adam: Die Sprache Adams*, Wiesbaden 1999, pp. 81-121; Roling, "Prinzip, Intellekt und Allegorese," cit.; Idem, "Maimonides im Streit der Konfessionen: die 'Statera Prudentum' des Paulus Ricius und die christliche Neulektüre des Maimonides im 16. Jahrhundert," in G. Veltri and G. Necker (ed. by), *Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. Bis zum 19. Jahrhundert*, Leiden 2003, pp. 149-168; Idem, "Maimonides und Wissenschaftskritik: Christliche Kabbala und Sündenfall bei Agrippa von Nettesheim," in G. K. Hasselhoff and O. Fraisse (ed. by), *Moses Maimonides (1138 - 1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, Würzburg 2004, pp. 239-269; Idem, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit.

⁵¹ W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia Perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Dordrecht 2004 (ed. or. *Philosophia Perennis. Historische Umriss abendländischer*

Le ricerche di Roling hanno inoltre evidenziato un sistema sincretistico alla base del pensiero ricciano, contraddistinto da un recupero di temi pichiani (attinti principalmente, anche se non esclusivamente, dalle *Conclusiones* e dallo *Heptaplus*)⁵² e dall'innesto di motivi filosofici, teologici e cabbalistici provenienti da tradizioni differenti: tra questi, rivestono un peso considerevole la sistematizzazione delle gerarchie angeliche dello Pseudo-Dionigi, il razionalismo di Mosè Maimonide, una rivisitazione dell'averroismo latino di Pomponazzi⁵³ e la letteratura cabbalistica. In primo piano, si colloca il problema, particolarmente sviluppato nel *Sal foederis* e nell'*Isagoge*, legato al ruolo dell'Intelletto agente (identificato con il motivo della «mens angelica»), capace di produrre l'«illuminazione nel fedele» e di garantirgli una «conoscenza salvifica».⁵⁴ A questa problematica se ne aggiungono altre: la distinzione tra *mens* e *ratio* (la ragione naturale), già individuata dal Pico dello *Heptaplus*, e la relazione tra il piano degli intellegibili e la dimensione sublunare, costituita dai corpi e dalle immagini sensibili. Il regno della *mens*, dell'Intelletto, sarebbe per Ricci governato da una legge universale, la «pura Legge del Decalogo», alla quale verrebbero subordinati, nel mondo inferiore, i seicentotredici precetti della Torah. La salvezza che la Cabbala può dunque offrire è vincolata, secondo Roling, alla comprensione del contenuto spirituale delle Scritture, alla «decodificazione dell'Intelletto nel testo sacro» e al distacco dell'intelletto puro dalle immagini, legate all'immaginazione. Questi passaggi guiderebbero il lettore di Ricci verso il mondo degli angeli, disposti in forma d'uomo e identificato con Cristo–Metatron–Intelletto agente. Per Pico come per Ricci, la Cabbala non sarebbe, in

Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M. 1998), pp. 93-116 e 173-180, in particolare p. 177 e ss.

⁵² Si consideri, ad esempio, il ruolo assegnato nello *Heptaplus* allo *spiritus*, da intendersi come legame (*vinculum*) tra le due principali componenti dell'uomo: il corpo e l'anima razionale («Verum inter terrenum corpus et caelestem animi substantiam opus fuit medio vinculo, quod tam distantes naturas invicem copularet; huic muneri delegatum illud tenue et spiritale corpusculum, quod et medici et philosophi spiritum vocant»). Cfr. C. Black, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden - Boston, Brill, 2006, pp. 39-40 e n. 71.

⁵³ Dal secolo XI si assiste in Occidente a una vasta opera di traduzione in latino di testi filosofici arabi, tra cui il *De scientiis* di Alfarabi, il *Liber de philosophia prima* e il *De anima* di Avicenna, i commenti di Averroè alla Fisica e alla Metafisica di Aristotele, al *De anima* e al *De coelo*. L'influsso della filosofia islamica medievale si intensifica tra XV e XVI secolo, come provato dalla quantità di supercommentari ai commenti di Averroè elaborati nei circoli accademici rinascimentali (basti pensare alla produzione di Agostino Nifo e di Pietro Pomponazzi). Di particolare fortuna, la dottrina di Averroè sull'intelletto unico e quella di Avicenna sull'immaginazione, oltre che la teoria sulla generazione spontanea. Cfr. A. Ivry, «Averroes on Intellection and Conjunction», *JAOS* 86, 2 (1966), pp. 76-85; D. N. Hasse, «Arabic philosophy and Averroism», in J. Hankins (ed. by), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 113-136.

⁵⁴ «Im >Sal foederis< und der >Isagoge in eruditionem Cabalistarum< enthält die *mens angelica* als geschaffener Geist für Ricci die innere Wahrheit der Kabbalah und die *radices* der Apologie, die den Gehalt des Christentums offenbaren. Als intelligibles Gesetz und angelischer Übermensch umgreift sie den Dekalog, als zeitenthobene und hypostasierte Theologie sichert sie durch eine Erleuchtung der Gläubigen die Vermittlung des erlösenden Wissens». Cfr. Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., pp. 543-544.

conclusione, mera allegoria della storia sacra ma «strumento di generazione di un sapere», in grado di «eliminare il peccato originale». ⁵⁵

Secondo Roling, nell'unione con l'Intelletto agente la dimensione individuale dell'anima viene quindi depotenziata, a favore «della massima attualizzazione della forma di Cristo». ⁵⁶ La soluzione fornita da Ricci sul problema dell'immortalità dell'anima e più, in generale, circa il rapporto tra filosofia e religione è qui, perché l'unione con Cristo - Intelletto Agente comporterebbe la messa in atto dell'uomo universale, un Makroanthropos. Un secondo punto messo a fuoco da Roling, e particolarmente sviluppato da Ricci nell'Isagoge, riguarda infine l'elaborazione di una dottrina basata sul legame tra l'immaginazione e il corpo astrale. ⁵⁷ Come già Ficino aveva chiarito nel libro diciottesimo della *Theologia Platonica* (XVIII, 3), l'immaginazione è il punto di congiunzione tra la parte razionale e la parte irrazionale dell'anima, con il compito di mettere in moto le sensazioni e, allo stadio più elevato, corrisponde alla visione profetica. ⁵⁸ Il contatto con l'Intelletto (*mens superindividua*) condurrebbe dunque l'uomo a rivestirsi di un corpo o indumento (*indumentum*) spirituale ancorato all'immaginazione nel suo grado più elevato. Diversamente da Pomponazzi, prosegue Roling, Ricci identifica tuttavia l'Intelletto Agente con Cristo. Per comprendere la posizione ricciana in merito alla sorte dell'anima individuale dopo la morte e il richiamo alla dottrina del corpo astrale, si rivela fondamentale la dottrina avicenniana dell'immaginazione. ⁵⁹ L'anima è sostanza puramente intellettuale e, come tale, è collegata all'Intelletto ma «la rappresentazione consente la costituzione di alcuni individui, che esistono come eccedenza di questa pienezza in Dio». ⁶⁰

⁵⁵ Idem, "Maimonides und Wissenschaftskritik: Christliche Kabbala und Sündenfall bei Agrippa von Nettesheim," in G. K. Hasselhoff and O. Fraisse (ed. by), *Moses Maimonides (1138 - 1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, Würzburg 2004, pp. 239-269.

⁵⁶ B. Roling, "Glaube, Imagination und leibliche Auferstehung: Pietro Pomponazzi zwischen Avicenna, Averroes und jüdischem Averroismus," in A. Speer - L. Wegener (hrsg. von), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, pp. 677-699: 693.

⁵⁷ Roling, "Complete Nature," 257-259.

⁵⁸ J. Hankins, "Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul, in F. Meroi - E. Scapparone (a cura di), *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*, Firenze, Leo S. Olschki, 2003, vol. I, pp. 35-52. Per una panoramica sulla storia della ricezione della dottrina del corpo astrale, J.-P. Brach, "Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine," *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses (2014-2015)*, 123 (2016), pp. 255-261.

⁵⁹ Su Avicenna e la *vis imaginativa*, F. Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1979²; P. Zambelli, "L'immaginazione e il suo potere: Da al-Kindī, al-Farabī e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento", in A. Zimmermann (hrsg.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlin - New York, de Gruyter, 1985, pp. 188-206.

⁶⁰ Roling, "Glaube, Imagination und leibliche Auferstehung," cit., p. 693.

SEZIONE PRIMA: SHA‘ARE ORAH

CAPITOLO I

YOSEF GIQATILLA

Lo sfondo culturale

A partire dal VII secolo,⁶¹ l'espansione islamica nel Mediterraneo inaugura un'epoca di «simbiosi culturale»⁶² tra società araba ed ebraica. Da un punto di vista di storia delle idee, le conseguenze del nuovo contesto politico e religioso si rivelano molto feconde per la storia delle comunità ebraiche. Se, da una parte, si compie la rinascita della filosofia greca tramite la monumentale opera di traduzione di testi filosofici dal greco in arabo (avviate per il tramite siriano dagli ultimi neoplatonici dopo la chiusura della scuola di Atene nel 529), dall'altra l'influsso del pensiero arabo-islamico (filosofico, scientifico e religioso) si estende in ambito giudaico.⁶³ Prova di questa situazione è offerta nel IX secolo dalla nascita in area mesopotamica del kalām ebraico (in arabo, «discorso»), una produzione teologica fondata su un metodo logico-dimostrativo, connotata da tratti fortemente apologetici e sorta, almeno in parte, come risposta al kalām islamico. A partire dai secoli X-XI, simili considerazioni sono da applicarsi all'emergere del neoplatonismo ebraico, sul quale il neoplatonismo islamico esercitò un influsso determinante.

I secoli X-XIII costituiscono per la storia del giudaismo un'epoca di grande fermento culturale che vede fiorire i presupposti per la nascita, a partire dal secolo XII, di un nuovo tipo di sensibilità religiosa, interpretativa dell'esperienza *mistica*, secondo la definizione datane da Scholem, un sentire improntato all'azione performativa del rito, che si concretizza nell'osservanza

⁶¹ La trattazione seguente è stata presentata sotto forma di relazione orale nell'ambito del convegno: convegno nazionale della Società Italiana di Storia delle Religioni (SISR): "La storia delle religioni e la sfida dei pluralismi". Titolo della sessione: "Voci dall'Oriente, voci per l'Oriente: gli imperi crocevia di religioni tra Tardoantico e Medioevo", 8-9 aprile 2016.

⁶² S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Community of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*, 5 vols., (vol. 1: *Economic Foundation*, vol. 2: *The Community*, vol. 3: *The Family*, vol. 4: *Daily Life*, vol. 5: *The Individual*), University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1967-1993.

⁶³ M. Zonta, "Linee del pensiero islamico nella storia della filosofia ebraica medievale," *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 57, 1-2 (1997), pp. 101-144 e 3-4 (1997), pp. 450-483.

della Torah e delle mišwot terrene, al fine di riversarne gli effetti nel mondo celeste delle sefirot, le componenti della vita interiore del divino. Tale ermeneutica, la Cabbala propriamente detta, secondo Scholem emergerebbe in maniera definitiva nel XII tra Provenza e Catalogna, trovando nel *Sefer ha-Bahir* (*Libro del fulgore*, da Scholem collocato intorno al 1180 in Provenza) una delle sue maggiori espressioni.⁶⁴ Pur considerato imprescindibile per lo studio della Cabbala, il *Bahir*, che si presenta come un midraš ricchissimo di immagini e parabole, non nomina mai le *sefirot*.

Nonostante le tracce più antiche siano state da Scholem individuate in alcuni scritti provenzali della seconda metà del XII secolo, tra cui il *Be'ur* ("Commento") al *Sefer Yetsirah* di Isacco il Cieco (XII - XIII secolo), le origini e gli sviluppi di questo fenomeno storico-religioso restano molto complessi.⁶⁵ Sul principio del XIII secolo, opere e idee della Cabbala provenzale confluirono nel centro catalano di Gerona, dove furono sviluppate sulla base di una teosofia anzitutto ispirata dalle traduzioni arabe di testi filosofici greci e incentrata sulla dottrina delle *sefirot*.⁶⁶ Una delle figure più influenti fu senza dubbio Naḥmanide (ca. 1194-1270), la massima autorità rabbinica nella Spagna dell'epoca, che aderendo al circolo di Gerona favorì la diffusione dei metodi esegetici e dei contenuti della Cabbala in ampia parte della penisola iberica. Luogo per eccellenza dell'incontro e delle interferenze tra Giudaismo e Islam, nel XIII secolo la Spagna dà luce, in campo esegetico, a diverse opere monumentali. Tra questi, le *Rivelazioni della Mecca* di Ibn Arabī e, in ambito ebraico, il *Libro dello Splendore* (*Sefer ha-Zohar*) attribuito al circolo di Moshe de Leon⁶⁷ e il corpus di scritti di Yosef Gikatilla, la cui origine è individuabile nella seconda metà del XIII secolo in Castiglia, al tempo del dominio cristiano. Le ragioni di questa effervescenza culturale non possono eludere un'analisi dell'impatto della cultura arabo-islamica sulla società ebraica del tempo.

L'eredità del pensiero islamico sulla filosofia ebraica dei secoli X-XII è in primo luogo individuabile in un corpus di scritti redatti in Mesopotamia tra IX e X secolo, da suddividere in due gruppi. Anzitutto gli scritti del neoplatonico arabo al-Kindī; in secondo luogo opere fondamentali sia per il neoplatinismo islamico sia per quello ebraico e vicine alla cerchia di al-Kindī, quali la Teologia di Aristotele (principalmente composta da estratti dei libri IV-VI delle *Enneadi* di Plotino; redatta in araba e parzialmente tradotta in ebraico), i Detti del sapiente greco, il *Liber de Causis*

⁶⁴ G. Scholem, *Zur Kabbala*, cit., p. 121.

⁶⁵ Scholem, *La Cabala*, cit., p. 49 e ss.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 55 e ss.

⁶⁷ G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit. L'ipotesi di tracce cristiane (*in primis*, trinitarie) nello Zohar, è stata avanzata da Y. Liebes, *Hashpa'ot notzriot 'al sefer ha-Zohar*, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2, 1 (1983), pp. 43-74 [traduzione inglese: Idem, *Christian Influences in the Zohar*, *Immanuel* 17 (1984), pp. 43-67, ora in Idem, *Studies in the Zohar*, New York, State University of New York Press, 1993, pp. 139-162]; D. Matt, "New-Ancient Words': The Aura of Secrecy in the Zohar," in P. Schäfer - Y. Dan (ed. by), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, pp. 181-207.

(riadattamento parziale della *Elementatio theologica* di Proclo) e i frammenti dello pseudo-Empedocle, ispirati al pensiero plotiniano. Tutti questi scritti, siano essi attribuibili direttamente ad al-Kindī o piuttosto ai suoi epigoni, risentono del medesimo sforzo di conciliazione tra platonismo e aristotelismo, nel tentativo di interpretare opere di orientamento aristotelico (quali, ad esempio, gli scritti di Alessandro di Afrodisia) alla luce del neoplatonismo di Plotino, di Giamblico e di Proclo, in taluni casi attingendo alle dottrine astrali dei Sabei di Ḥarran.⁶⁸ Accanto a questo corpus filosofico relativo all'eredità tardo-antica confluita nel pensiero islamico e quindi al suo influsso sui filosofi neoplatonici ebrei, occorre precisare come l'influenza del sufismo, sia sulla filosofia sia, a partire dall'XI-XII secolo, sulla mistica ebraica medievale, sia divenuto un punto essenziale della ricerca post-scholemiana.⁶⁹ Prova di questo orientamento è offerta dall'analisi delle fonti sufiche del *Kitāb al-Hidāya 'ilā farā'id al-qulūb* (*Libro delle direzioni dei doveri del cuore*; ebraico: *Sefer ḥovot ha-levavot: Libro dei doveri dei cuori*) dell'ebreo Bahya ibn Paquda (seconda metà dell'XI secolo).⁷⁰ In modo particolare, la ricerca ha evidenziato l'influsso su ibn Paquda di idee e di pratiche ascetiche di stampo sufico, in particolare del filosofo neoplatonico e mistico sufi andaluso Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn Masarrā (883-931). Similmente, tracce di un influsso della mistica sufi sarebbero da individuare anche nella produzione letteraria di Shlomo Ibn Gabirol (1021/1022-1057), nella trattatistica di Abraham Bar Ḥiyya (1070-1136), in Yehudah ha-Lewi (1075-1141) e in Abraham Maimonide, figlio dell'autore della *Guida dei Perplexi* (1186-1237).⁷¹

Rispetto a queste direzioni, gli scritti di Avraham Abulafia (1240 - ca. 1292) lasciano emergere un orientamento molto diverso, in cui la descrizione delle sefirot è sostituita da una mistica del linguaggio basata su innovative tecniche di combinazione, permutazione e recitazione dei nomi divini. Secondo Moshe Idel, scopo di queste pratiche sarebbe il conseguimento di uno stato «profetico» tramite l'estasi o unione mistica (דבקות, *devequt*).⁷² Mentre la corrente di Gerona e,

⁶⁸ M. Zonta, "Linee del pensiero islamico (I)," cit., p. 112; S. Stroumsa, "Sabéens de Ḥarrān et Sabéens de Maïmonide," in T. Lévy and R. Rashed (eds.), *Maïmonide Philosophe et Savant (1138-1204)*, Louven, Peeters, 2004, pp. 335-352.

⁶⁹ P. Fenton, "Judaic-Arabic Mystical Writings of the XIII-XIV Centuries," in N. Golb (ed. by), *Studies in Muslim-Jewish Relations: Judaic-Arabic Studies*, Amsterdam, Harwood, 1997, pp. 87-101; Idem, "Judaism and Sufism," in D. Frank - O. Leaman (ed. by), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 201-217; E. Morlok - F. Musall, "Mystik und Askese: Unterschiedliche Tendenzen in der jüdischen Mystik und deren Korrespondenzen im Sufismus und in der arabischen Philosophie," in G. Kersch - G. Krieger - M. Przybilski (hrsg.), *Askese im Mittelalter: Beiträge zu ihrer Praxis, Deutung und Wirkungsgeschichte (= Das Mittelalter: Perspektiven mediävistischer Forschung 15, 1)* Berlin, de Gruyter, 2010, pp. 95-110.

⁷⁰ G. Vajda, *La théologie ascétique de Bahya ibn Paquda*, Paris, Imprimerie nationale, 1947; S. Svirī, "Spiritual Trends in Pre-Kabbalistic Judeo-Spanish Literature. The Case of Bahya Ibn Paquda and Judah Halevi," *Donaire* 6 (1996), pp. 78-84; N. Ilan, "Al-i'tidāl al-sharī'i: Another Examination of the Perception of Asceticism in the Duties of the Heart of Bahya," *REJ* 164 (2005), pp. 449-461; D. Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paqūda's Duties of the Heart*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006. Per la critica delle fonti, A. Lazaroff, "Bahya's Asceticism against its Rabbinic and Islamic Background," *JJS* 9 (1970), pp. 11-38.

⁷¹ Morlok - F. Musall, "Mystik und Askese," cit., pp. 99-100. Sui tratti sufici in Ibn Gabirol, cfr. R. P. Scheindlin, "Ibn Gabirol's Religious Poetry and Sufi Poetry," *Sefarad* 54 (1994), pp. 108-141.

⁷² Sul tema delle tecniche mistiche di Abulafia si veda anzitutto M. Idel, *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Milano 1992 (ed. or. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany 1988), in particolare le pp. 35-73.

più tardi, quella di Castiglia (già raggruppate da Gershom Scholem sotto il nome di Cabbala “teosofico-teurgica”) si distinguevano per un orientamento di stampo neoplatonico,⁷³ la tradizione nota con il nome di Cabbala “estatica”, che in seguito divenne molto attiva nella penisola italiana, assorbì un gran numero di elementi provenienti dalla filosofia aristotelica. Come vedremo, l’esempio migliore di questa tendenza si trova non solo nelle opere di Abulafia, ma anche negli scritti giovanili di Yosef Gikatilla.⁷⁴

Yosef Gikatilla. La vita e le opere

Al tramonto del XIII secolo una delle più influenti cerchie cabbalistiche si raccolse in Castiglia attorno alla figura di Moshe de Leon (m. 1305), autore, secondo Scholem, della sezione principale del *Sefer ha-Zohar (Libro dello Splendore)*.⁷⁵ Questa opera, un commento al Pentateuco scritto principalmente in lingua aramaica, fu composto intorno al 1285 e stampato per la prima volta a Mantova nel 1558-1560. La cornice letteraria del libro è costituita dai dialoghi tra alcuni rabbini

⁷³ Giova ricordare la tesi di M. Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 2002, pp. 239-249, che opta per una attenuazione dell’influsso neoplatonico nell’emergere delle correnti cabbalistiche medievali, a favore di una componente interna al giudaismo stesso e cronologicamente antecedente al neoplatonismo. Cfr. anche Idem, “The Image of Man above the Sefirot,” *Da’at* 4 (1980), pp. 41-55: 54-55 [in ebraico]; Idem, “Kabbalistic Material from the School of R. David ben Yehudah he-Hasid,” *JSJT* 2 (1983), pp. 170-193: 173 [in ebraico]; Idem, “The Sefirot above the Sefirot,” *Tarbiz* 51 (1982), pp. 239-280 [in ebraico]. Secondo la proposta di E. Wolfson, ‘The Theosophy of Shabbetai Donnolo, with Special Emphasis on the Doctrine of the Sefirot in Sefer Hakhmoni’, *Jewish History* 6 (1992), pp. 281-316, prime tracce di una lettura “teosofica” delle dieci *sefirot* sarebbero individuabili nel giudaismo bizantino dell’Italia meridionale, in particolare nel commento al *Sefer Yetzirah* di Shabbatay Donnolo (913- ca. 982), che consentirebbe dunque di retrodatare l’origine dell’ermeneutica cabbalistica.

⁷⁴ All’alba del Rinascimento, questa tendenza si riflette nelle riflessioni di un David Messer Leon e di ‘Abraham ben Meir de Balmes. De Balmes è autore di una grammatica ebraico-latina (1523) che contiene un alfabeto magico, desunto dal *De occulta* di Agrippa. Potrebbe dunque aver partecipato a quel circolo segreto ipotizzato da P. Zambelli, volto a conciliare cabbala e aristotelismo e di cui avrebbero fatto parte Ricci, Agrippa e, forse, Pomponazzi. Il problema che si pone riguarda la sostanziale mancanza di prove a favore di questa tesi, pur molto affascinante. Cfr. P. Zambelli, *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi*, Milano 1994, p. 47. Sulla grammatica di De Balmes si veda G. Tamani, “Gli studi di linguistica ebraica a Venezia nella prima metà del Cinquecento,” *Schifanoia* 3 (1987), pp. 137-143, p. 139; Idem, “Le traduzioni ebraico-latine di Abraham de Balmes,” in A. Vivian (ed.), *Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt a. M. 1990, pp. 613-635; S. Campanini, “*Peculium Abrae*. La grammatica ebraico-latina di Avraham De Balmes,” *Annali di Ca’ Foscari* 36, 3 (1997), pp. 5-33. Sull’identificazione delle opere cabbalistiche menzionate da Daniel Bomberg nella prefazione alla grammatica di De Balmes, Idem, “Le fonti ebraiche del ‘De Harmonia Mundi’ di Francesco Zorzi,” *Annali di Ca’ Foscari* 38, 3 (1999), pp. 29-74 e in particolare pp. 69-70; Idem, “Annotazioni sulla «qabbalah» cristiana e la nascita della giudaistica moderna,” in F. E. Manuel (a cura di), *Chiesa e sinagoga. Il giudaismo visto dai cristiani*, Genova 1998 (ed. or., *The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes*, Cambridge [Mass.] - London 1992), pp. 11-31 e specialmente pp. 15-17 e n. 61. Sull’alfabeto magico contenuto nel *De Occulta* di Agrippa, cfr. G. Le Pape, “Cryptography,” in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden - Boston 2006, pp. 287-291, con particolare riferimento a p. 290.

⁷⁵ Scholem, *La Cabala*, cit., pp. 64-65. Seguono alcune considerazioni presentate nell’ambito del convegno: “Jewish/non-Jewish Relations from Antiquity to the Present”, Parkes Institute, University of Southampton, 7 settembre 2015 (« Onomatology and Theory of Emanation in the Latin Version of Gikatilla’s *Sha’arê ‘Orah* »).

di epoca talmudica intenti a spiegare il significato della Torah tramite il linguaggio delle sefirot, le emanazioni divine che fanno da sfondo a questo genere di speculazione cabbalistica.⁷⁶

Uno dei cabbalisti che maggiormente ispirò l'autore dello *Zohar* e dal quale, a sua volta, fu largamente influenzato, fu Yosef ben Avraham Gikatilla (ca. 1248 - ca. 1325).⁷⁷ Nonostante i dati sulla sua biografia restino in larga parte inafferrabili, sappiamo che nacque intorno al 1248 a Medinaceli, in Castiglia, e a ventiquattro anni divenne discepolo di Abulafia.⁷⁸

La speculazione sui nomi divini costituisce la trama della speculazione mistica di Gikatilla: una tendenza che, nei primi trattati, si esprime tramite il ricorso alle tecniche esegetiche apprese dal suo maestro Abulafia,⁷⁹ mentre fu sviluppata attraverso la dottrina delle *sefirot* nelle opere più tarde.⁸⁰ Il primo trattato a lasciar trasparire questa nuova tendenza, il *Sefer Sha'are Tzedeq* (*Libro delle Porte della Giustizia*), fu probabilmente redatto in un periodo compreso tra la composizione del *Sefer ha-niqqud* (ca. 1275) e quella degli *Sha'are Orah* (ca. 1290). L'opera è di notevole importanza, perché segna la grande svolta nel pensiero di Gikatilla con l'introduzione della dottrina delle *sefirot*.

Nella seconda metà del XV secolo, sulla base di alcune traduzioni latine approntate dall'ebreo converso Flavio Mitridate,⁸¹ il *Sefer ha-niqqud* e il *Sefer Sha'are Tzedeq*⁸² entrarono a

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 215-244.

⁷⁷ Gikatilla conobbe Rabbi Mosheh de Leon intorno al 1270-1280, anni in cui era ancora un forte sostenitore della cabbala profetica del suo maestro Abulafia. Cfr. Steinschneider, "Josef (ibn) Gikatilla," *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini 1852-1860, coll. 1461-1470; G. Scholem, "Key to the Commentaries on the Ten Sefirot," *Qiryat Sefer* 10 (1933-1934), pp. 498-515 [in ebraico]; Idem, "Gikatilla (Chiquatilla), Joseph ben Abraham," *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, Jerusalem 1971, coll. 564-565; Idem, *La Cabala*, cit., pp. 409-411; Sh. Blickstein, *Between Philosophy and Mysticism: a Study of the Philosophical-Qabbalistic Writings of Yosef Gikatilla (1248-c. 1322)*, Ph.D., New-York, The Jewish Theological Seminary of America, 1983, in particolare p. 27 e ss.; A. Martini, "Yosef Gikatilla. A Mystic Thinker between Aristotelian Philosophy and Jewish Tradition," in Eadem (ed. by), Yosef Gikatilla, *'The Book on Punctuation'. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Torino 2010, pp. 19-41; E. Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen 2011; F. Dal Bo, "The Theory of 'emanation' in Gikatilla's *Gates of Justice*," *JJS* 62, 1 (2011), pp. 79-104; Idem, "A Reading of the *Epistle to the Romans* in Mithridates' Latin translation of Gikatilla's *Gates of Justice* for Giovanni Pico della Mirandola," in M. Perani e G. Corazzol (a cura di), *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo. Atti del Convegno Internazionale. Caltabellotta, 30 luglio-1 agosto 2008*, Palermo 2012, pp. 137-147.

⁷⁸ Scholem, "Gikatilla (Chiquatilla)," cit.; Blickstein, *Between Philosophy and Mysticism*, cit.

⁷⁹ Secondo la tesi di Idel, le tecniche combinatorie illustrate da Abulafia risentirebbero dell'influenza dei circoli pietisti renani, in particolare nella figura di Eleazar di Worms, di cui Abulafia esplicita l'appartenenza alle proprie fonti. Cfr. M. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany, State University of New York Press, 1988, pp. 13-52; Idem, "Mystical Techniques," in L. Fine (ed. by), *Essential Papers on Kabbalah*, New York, New York University Press, 1995, pp. 438-494: 463-464.

⁸⁰ Dal Bo, *ibidem*, p. 81. Le edizioni moderne delle opere di Gikatilla vengono descritte da C. Mopsik, "Introduzione," in R. Joseph Gikatilla, *David et Bethsabée. Le secret du mariage*, Texte établi, traduit et présenté par Charles Mopsik, Combas, Éditions de l'Éclat, 2003, pp. 7-43: 42-43.

⁸¹ Martini, *ibidem*, p. 21.

⁸² Fu P. O. Kristeller a trovare un manoscritto appartenente a Pico con la traduzione delle *Porte di Giustizia*, secondo quanto riferisce J. L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York 1944, p. 19.

far parte della biblioteca di Pico della Mirandola.⁸³ Al contrario, sino alla pubblicazione di Paolo Ricci, il *Sefer Sha'are Orah* (titolo noto a Pico, che tuttavia non riuscì mai a procurarsi l'opera) rimase inaccessibile al pubblico cristiano.

Maimonide e la dottrina dei nomi divini

Secondo Moshe Idel, lo sviluppo di una dottrina dei nomi divini, basata su tecniche permutative delle lettere (*hokhmat ha-tzeruf*, la «scienza della permutazione») e finalizzata all'acquisizione della capacità profetica, costituirebbe il nucleo dell'insegnamento di Abulafia.⁸⁴ La ricezione del pensiero di Maimonide e la sua rielaborazione in chiave cabbalistica formerebbero inoltre un elemento fondamentale della ricerca, tanto di Abulafia quanto del suo allievo.⁸⁵ In Gikatilla si assiste alla costruzione di un programma indirizzato alla rivelazione dei segreti dei nomi di Dio. Muovendo dalle descrizioni contenute nel *Ginat Egoz* (e più tardi reintrodotti nel *Sefer Sha'are Tzedeq* e nel *Sefer Sha'are Orah*), Federico Dal Bo ha insistito sulla concezione «linguistica» della realtà elaborata da Gikatilla, fondata sulla conoscenza dei nomi di Dio come «matrici universali».

In tale posizione è probabilmente ravvisabile una influenza di Abulafia e, soprattutto, dell'Abulafia lettore della *Guida* di Maimonide.⁸⁶ L'insistenza di Maimonide sul Tetragramma è

⁸³ Dopo la morte di Pico, la biblioteca fu venduta al Cardinale Domenico Grimani (1461 - 1523) per confluire, dopo la sua morte, nel Convento di S. Antonio di Castello a Venezia. Cfr. Garin, *Pico della Mirandola*, cit., pp. 106-108. Jacques Gaffarel (1601 - 1681), bibliotecario del cardinale Richelieu e autore del primo catalogo di manoscritti cabbalistici posseduti da Pico, poté esaminarli prima che un rogo, avvenuto nel 1687, causasse la rovina di ampia parte di questa raccolta. *Codicum / Cabalisticorum / Manuscriptorum, / quibus est usus, / Joannes Picus / Comes Mirandulanus / Index (a JACOBO GAFFARELLO / D. Amelij perpetuo Commendatore / Exaratus. / Parisiis: ex Typographia viduae H. Blageart, 1651* (segnature in Biblioteca Nazionale Centrale, Roma: 6. 39.H.34.4 e 35. 2.A.10). Garin, *ivi*, e Wirszubski, *Pico's Encounter*, cit., p. 11 n. 3, ne indicano la ristampa in appendice del primo volume di J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, Amburgi et Lipsiae: 1715.

⁸⁴ «The effect of combinatory techniques was the result both of the process of their utterance and of the hyperactivation of the mind required to produce the contents that were pronounced. These monotonous repetitions of well-known phrases or divine names thus achieved [...] a high excitation of the mental process, triggered by the unceasing need to combine letters, their vocalizations, and various bodily acts - movements of the head or hands or respiratory devices.» M. Idel, «Mystical Techniques», p. 463.

⁸⁵ M. Idel, «Maimonides' Guide of the Perplexed and the Kabbalah», *Jewish History* 18 (2004), pp. 197-226; Idem, *Maimonide e la mistica*, cit.

⁸⁶ Maimonide, *Guida dei perplessi*, I, 61, traduzione italiana a cura di M. Zonta, Torino, Utet, 2003, pp. 221-224: «[100, 20] 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, [100, 25] come abbiamo spiegato, al punto che il nome con cui Egli è chiamato al posto di YHWH (*scil.* Signore [*Adonay*]) è anch'esso derivato da signoria: 'L'uomo, il Signore [*adoni*] della terra, parlò' (*Gen* 42, 30); e la differenza tra quando dici 'Signore' con la I dopo la N [*adoni*], e quando lo dici con la A dopo la N [*Adonay*] è pari alla differenza tra quando dici 'mio principe

sintomatica. Di esso «non si conosce una derivazione comunemente nota, né vi è qualcun altro che lo condivida». L'unicità del nome di Dio viene quindi collegata alla sua immutabilità e stabilità. Per Maimonide, dunque, il carattere dialettico della relazione tra il Tetragramma (unico e immutabile, perché né derivato né declinabile) e i molteplici nomi divini (qualificabili come attributi) si rifletterebbe nella dialettica tra essenza ed esistenza, tra unità e molteplicità. Da un punto di vista grammaticale, l'immutabilità e l'assoluta trascendenza di Dio si manifestano nella fissità del suo nome (il Tetragramma). Ne consegue come, per Maimonide, solo una sistematica indagine sul Tetragramma, in quanto fonte primigenia dell'essere,⁸⁷ consenta di rendere intellegibile al filosofo la natura assolutamente trascendente di Dio. Nessun altro nome, altrimenti, sarebbe in grado di rendere manifesta la natura di Dio.

Il significato di primo piano da Maimonide attribuito al Tetragramma confluisce nel nucleo dottrinale degli insegnamenti di Abulafia, prima, e di Gīqāṭilla, poi. Sebbene permanga l'idea della superiorità del Tetragramma rispetto agli altri nomi divini, il principio, secondo cui l'indagine sul nome quadrilittero consenta di rendere conoscibile l'essenza di Dio, viene riformulato in una chiave nuova, implicando necessariamente uno scarto rispetto alla proposta avanzata da Maimonide. Si introduce infatti l'idea secondo la quale la realtà tutta sia composta da una sorta di «linguistic

[*śarri*], che vuol dire: mio capo, e quando dici 'Sara [*Saray*] moglie di Abramo' (*Gen* 12, 17). Infatti, nel secondo termine, vi è un' enfasi e un carattere generale; anche di un angelo si dice: 'Signore [*Adonay*], deh, non passare' (*Gen* 18, 3). [101, 1] 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 'giudici', '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 qualcun altro che lo condivida. [101, 5] Non c'è dubbio che questo grande nome, che non viene pronunciato, come sai, se non nel 'Tempio' dai 'sacerdoti santi del Signore', specialmente nella 'benedizione dei sacerdoti' e dal 'sommo sacerdote', nel 'giorno del digiuno', 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, [101, 10] 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 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 [101, 15] attributi, e che vi sia un'essenza e qualcosa di aggiunto all'essenza. 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. [...] Giacché questi nomi derivati da azioni e attribuiti a Lui sono molti, alcune persone sono indotte a pensare che Egli abbia numerosi attributi, tanti quante sono le azioni da cui essi derivano. Per questo, promettendo che gli uomini raggiungeranno una percezione di Dio che farà cessare questa loro confusione, la Scrittura dice: 'Quel giorno [101, 25] il Signore sarà uno solo e il Suo nome uno solo' (*Zac* 14, 9) - ossia, sarà allora pregato con un solo nome così come Egli è uno, e sarà il nome che designa solo l'essenza di Lui, non un derivato. Nei *Capitoli di Rabbi Eli'ezer* dicono: 'Quando ancora il mondo non era stato creato, c'erano solo il Santo e il Suo nome' (*Pirke de-Rabbi Eli'ezer*, 3). [...] 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 noi 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 accumunarvi un'altra cosa. Per questo dicono di questo nome, che 'mi è specifico'».

⁸⁷Yosef Gīqāṭilla, *Gates of Justice*, Flavius Mithridates' Latin Translation and the Hebrew Text, Edited with Introduction by Federico Dal Bo, Ph.D. Thesis, Berlin - Firenze, Institut für Judaistik (Freie Universität) - Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Palazzo Strozzi), 2009.

substrate» (Kilcher) costituito da lettere, nomi e attributi che discendono, in ultima analisi, dalle permutazioni linguistiche del Tetragramma. Il primo nucleo di novità delle tesi di Abulafia e di Gikatilla è qui.

Sebbene la questione legata alle fonti di Gikatilla resti aperta,⁸⁸ la rielaborazione delle dottrine linguistiche provenienti dalla lettura del *Sefer Yetzirah* costituirebbe, sia per Abulafia che per Gikatilla, un supporto fondamentale per la formulazione di una teoria cabbalistica del linguaggio. L'influenza del *Sefer Yetzirah* è inclusa in primo luogo nell'elaborazione del *Ginnat egoz*.

Ginnat egoz

Uno dei primi scritti riconducibili a Gikatilla è il *Ginnat Egoz* (“Il giardino del noce”) [GE], opera consacrata alla descrizione dei nomi divini e delle lettere dell'alfabeto. La radice *gnt* contenuta nel vocabolo *Ginnat* (“Giardino”) costituisce l'acrostico delle principali tecniche ermeneutiche impiegate nella Cabala: *gematria* (“numerologia”), *notarikon* (acrostico) e *temurah* (“permutazione”).⁸⁹ Il *Ginnat Egoz* (“Il giardino del noce”) è un trattato tripartito sui nomi divini, collocabile cronologicamente intorno al 1274.⁹⁰ Nella prima parte dell'opera, viene esposto il processo di dipendenza dei nomi divini dal Tetragramma tramite il ricorso al concetto di *hamshakhah* (emanazione).⁹¹ Come già notato da Dal Bo, nel *GE* il ricorso al nome del Tetragramma e al “Nome unico” (*ha-Shem ha-meyuḥad*) si rivela spesso ambivalente. La descrizione del processo intradivino fornito da Gikatilla è il seguente: dalla permutazione delle quattro lettere del “Nome unico” (qui identificato con il Tetragramma, sommo principio ontologico), derivano quattro nomi [propri] (*shemot*) e sei soprannomi (*kinnuin*): *Yhwh* (composto dalle quattro lettere del Tetragramma, “Signore”), *Yhw* (nome composto dalle prime tre lettere del Tetragramma e identificato con *Ehyeh*, “Io sarò”), *Yah* (corrispondente alle prime due lettere del Tetragramma) e *Yod* (prima lettera del Tetragramma); *El* (“Dio”), *Elohim* (“Dio”), *Eloah* (“Divinità”), *El Shadday* (“Dio Onnipotente”), *Adonay* (“Mio Signore”) e *Yhwh Tzeva'ot* (“Signore

⁸⁸Per l'ipotesi di un'interruzione del ricorso alle fonti a favore dell'uso della creatività, M. Idel, “The Kabbalah's ‘Window of Opportunities, 1270-1290,” in E. Fleischer *et al.* (ed. by), *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem, Magnes Press, 2001, pp. 171-208. Sulla dimensione “creative” nello Zohar, D. Matt, “‘New-Ancient Words’: The Aura of Secrecy in the Zohar,” in P. Schäfer - Y. Dan (ed. by), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, pp. 181-207: 194 ss. Ringrazio il Prof. D. Abrams e il Prof. M. Idel per aver discusso con me questo aspetto.

⁸⁹Scholem, “Gikatilla,” cit., col. 564; Idem, *La Cabala*, cit., p. 409.

⁹⁰Blickstein, *Between Philosophy and Mysticism*, p. xx; Mopsik, “Introduction,” p. xx; Dal Bo, “Introduction,” p. 20 n. 1.

⁹¹Cfr. Blickstein, *Between Philosophy and Mysticism*, pp. 42-53 e p. 72.

degli esercizi”). La terza parte del trattato è incentrata sul significato occulto delle vocali, simboli della creazione divina.⁹²

Sefer ha-niqqud

La mistica del linguaggio ricompare nel *Sefer ha-niqqud* (*Libro della puntazione*) [SN],⁹³ breve trattato incentrato sul significato nascosto delle vocali ebraiche. La relazione tra il terzo libro di *GE* e *SN* è stata oggetto di discussione da parte di diversi studiosi. Secondo E. Gottlieb, il contenuto di *SN* costituirebbe una ripetizione di quanto illustrato in *GE*. Simile posizione è stata contestata da Blickstein, secondo il quale i due lavori sarebbero indipendenti, sia a livello stilistico e linguistico, quanto di contenuto.⁹⁴ È opinione di Dal Bo che la terminologia tecnica impiegata in *SN* sia prova di una componente di originalità nella redazione del trattato. Tale evidenza sarebbe infatti esplicita nell’interpretazione di un passaggio talmudico, relativo all’entrata dei quattro rabbini nel Pardès (bḤagigah 14b), tramite il ricorso al linguaggio sefirotico.⁹⁵ La tesi di Dal Bo concerne l’individuazione nel commento a questo passo di un anello di congiunzione tra una prima fase del pensiero di Giqatilla, fase incentrata sulla speculazione onomatologica, e un secondo stadio speculativo, fondato sulla dottrina delle *sefirot*.⁹⁶ Occorre infine sottolineare come sia *GE* che *SN* mostrino una profonda affinità con la filosofia di Mosè Maimonide e, soprattutto, con le dottrine linguistiche contenute nel *Sefer Yetzirah*⁹⁷ e negli scritti di Abulafia.

⁹² Dal Bo, “Introduction,” p. 26: «Giqatilla’s interpretation of the vowel system as a concrete designation of metaphysical and physical realities is founded on a metaphor developed from a cautious reading of the *Sefer Yeširah*: the line of writing which can be “adorned” by diacritical points is thought to represent the “line” of the cosmic horizon, whereas the vowels constitute God’s actual process of creation by His utterance». A questo proposito, l’ipotesi di un influsso di dottrine, riconducibili al pietismo renano, è stata sostenuta da Blickstein, il quale ha rilevato una serie di affinità tra il simbolismo delle vocali illustrato nel *GE* e quanto riferito da Eleazar di Worms: Blickstein, *Between Philosophy and Mysticism*, pp. 94-95.

⁹³ Da non confondere con il *Perush ha-niqqud*, da Giqatilla composto probabilmente dopo il *Sefer Sha‘are Tzedeq*. Cfr. Dal Bo, *ibidem*, p. 26 n. 2.

⁹⁴ Blickstein, *ibidem*, p. 117.

⁹⁵ Dal Bo, “Introduction,” pp. 27 ss.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 30-31: «The ascent to mystical knowledge is described both through a brief reference to the system of the *sefirot* and through techniques of letter permutations; that is, through the formation of three pairs of binary opposition on the basis of the *Sefer yeširah*. Although Giqatilla never commented on this talmudic passage again, the assumption upon which the interpretation is based - namely, that the mystical ascent to Paradise requires both a kabbalistic philosophical and a theosophical explanation - is not exceptional: his further investigation into the secrets of the divine names confirms his persuasion that onomatology and theosophy, i.e. the doctrine of divine names and the doctrine of the *sefirot*, represent concurring systems of mystical speculation. His commentary on this talmudic passage is thus to be situated on the “middle way” between the “first” and the “second” phase of his speculation.»

⁹⁷ Il “Libro della Formazione” (VI secolo?), opera in cui la creazione del mondo è descritta a partire dalle 22 lettere dell’alfabeto ebraico e dai dieci “numeri” primordiali (*sefirot*). Per una prima ricognizione del problema legato all’accezione del termine *sefirah*, cfr. L. Baeck, “Zum Sefer Jezira,” *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 (1926), pp. 371-376. Cfr. ora A. P. Hayman (ed. by), *Sefer Yešira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

Sha'are Tzedeq

In continuità con gli insegnamenti traditi in *GE*, gli *Sha'are Tzedeq* [*ShTz*] sviluppano ulteriormente la tematica dei nomi divini, adattandola alla dottrina delle *sefirot*. Questa nuova chiave di lettura, di matrice “teosofica” secondo la storiografia recente, caratterizzerebbe la seconda parte della produzione di Gikatilla (includendo, quindi, il *Sefer Sha'are Orah*). La datazione di entrambe le opere si rivela problematica. Per ciò che riguarda gli *ShTz*, seguiremo l'ipotesi di Federico Dal Bo, secondo il quale il trattato fu composto dopo il *Sefer ha-Niqqud* (ca. 1275) e prima di *ShOr*, da Dal Bo collocato intorno al 1290.⁹⁸

La purificazione dal peccato e dall'idolatria si rivelano le condizioni necessarie per intraprendere un itinerario celeste in grado di elevare l'uomo verso l'edificio sefirotico. L'ascesa procede in primo luogo tramite la rivelazione dei «segreti» connessi al nome *Adonay*, il nome che presiede a sefirah Malkut (“Regno”), collocata al livello inferiore della struttura gerarchica, destinata a raccogliere gli influssi superni e associata con l'ultima lettera del Tetragramma.

La struttura di *ShTz* è costituita dalla descrizione delle sefirot in ordine ascendente e ogni sefirah è collocata in corrispondenza di un nome divino.⁹⁹

⁹⁸ Dal Bo, “Introduction,” p. 32.

⁹⁹ Il costante riferimento ai nomi divini spinge Dal Bo a considerare la materia del trattato in perfetta continuità con il contenuto dottrinale del *Sefer Yetzirah*. Questa riflessione si rivela ugualmente applicabile, a nostro avviso, al materiale tradito da *ShOr*. È assai interessante ricordare la proposta, sempre suggerita da Dal Bo, di vedere *GE* e *ShTz* come una “sequenza” letteraria: «The major difference between the *Ša'are sedeq* and its forerunner *Ginnat egoz* is perhaps of architectonic nature. In fact, while the first is founded on the principle of a *descending* divine effluence into the material world, the *Ša'are sedeq* is based on the principle of the *ascending* path to the secrets of the *sefirot*. The *Ginnat egoz* displays a line from an ontological principle down to the material world according to the Aristotelian hierarchy of beings; and conversely, the *Ša'are sedeq* avoids a rigid form system of logical and grammatical deduction and is articulated as an echoing system of redundancies and progressive specifications. Therefore I believe it would be reasonable to understand the two treatises not as two different phases but much more as a sequence.» Cfr. Dal Bo, “Introduction,” p. 38.

CAPITOLO II

ESEGESI BIBLICA NEL *SEFER SHA 'ARE ORAH*

Nella *Haqdamah* (“Introduzione”) di *ShOr*, Gikatilla introduce in questi termini la tematica dei nomi divini:

שאלת ממני אחי ידיד נפשי להאיר לפניך נתיב בעניין שמותיו של הקב"ה יתברך ויתברך, להפיק בהם רצונך ולהגיע בהם למחוז חפצך. ולפי שראיתי כוונתך ישרה וטובה יותר משאלתך, הוצרכתי להודיעך איזה דרך יחלק אור ומה הוא הדרך שהשם יתברך חפץ או אינו חפץ. וכשתגיע לידיעת דבר זה אז תקרא וי"י יענה [...].¹⁰⁰

Fratello caro, anima mia, mi hai chiesto di illuminare davanti a te il sentiero dei nomi del Santo, sia Egli benedetto, benedetto e benetto, e di appagare per loro tramite la tua volontà, pervenendo per loro mezzo dove desideri. Poiché ho visto che la tua intenzione è retta e buona, ancor più della tua domanda, ho sentito il dovere di indicarti quale sia la via che propaga(la) luce, quale sia la via che il Nome, sia benedetto, desidera e quale no. Quando riuscirai a sapere questo, allora chiamerai e il Signore [Y(HW)Y] risponderà.

La conoscenza del «sentiero dei nomi del Santo» si lega tuttavia al divieto di profanazione dei nomi stessi e, soprattutto, all'interdizione del loro utilizzo per fini personali:

ומשה רבינו עליו השלום כשעלה למרום למד ממלאכי השרת סוד הזכרת י"י יתברך, והזהיר את ישראל על זה ואמר: כי שם י"י אקרא הבו גודל לאלהינו (דברים לב, ג). ואם מלאכי מעלה מוזהרים בהזכרת י"י יתברך, על אחת כמה וכמה רימה ותולעה, וכל שכן המתפתה בדעתו להשתמש בכתר קונו.
101

Il nostro maestro Mosè, su di lui la pace, quando salì in cielo apprese il segreto del proferimento d[el nome] Y"Y, sia benedetto, dagli angeli sovrintendenti. A questo proposito mise in guardia Israele, dicendo:

¹⁰⁰ *ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 45. Per una introduzione generale, M. Idel, “Historical Introduction” in A. Weinstein (transl. by), *Gates of Light. Sha'are Orah*, San Francisco 1994, pp. xxiii-xxxiv.

¹⁰¹ *ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 46.

«Proclamerò il nome di Y"Y: 'Date gloria¹⁰² al nostro Dio [*Elohim*]!' (*Deut* 32, 3)». Se gli angeli del cielo sono stati messi in guardia dal proferire il [nome] Y"Y, sia benedetto, quanto più [dovrà esserlo] dunque una larva o un verme, e a maggior ragione chi è tentato di profanare la corona [*Keter*] del suo Signore ai fini della conoscenza personale.¹⁰³

Tale proibizione, più volte ribadita e mantenuta anche nella versione latina del libro, viene ulteriormente esplicitata come segue:

ואם באמת היו ביד החכמים הראשונים שמות הקדושים מקובלים מפי הנביאים, כגון שם של ע"ב, שמשל מ"ב, ושם של י"ב, ושאר שמות הקודש הרבה, והיו יכולים לחדש בהם אותות ומופתים בעולם, לא היו משתמשים בהם לצרכם רק בעת הגזירה לפי שעה או על צד קידוש השם. כגון, רבי מאיר שהציל אחות אשתו מקובה של זונות, ואמר לאותו הכותי השומר: בכל שעה שתראה עצמך בצער אמור אלהי מאיר ענני ואתה ניצול. ואף על פי שאמר כך לאותו הכותי בשעה שנצרך רבי מאיר וראה עצמו בסכנה, לא נשתמש בשם אלא ברה לו, כדאיתא בפרק קמא דעבודה זרה.¹⁰⁴

Se veramente i primi sapienti ottennero [la conoscenza de]i nomi santi, dopo averli ricevuti [*mequbbalim*] dai profeti oralmente, ad esempio il nome di settantadue [lettere], il nome di quarantadue [lettere] e quello di dodici, e molti altri nomi santi; e se è vero che, per loro tramite, sarebbero stati capaci di reintrodurre segni e miracoli nel mondo, [tuttavia] non li usarono a fini personali se non al tempo dell'esilio, secondo il momento o per la santificazione del Nome. Ad esempio, Rabbi Me'ir salvò la sorella di sua moglie da un postribolo,¹⁰⁵ dicendo al gentile che era di guardia: «Ogni volta che ti vedrai in pericolo, di': 'Il Dio [*Elohe*] di Me'ir mi ha risposto!'. E sarai salvato.» Nonostante avesse così parlato al gentile, nell'ora della prova, vedendosi in pericolo, Rabbi Me'ir non fece ricorso al Nome ma evitò [di pronunciarlo], come riporta il primo capitolo di *Avodah zarah*.

Acqua di vita

Un motivo ricorrente nel trattato è offerto dalla teoria dell'emanazione e dall'immagine, ad essa collegata, di una «acqua corrente» (*mayim hayyim*), in grado di vivificare l'intera creazione. L'acqua, proveniente dalla sefirah più elevata, *Keter* (Corona) si espande sino alla decima

¹⁰²Lett.: "magnificenza".

¹⁰³Per l'uso del termine *Qoneh* (lett.: "proprietario") per indicare la divinità, cfr. *Mishnah Avot* 6, 10.

¹⁰⁴*ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 46.

¹⁰⁵Cfr. anche Avraham Zacuto, *Sefer Yuhasin*, fol. 28v.

emanazione, Malkut (Regno). È questo flusso che regola il corretto funzionamento dei “canali” sefirotici e la vita del creato. Gikatilla invita dunque il lettore a risalire alla sorgente di vita, tramite la meditazione dei nomi divini e degli attributi contenuti nella Torah. Esempio eminente di questa procedura è costituito dall’interpretazione del termine *Koh* («Tale», «Così»), sulla base di *Gen. 15: 5*. Riconoscendo il legame della particella con la decima sefirah e con il nome *Adonay* a essa presposto, l’uomo sarà in grado di varcare la soglia della prima “porta” del palazzo sefirotico:

אמר לו יהו"ה יתברך לאברהם: כ"ה יהיה זרעך (שם ה), כלומר, מן המידה הזאת תיכנס למקור כל המקורות ומעיין כל התולדות עד המקום הנקרא כתר עליון, מזל כל המזלות שממנו נוזלים מים חיים לכל המזלות; בכך יהיה לך זרע. וזהו המזל שאפילו ספר תורה שבהיכל תלוי בו [...].

Il Signore (YHWH), sia benedetto, disse ad Abramo: «Così [*Khoh*] sarà la tua semenza (*ibidem* 5)»,¹⁰⁶ il che significa: da questo attributo (*middah*) avrai accesso alla sorgente di tutte le sorgenti, la causa (lett.: “la fonte”) di tutti gli eventi, fino al luogo chiamato *Corona suprema* [*Keter ‘Elyion*], il segno astrale di tutti i segni astrali, da cui l’acqua di vita fluisce [*nozolim*] verso tutti i segni; così avrai una semenza. E questo è il segno dal quale dipende persino il libro della Legge [*Sefer Torah*] nel tempio [...].

Il lettore di *ShOr* è dunque invitato a ripercorrere il filo che unisce i vari attributi ai nomi divini, comprendendo a quale sefirah si connetta ciascun nome e risalendo sino a Tetragramma. Si tratta dunque di “sbrogliare” il testo sacro, come suggerito da Elke Morlok.¹⁰⁷ Gikatilla associa la metafora del «tessuto» a uno dei principali elementi della sua ermeneutica: la nozione della Torah come spiegazione e svolgimento del Tetragramma.¹⁰⁸ Segue il tema della chiamata e della risposta, basato sull’esegesi di *Sal. 91: 14-15*: «Lo libererò, perché a me si è legato, lo porrò al sicuro, *perché ha conosciuto il mio nome. Mi invocherà e io gli darò risposta*; nell’angoscia io sarò con lui, lo

¹⁰⁶ *Gen 15: 5*.

¹⁰⁷ Morlok, *Gikatilla's Hermeneutics*, p. 236.

¹⁰⁸ G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Suhrkamp, 1960, pp. 61-62: «Ihm [i.e. Gikatilla] zufolge ist die Tora nicht selber der Name Gottes, sondern die Explikation dieses Names. Für ihn bedeutet der Name selber genau das, was er auch für die jüdische Tradition bedeutet hatte, nämlich des *Tetragrammaton* [...]. Mit anderen Worten: die Phrase *Torath JHWH* bezieht sich nicht auf die Tora als von Gott gegeben, sondern auf die Tora als eine Anweisung und weitere Ausführung und Belehrung über den Namen Gottes JHWH. Tora wird hier als *Hora'a*, belehrende Explikation, verstanden. [...] Die Tora ist der Name Gottes, weil sie ein lebendiges Gewebe, einen “Textus” im präzisen Verstande darstellt, worin der eine wahre Name, das Tetragrammaton, in verborgener und indirekter Weise eingewebt ist und in dem er auch direkt gleichsam als Leitmotiv des Gewebemusters immer wiederkehrt.» [ora in G. Scholem, “The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism,” in L. Fine (ed. by), *Essential Papers on Kabbalah*, New York, New York University Press, 1995, pp. 179-211: 187-188: «[...] the phrase torath [sic] YHWH does not mean the Torah which God gave but the Torah which explains YHWH, the name of God. Here Torah is understood as hora'a, a didactic exposition. [...] The Torah is the Name of God, because it is a living texture, a ‘textus’ in the literal sense of the word, into which the one true name, the tetragrammaton, is woven in a secret.»].

libererò e lo renderò glorioso.»¹⁰⁹ Giacché ogni parola nel testo biblico è connesso a un nome divino, a sua volta intessuto nel Tetragramma, la conoscenza dei nomi divini consente di introdurre la preghiera nel palazzo di luce delle sefirot e di ascendere di porta in porta. In questo modo, l'uomo “sarà vicino al Tetragramma e la sua preghiera sarà accolta” (*ShOr*, 1, p. 47). L'immagine del tessuto indica dunque un duplice movimento simultaneo di ascesa e di discesa, basato in primo luogo sulla dottrina delle emanazioni sefirotiche e sulla teoria dei nomi divini.¹¹⁰

Il motivo dell'acqua compare inoltre nella spiegazione dell'itinerario di Abramo (Es. 14: 19-21), episodio interpretato come metafora della procedura ermeneutica:

ולפיכך תדע כי אברהם אבינו עליו השלום בקש המים האלו, וזהו סוד הבארים של אברהם אבינו עליו השלום. ובמים העליונים בנה אברהם אבינו עליו השלום שבעים ושתים גשרים שבהם עברו בני ישראל בתוך הים ביבשה והמים להם חומה מימינם ומשמאלם. וזהו סוד ויס"ע ויב"א וי"ט (שמות יד, יט כא), שסימן כל פסוק מאלו ע"ב אותיות שיוצאין מהן ע"ב שמות, שזהו חס"ד אברהם. וסוד חס"ד הוא ע"ב, ולפי שהמים הם תחת דגל אברהם עשה אברהם בהם ע"ב גשרים, ובתוך אלו הגשרים נארגין הכינויין שהם כולם של חס"ד וחקוק בדגלם א"ל, שזהו סוד דגל אברהם שנאמר בו: ברוך אברם לאל עליון (בראשית יד, כ). וכתוב: המקרה במים עליותיו (תהלים קד, יג). עליותיו שם אל אליון, ששם אליון הוא עולה על שם אלהי"ם כמו שאמר למעלה: כי אל גדול יהו"ה ומלך גדול על כל אלוהי"ם (תהלים צה, ג). [אלהים] באמת, כי א"ל הוא שם גדול על שם אלהי"ם, כי זהו סוד 'רב חסד' 'רב חסד בודאי.¹¹¹

Devi dunque sapere che nostro padre Abramo, su di lui sia la pace, chiese quell'acqua. Questo è il segreto delle membra [del corpo] di nostro padre Abramo, su di lui sia la pace. Sulle acque superiori, nostro padre Abramo - su di lui sia la pace - costruì settantadue ponti, attraverso i quali i figli di Israele attraversarono il mare sulla terra ferma, mentre a[lla loro] destra e a[lla loro] sinistra l'acqua formava una

¹⁰⁹Giova ricordare la tesi di Elke Morlok, secondo la quale per Gikatilla le lettere costituirebbero un supporto visivo adeguato a un processo mnemonico. Cfr. Morlok, *ibidem*, pp. 236-237, con riferimento a M. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990; Eadem, *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge 2000. Morlok pone in primo piano il ruolo del *siman* inteso come strumento per organizzare le immagini favorendo la meditazione del testo biblico e il suo itinerario attraverso l'edificio dei nomi divini e delle sefirot. Sempre secondo Morlok, questo elemento avrebbe favorito la fortuna di *ShOr* tra gli interpreti cristiani della cabbala.

¹¹⁰Cfr. Morlok, *Gikatilla's Hermeneutics*, p. 233.

¹¹¹*ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 224.

barriera. È questo il segreto d[elle parole]: «Viaggiò», «arrivò», «stese» (Es. 14: 19-21).¹¹² Il segno (*siman*) di ogni versetto è costituito da settantadue lettere, dalle quali si formano [lett.: «escono»] settantadue nomi, quindi: «*Hesed* Avraham [La grazia (= settantadue) di Abramo]». Il segreto di *Hesed* è settantadue e, poiché l'acqua si trova sotto il vessillo di Abramo, egli costituì su di essa settantadue ponti. Tra quei ponti sono intessuti gli epiteti che sono tutti di *Hesed* [= di grazie / settantadue]. Sul loro vessillo è inciso il nome *El*, che rimanda al segreto del vessillo di Abramo, come viene detto: «Benedetto Abramo per il Signore, l'Altissimo [*El Elyion*]» (Gen. 14: 20). [...]». *Elyiotaw* è il nome di *El Elyion*, perché il nome *Elyion* supera il nome *Elohim*, come detto *supra*: «Poiché un grande Dio [*El*] è YHWH, un grande re sopra tutti gli dèi [*Elohim*] (Sal. 95: 3). In verità è *Elohim*, poiché *El* è un grande nome, superiore a *Elohim*, poiché questo è il segreto d[ella locuzione:] «molta grazia [*rav hesed*]».

La visione del carro celeste (Merkavah) e l'adempimento delle mitzwot (ShOr, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 76).

Nella quinta porta (VI sefirah: *Tiferet*), la contemplazione della *Merkavah*, il carro celeste, è vincolata all'osservanza dei precetti terreni, condizione indispensabile per influenzare il livello sefirotico.¹¹³ Questo aspetto viene ripetuto nell'ottava porta (III sefirah: *Binah*), in merito alla relazione tra i precetti e la sefirah *Binah* (*ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 2, pp. 58-59).¹¹⁴ La questione dell'osservanza delle mitzwot ha un peso decisivo sulla concezione del rituale e della teurgia in *Giqatilla*.¹¹⁵ A questi temi si aggiunge quello degli antropomorfismi divini, che accomuna l'esegesi di *Giqatilla* a quella di Menahem Recanati.¹¹⁶ La corrispondenza tra membra umane e membra divine è stata definita da Maurizio Mottolese¹¹⁷ come una «analogia di significati» (o «analogia di memoria»), secondo una espressione impiegata sia da *Giqatilla* sia da Menahem Recanati nel *Perush 'al ha-Torah*.¹¹⁸ In *ShOr*, la questione è strettamente correlata alla relazione tra membra umane e «membra» divine:

¹¹²Es. 14: 19-21: «L'angelo di Dio, che precedeva l'accampamento d'Israele, cambiò posto e passò indietro. Anche la colonna di nube si mosse e dal davanti passò indietro. Venne così a trovarsi tra l'accampamento degli Egiziani e quello d'Israele. Ora la nube era tenebrosa per gli uni, mentre per gli altri illuminava la notte; così gli uni non poterono avvicinarsi agli altri durante tutta la notte. Allora Mosè stese la mano sul mare. E il Signore, durante tutta la notte, risospinse il mare con un forte vento d'oriente, rendendolo asciutto; le acque si divisero.»

¹¹³ Morlok, *Gikatilla's Hermeneutics*, p. 249.

¹¹⁴ Morlok, *ivi*.

¹¹⁵ Sul carattere teosofico-teurgico di *ShOr*, Morlok, *Gikatilla's Hermeneutics*, cit., p. 250 e *passim*.

¹¹⁶ G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein-Verlag, 1960¹ (tr. it., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi, 1980¹, p. 160). Su Recanati, M. Idel, *Kabbalah in Italy, 1280-1510: A Survey*, pp. 106-127 e *passim*; C. Mopsik, *Les grands textes de la cabale: Les rites qui font Dieu*, Lagrasse, Verdier, 1993, pp. 282-287; G. Corazzol, "Introduction", in Menahem Recanati, *Commentary on the Daily Prayers*, Torino, Aragno, 2008; M. Idel, *La Cabballà in Italia (1280-1510)*, a cura di F. Lelli, Firenze, Giuntina, 2007, pp. 134-170; Mottolese, *Dio nel giudaismo rabbinico*, cit., pp. 321-322 e 338-343.

¹¹⁷ Per la questione riguardante l'«analogia di significati», cfr. M. Mottolese, *Analogy in Midrash and Kabbalah: Interpretive Projections on the Sanctuary and Ritual*, Los Angeles, Cherub Press, 2007, pp. 328-329.

¹¹⁸ La notizia è tratta da Morlok, *Gikatilla's Hermeneutics*, p. 252 n. 560.

ודע והבן שאין בינו ובינינו דמיון מצד העצם והתבנית, אלא כוונת צורות באברים שבנו שהם עשויים בדמיון סימנים, עניינים סתומים עליונים שאין הדעת יכולה לדעתם אלא כדמיון זכרון: כמו שכותב 'ראובן בן יעקב'. שהרי אין אלו האותיות ואין זו הצורה עצמה של ראובן בן יעקב צורתו ותבניתו ומהותו, אלא זיכרון שזה ראובן בן יעקב הכתוב הוא סימן כנגד אותו עצם ותבנית הידוע הנקרא ראובן בן יעקב.¹¹⁹

Devi sapere e [provare a] comprendere che tra esso e noi non vi è analogia sostanziale né strutturale. Al contrario, il motivo del ricorso alla forma delle membra [del corpo] è dato dall'*analogia di segni/significati*. Per le questioni [che riguardano concetti] elevati [e] complessi non vi è conoscenza possibile, per voi, se non per *analogia di memoria*, come è scritto: "Ruben figlio di Giacobbe". Non si sta parlando, infatti, delle lettere o della forma sostanziale di Ruben figlio di Giacobbe, della sua forma, della struttura [fisica] o del carattere. Si tratta, piuttosto, della *memoria*. Ciò che è scritto, che cioè costui è "Ruben figlio di Giacobbe", è un segno (*syiman*) che rimanda alla sostanza e alla struttura [fisica] di Ruben figlio di Giacobbe.

A livello microcosmico, la struttura della Merkavah si riflette nella forma dell'uomo. Ne consegue come, per Gikatilla, chi purifichi ritualmente un determinato membro corporeo lo renda in grado di catturare uno specifico influsso celeste.¹²⁰ Nell'affrontare la questione relativa all'adempimento delle mitzwot, anche il tema dell'osservanza del sabato si rivela decisivo.¹²¹ Coniugandosi al tema dell'unificazione con il divino, in questo passaggio esemplificato dall'immagine del sovrano celeste assiso sul trono, la questione dell'osservanza del sabato viene affrontata attraverso l'esegesi di *Gen. 2: 3*, *Sal. 132: 14* e di *Es. 20: 11*.¹²²

וכנגד המידה הזאת נתן י"י יתברך לישראל סוד השבת, ויש לי להודיעך כיצד. דע כי שלושת הספירות העליונות, שהם כת"ר חכמ"ה ובינ"ה, מתאחדות למעלה, ובהיות הספירות נקשרות אלו באלו מתאחדת בינה עם שש הספירות שתחתיה עד הספירה זו הנקראת אל ה"י ונקראת שבת. ועל עיקר זה היתה בריאת העולם ששת ימים וביום השביעי שב"ת. והנה השבת הוא כנגד ספירת יסוד שהיא ספירת א"ל חי, ולפיכך נקרא יום השבת מקור הברכות והקדושות, כאמרו: ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שב"ת (בראשית ב, ג). נמצא יום השבת מקור כל הברכות והמשכת הקדושה למטה. ודע כי האדם השומר שבת כהלכה, נעשה אותו אדם כמו כיסא למרכבה לשם יתברך ולפיכך נקרא השבת

¹¹⁹ *ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 49.

¹²⁰ Morlok, *Gikatilla's Hermeneutics*, cit., p. 252 n. 556.

¹²¹ Morlok, *Gikatilla's Hermeneutics*, pp. 273-274.

¹²² *ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 106.

מנוח"ה, וכתוב: זאת מנוחתי עדיעד (תהלים קלב, יד) כאילו י"י יתברך נח על בני אדם ושוכן עליו כמלך על כסאו, וסימן: וינה ביום השביעי (שמות כ, יא) הוא בעצמו נ"ח.

Comparabile a questo attributo, il Signore, sia benedetto, affidò a Israele il segreto dello *shabbat*. Devo spiegarti come. Sappi che le tre sefirot superiori, che sono Keter, Ḥokmah e Binah, si unificano in alto e le sefirot sono collegate le une alle altre Binah con le sei sefirot inferiori fino a questa sefirah [la nona], chiamata *El Ḥay* e *shabbat*. In base a questo principio la creazione del mondo fu di sei giorni e il settimo giorno [fu] *shabbat*. Quindi lo *shabbat* è comparabile con la sefirah del Fondamento (la nona), che è la sefirah di *El Ḥay*. Per tale ragione il giorno dello *shabbat* è definito come la fonte delle benedizioni e delle santificazioni, come fu detto: «*Elohim* benedi il settimo giorno e lo santificò, perché in esso *shabbat* [= cessò da ogni lavoro] (*Gen. 2: 3*)». Il giorno dello *shabbat* si è rivelato la fonte di ogni benedizione e il proseguimento [*hamshakah*]¹²³ della santificazione verso il basso. Devi sapere che l'uomo che osserva lo *shabbat* secondo la Halakhah, si rende simile a un trono per il Carro [*Merkavah*], per [accogliere] il Nome, sia egli benedetto. Per tale motivo lo *shabbat* viene chiamato *riposo*, come è scritto: «Questo è il mio luogo di *riposo* in eterno (*Sal. 132: 14*)». È come se il Tetragramma, sia benedetto, giacesse sugli uomini e dimorasse sopra di loro, come un re sul proprio trono. Il segno è: «Si riposò il settimo giorno (*Es. 20: 11*)».¹²⁴

*La figura del Giusto (Is 57: 1)*¹²⁵

ועתה יש לנו לעוררך על עיקר גדול, שהוא יסוד ושורש להיות אדם יודע כמה הוא גודל כל עובד עבירה. הנה הודענוך בספר זה כי בהיות מידת אדנ"י מתמלאת מן המקור העליון הנקרא אל ח"י וצדי"ק, היא מתברכת ועומדת במלואה והיא מספקת צורך כל הנבראים, ונמצא כל העולם כולו עומד במלואו ובשמחה ובכל מיני מעדנים ותענוגים. ולפעמים מסתלק אל ח"י ממידת אדנ"י ואז היא נשארת יבשה, ריקנית וחסרה כל טוב. ולפיכך צריך אני להודיעך היאך דבר זה אפשר להיות. דע כי מידת אל ח"י הנקראת צדי"ק עומדת להסתכל ולראות ולהשקיף על בני אדם, ובראותה בני אדם שהם עוסקים בתורה

¹²³ In Gīqatilla, uno dei termini per indicare il processo emanativo.

¹²⁴ Mottolese, *Dio nel giudaismo rabbinico*, cit., p. 341: Come per Recanati, anche per Gīqatilla si delinea uno «scenario analogico fortissimo», in cui «si profila tutta la potenza teurgica dell'azione umana. Nel momento in cui si mette in pratica la legge divina, il corpo umano determina fortemente l'immagine antropomorfa o architettonica dell'alto. Di più, esso diventa il nuovo santuario: non solo spazio architettonico corrispondente al Tempio, al Carro o al Trono celeste, non solo immagine fisica corrispondente all'Immagine dell'Uomo superiore, ma dimora che accoglie l'influsso divino, alcova oer la congiunzione fra le forze divine sessualizzate, fattore decisivo per la riparazione della realtà teosofica danneggiata (*tiqqun ha-merkavah elyonah*)».

¹²⁵ *ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, pp. 99-100. Su questo punto, G. Scholem, *La figura mistica della divinità: Studi sui concetti fondamentali della Qabbalah*, Milano, Adelphi, 2010, pp. 77-122 [ed. or. *Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Zürich, Rhein, 1962]; Morlok, *Gikatilla's Hermeneutics*, p. 272.

ובמצוות, והם חפצים לטהר עצמם ולהתנהג בטהרה ונקיות, אזי מידת צדיק מתפשטת ומתרחבת ומתמלאת מכל מיני שפע ואצילות מלמעלה, להריק על מידת אדנ"י, כדי לתת שכר טוב לאותם המחזיקים בתורה ובמצוות ומטהרים עצמם, ונמצא כל העולם מתברך על ידי אותם הצדיקים וגם מידת אדנ"י מתברכת על ידיהם, וזהו סוד 'זכ"ר צדי"ק לברכה'. ואם ח"ו בני אדם מטמאים עצמן ומתרחקין מן התורה ומן המצוות ועושין עוול וחמס, אזי מידת צדיק עומדת להביט ולהסתכל ולהשקיף במעשיהן וכראותה בני אדם שמתמאים עצמן, מואסים בתורה ובמצוות ועושים עוול וחמס, אזי מידת צדיק מתאספת ומתכנסת ומסתלק למעלה למעלה, ואז ייפסקו כל הצינורות וההמשכות, ונשארת מידת אדנ"י כארץ יבשה ריקנית וחסרה מכל טוב. וזהו סוד 'כי מפני הרעה נאסף הצדי"ק (ישעיהו נז, א).

Ora è necessario volgere la tua attenzione su un grande principio, che per l'uomo costituisce il fondamento e la radice della conoscenza dell'enormità del peccato - quando lo si commette. In questo libro, infatti, ti ho riferito che quando la dimensione di *Adonay* [X sefirah] si colma a partire dalla fonte superiore (chiamata *Dio vivente* [*El hay*] e *Giusto* [*Tzaddiq*] [IX sefirah], allora essa viene benedetta, si trova nella pienezza e provvede alla necessità di tutte le creature, mentre il mondo intero permane nella sua pienezza, nella gioia e in ogni sorta di piacere e di diletto. Talvolta, però, *El hay* abbandona l'attributo di *Adonay*, che di conseguenza resta asciutto, vuoto, privo di qualsiasi bene. Per questo devo comunicarti in quali circostanze ciò possa accadere. Sappi che la dimensione di *El hay*, chiamata *Tzaddiq*, è posta per scrutare, guardare e osservare attentamente gli uomini. Nell'esaminare gli uomini, se essi osservano la Legge e i precetti, se anelano a purificarsi e se si comportano in stato di purezza e di innocenza, allora la qualità del Giusto cresce, si espande e si colma di ogni sorta di influsso e di emanazione proveniente dall'alto, riversandola sulla dimensione di *Adonay* (X sefirah) e fornendo una onesta retribuzione a coloro che osservano la Legge e i precetti e che si purificano. Per mezzo dei giusti, il mondo intero viene benedetto e, grazie a loro, viene benedetta anche la dimensione di *Adonay*. Questo è il segreto del versetto: "La memoria del giusto è in benedizione (*Prv* 10: 7)". Se invece, il Signore non voglia, gli uomini si contaminano, allontanandosi dalla Legge e dai precetti, commettendo ingiustizia e malvagità, allora la dimensione del Giusto, che è posta per guardare, osservare ed esaminare attentamente le loro azioni, vedendo gli uomini versare in uno stato di impurità, trasgredire la Legge e i precetti e praticare ingiustizia e malvagità, si raccoglie, ritirandosi in se stessa, e rifugge verso l'alto. Di conseguenza, tutti i canali e i flussi si bloccano e la dimensione di *Adonay* resta una terra asciutta, vuota e priva di qualsiasi bene. Questo è il segreto del versetto: "A causa del male il Giusto si è ritirato (*Is* 57: 1)".

La circoncisione

דע כי יי' יתברך רצה להשלים לאברהם אבינו עליו השלום בכל הספירות ואמר לו: התהלך לפני והיה תמים (בראשית יז, א) ולמען תהיה נאחז במרכבה שלי אני נותן רושם בבשרך ונקרא ברית בשר, כאמרו: ואתנה בריתי ביני ובינך (שם, ב), וכתיב: והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם (שם, ג). בריתי בבשרכם זו ברית בשר.¹²⁶

Devi sapere che YHWH, sia benedetto, volle rendere perfetto nostro padre Abramo, su di lui la pace, in relazione a tutte le sefirot, e gli disse: «Cammina davanti a me e sii integro (*Gen 17, 1*)». Affinché tu sia tenuto ben stretto alla mia *Merkavah*, nella tua carne io ti dono un sigillo. E fu chiamata l'*alleanza della carne*, come fu detto: «Porrò la mia alleanza tra me e te (*Gen 17, 2*)». Inoltre, è scritto: «La mia alleanza sarà nella vostra carne, per una alleanza eterna (*Gen 17, 13*)». «La mia alleanza nella vostra carne»: questa è l'*alleanza della carne*».

Il passaggio indica un elemento importante. L'intima adesione da parte di Abramo al carro celeste (la *Merkavah*), che implica una forte dimensione visiva, è vincolata alla circoncisione.¹²⁷ Il nesso tra circoncisione della carne e visione divina richiama in primo luogo *Genesi Rabbah* 48:1 e 48:9. Sulla base di *Gen 18:1* la pericope midrashica connette la dipendenza della visione di Dio da parte di Abramo alla circoncisione, segno dell'alleanza (non senza una possibile polemica anti-cristiana, come ipotizzato da Elliot Wolfson). La formulazione di Numeri Rabbah ritorna nell'interpretazione dello Zohar, con una potente carica teosofica. Ma l'alleanza della circoncisione consente di aprire anche un altro tipo di “varco”, di carattere ermeneutico.¹²⁸

אין התורה מסורה אלא למי שקיבל ברית בשר, ומתוך ברית בשר ייכנס אדם לברית הלשון, שהוא קריאת התורה.

¹²⁶ *ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 114-116.

¹²⁷ E. R. Wolfson, “Circumcision, Vision of God, and Textual Interpretation: From Midrashic Trope to Mystical Symbol,” *History of Religions* 27 (1987), pp. 189–215 [ora in L. Fine (ed. by), *Essential Papers on Kabbalah*, New York, New York University Press, 1995, pp. 495-524].

¹²⁸ *ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 116. Cfr. anche A. Weinstein, pp. 77-83: 80-81; Campanini, “Shaping the Body,” cit., p. 368.

«Non vi è trasmissione della Torah se non per chi riceva [*qibbel*] l'alleanza della carne. Attraverso il patto della carne l'uomo potrà accedere al patto della lingua, che è la lettura della Torah».

Le implicazioni di carattere ermeneutico di questo passo (solo chi è circonciso è in grado di cogliere i segreti della Torah) consentono di gettare luce su due altri tipi di connessione: la relazione tra circoncisione e nome divino e quella tra circoncisione e giorno di sabato:¹²⁹

ועתה יש לנו להודיעך כי השבת שהיא מידת אל חי נקרא אות, כאומר: ביני ובין בני ישראל או"ת היא לעולם (שם לא, יז). וברית מילה נקרא גם כן אות, כאומר: ונמלתם את בשר ערלתכם והיתה לאו"ת ברי"ת ביני וביניכם (בראשית יז, יא).

«Ora, è necessario che tu sappia che il sabato, che è l'attributo di *El Hay*, viene chiamato *segno* [*ot*], come si dice: “Tra me e i figli di Israele vi è un segno eterno (*Es* 31, 17). Anche il patto della circoncisione è chiamato *segno*, come si dice: “Vi lascerete circoncidere la carne del vostro membro e ciò sarà il *segno* dell'alleanza tra me e voi (*Gen* 17, 11)».

La circoncisione è dunque un segno. Ma il termine *ot* comporta anche il significato di “lettera”, identificata con la lettera *yod* e interpretata come sigillo del patto.¹³⁰

Il Tetragramma

ShOr, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 176:

השם החמישי משמות הקודש על דרך המעלות השם הנקרא יהו"ה יתברך. דע והאמן כי שם יהו"ה הוא העמוד שכל הספירות עליונות ותחתונות נתאחזות בו, מתאחדות בו מלמטה למעלה ובו הם נשפעות

¹²⁹ Sulla connessione tra nome divino e circoncisione, *Zohar* I, 95a, 96b; II, 3b, 32b, 87b; III, 91a., cit. in E. R. Wolfson, “Circumcision and the Divine Name: A Study in the Transmission of Esoteric Doctrine,” *JQR* 78 (1987), pp. 77-112.; *ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 1, p. 118.

¹³⁰ Cfr. *Midrash Tanhuma* (Jerusalem, Lewin-Epstein, 1964), *Ṣav*, 14, *Shemini*, 8; *Zohar* III, 142a (*Idra Rabba*):cfr. Wolfson, “Circumcision, Vision of God, and Textual Interpretation,” p. 507 e n. 6, 54. Wolfson: «Both visualization of God and the hermeneutical task are predicated upon a physiological opening that corresponds to an ontological opening within the divine. Disclosure of what has been concealed - through the opening of the flesh - is the basic structure common to visionary experience and mystical hermeneutics». Cfr. Wolfson, “Circumcision, Vision of God, and Textual Interpretation,” p. 513.

מלמעלה למטה. וזהו השם העומד כדמיון גוף האילן וכל שאר שמות הקודש הם כדמיון ענפי האילן, וכולם מתאחדים בו למעלה ולמטה ולשאר כל הצדדים, והוא המייחד כל הספירות באותיותיו. וכן כל הנבראים כולם קיימים, וכל המרכבה שבעולם, עליונות ותחתונות, בו נסמכות ואליו צופות, וכל סדריעולם ויסודותיו ובנייניו עליו תלויים. ואין דבר בכל העולמות כולם שאינו תלוי ומשוכלל בשם יהו"ה. יתברך.

Dei nomi santi, il quinto in ordine ascendente è chiamato YHWH. Devi sapere e capire che il nome YHWH è il pilastro sul quale poggiano tutte le sefirot superiori e inferiori, unendovisi dal basso verso l'alto. Tramite esso [le sefirot] sono emanate in ordine discendente. Questo nome è stabile come il tronco dell'albero. Tutti gli altri nomi sono come le fronde dell'albero, sono tutti uniti a lui in alto, in basso e in tutte le parti. Egli è colui che, tramite le sue [quattro] lettere, unifica tutte le sefirot. Così esistono tutte quante le creature, e ogni carro che è nel mondo, superiore e inferiore, poggia su di lui e a lui è rivolto, e tutti gli ordini del mondo, i suoi fondamenti e i suoi edifici dipendono da lui. In nessun mondo esiste qualcosa che non dipenda o sia perfezionato dal nome YHWH - sia Egli benedetto.

SEZIONE SECONDA: *LIBER PORTAE LUCIS*

CAPITOLO I

PAOLO RICCI

'The two cardinal and complementary traits of verbal behavior', Roman Jakobson once wrote, are 'that inner speech is in its essence a dialogue, and that any reported speech is appropriated and remolded by the quoter, whether it is a quotation from an alter or from an earlier phase of the ego (said I)'

C. Ginzburg

«Novità di verità antiche»¹³¹

In un ciclo di lezioni, svoltesi nel 1982 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, Eugenio Garin evocò, a proposito della *rinascita* ermetica nella Firenze del Ficino (1433-1499), la confluenza di testi gnostici, ermetici e di apocrifi cristiani nella Biblioteca di Nag Hammadi, quale esempio di un programma di riforma spirituale - oltre i confini delle specifiche confessioni - applicabile sia al mondo antico sia all'Umanesimo fiorentino.¹³² Più precisamente, fu richiamata l'attenzione sull'apocalittico *Lamentum* dell'*Asclepius*, circa la rovina dell'Egitto e l'avvento di una nuova epoca, e accostando la versione copta¹³³ alla traduzione completata da Ficino nel 1463, si rilevò la comune presenza di un progetto interreligioso connesso all'*auctoritas* ("autorità di una rivelazione presunta antichissima", secondo le parole del Garin). Il confronto tra i due testi, anche se appena sfiorato, si inseriva in una ampia discussione sul significato di *prisca*

¹³¹ Parte delle considerazioni seguenti sono state presentate in occasione del convegno annuale sulle origini cristiane e sulla storia della ricerca sul Gesù storico, Centro Italiano di Studi Superiori sulle Religioni, Bertinoro, 1- 4 Ottobre 2015. Desidero esprimere la mia gratitudine al Dott. Giacomo Corazzol, al Prof. Carlo Ginzburg e al Prof. Moshe Idel per i loro consigli e osservazioni, al Prof. Mauro Pesce per alcune indicazioni bibliografiche. Tengo infine a rivolgere un ringraziamento particolare al Prof. Saverio Campanini e al Prof. Stéphane Toussaint per aver letto una prima stesura del presente capitolo. Ringrazio inoltre quest'ultimo, unitamente alla Prof.ssa Antonella Del Prete, per la visione della versione originale ed estesa del saggio: S. Toussaint, "Il Cristo di Pico. Dalla Croce al Trigramma", in A. Del Prete - S. Ricci (a cura di), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Firenze, Le Lettere, 2014, 77-96.

¹³² Ora in E. Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma, Editori Riuniti, 1988 (ristampa, con prefazione di Michele Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2006), 21-32; Idem, "La sapienza antichissima e l'ermetismo", in Idem, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1994, 75-76 n. 4.

¹³³ Per la traduzione esaminata da Garin, cfr. J. M. Robinson (ed. by), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1977¹, 300-307.

theologia,¹³⁴ unitamente all'idea umanistica di *novitas*, e proseguiva con un *topos* fondamentale, quello di un ideale di salvezza presentato sotto vesti ermetiche (esemplificato dalla traduzione ficiniana del *Corpus Hermeticum* e dalla composizione del *Crater Hermetis* di Ludovico Lazzarelli)¹³⁵ o cabbalistiche, a partire dal nuovo impulso fornito da Pico della Mirandola (1463-1494) allo studio delle fonti della mistica ebraica.¹³⁶

Da Pico a Reuchlin

Il tardo Quattrocento fornì i presupposti culturali per una nuova considerazione dell'ebraico, divenuto parte, insieme al greco e al latino, del programma umanistico di rinnovamento dei saperi che condusse nel 1517 alla fondazione del primo *Collegium trilingue* a Lovanio. Nei medesimi anni sia in Italia sia in Germania emersero i primi interpreti cristiani di testi e dottrine riconducibili alla

¹³⁴ È da vedere ora S. Gentile, "Considerazioni attorno al Ficino e alla *prisca theologia*", in S. Caroti - V. Perrone Compagni, *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli (Mantova, 1-3 dicembre 2010)*, Firenze, Leo S. Olschki, 2012, 57-72.

¹³⁵ P. O. Kristeller, "Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento", *Annali della Regia Scuola Normale Superiore di Pisa* II, 7 (1938) 237-262 (ora in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1962, 221-248); Idem, "Lodovico Lazzarelli e Giovanni da Correggio, due ermetici del Quattrocento, e il manoscritto II. D. I. 4 della Biblioteca Comunale degli Ardenti di Viterbo", *ivi*, 236-242; E. Garin, "Noterelle di filosofia del Rinascimento", *La Rinascita* 4 (1941) 417-421: 413-415; C. Moreschini, "Il *Crater Hermetis* di Ludovico Lazzarelli", in Idem, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Pisa, Giardini, 1985, 205-217 e 221-265: queste ultime pagine contengono un'edizione molto utile del *Crater Hermetis*, basata sul ms. XIII AA 34 (XV secolo) della Biblioteca Nazionale di Napoli e sull'edizione a stampa parigina del 1505 a cura di Jacques Lefèvre d'Étaples (1455-1536). La scelta del titolo è da ricondurre all'immagine del *crater* contenuta nel *Corpus Hermeticum* (IV, 3-4), che la descrive come fonte battesimale, dono di Hermes agli uomini, per mezzo della quale ottenere una conoscenza perfetta. Per ciò che concerne le fonti ebraiche (talmudiche e cabbalistiche) impiegate da Lazzarelli, si confronti la nota di E. Norelli, *ivi*, 218-219 (ora in C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia, Morcelliana, 2005, 232-234 e in Ludovico Lazzarelli, *Opere ermetiche*, a cura di M. P. Saci - C. Moreschini - F. Troncarelli, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2009, pp. 77-78), unitamente alle note critiche di S. Campanini contenute nella recensione a W. J. Hanegraaff - R. M. Bouthoorn, *Lodovico Lazzarelli (1447-1500). The Hermetic Writings and Related Documents*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005, in *Materia Giudaica* 12, 1-2 (2007), 329-332: 332.

¹³⁶ E. Garin, *Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, introduzione di C. Vasoli, Roma - Firenze, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011 (ed. or. Firenze, Le Monnier, 1937); L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York, Columbia University Press, 1944 (ed. it. *Le origini della Cabala*, a cura di F. Lelli, Nardò, Controluce, 2010); G. Scholem, "Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte", *Wissenschaftskolleg - Jahrbuch* (1981/1982), pp. 281-289 (ora in Scholem, *Judaica* 4, Herausgegeben von R. Tiedemann, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, 7-18); F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964 (ed. it. Milano, Arché, 1982; Roma, Arkeios, 2001); H. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989; J.-P. Brach, "Umanesimo e correnti esoteriche in Italia: l'esempio dell'inizio della "qabbalah cristiana" (XV-XVII secolo)", in G. M. Cazzaniga (a cura di), *Storia d'Italia. Annali* 25. *Esoterismo*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 257-88; cfr. anche P. C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, Feltrinelli, 2000, *passim*; W. Baum, "Gnosis in der Renaissance?", *Annalidistudi religiosi* 2 (2001), pp. 349-390. Sulla polisemia della formula "cabbala cristiana", S. Campanini, "Die Geburt der Judaistik aus dem Geist der christlichen Kabbala", in G. Veltri - G. Necker (ed. by), *Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt*, Leiden - Boston, Brill, 2004, pp. 135-145: 142 n. 8.

corrente spirituale del giudaismo medievale, che riceve il nome di *Cabbala* (dall'ebraico *Cabbala*, i.e. "ricezione").¹³⁷

Generalmente si suole indicare in Pico l'iniziatore della *Cabbala* cristiana.¹³⁸ All'ombra di Ficino, egli ammetteva l'esistenza di una *prisca theologia*, un sapere unitario dal carattere prevalentemente simbolico,¹³⁹ in origine contenuto negli *Oracoli Caldaici*, rivelato a Orfeo, Zoroastro, Ermete Trimegisto e Pitagora, confluito in Platone e Aristotele, in Plotino, Porfirio, Giamblico e Proclo, e poi proseguito sino ad Avicenna, Avenzoar, Averroè, Mosè Maimonide, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Egidio Romano e Gemisto Pletone, il tutto in perfetta sintonia con il κέρυγμα cristiano. Diversamente da Ficino, però, Pico confidava che anche la *Cabbala* si inserisse in questa lunga catena:

«Platone scrivendo a Dionigi sulle sostanze supreme afferma: "bisogna esprimersi per enigmi, in modo che, se per caso la lettera cadesse in mani estranee, gli altri non intendano quello che io scrivo." Aristotele diceva che i libri della *Metafisica* in cui tratta delle cose divine erano editi e non editi. Che di più? Origene afferma che Gesù Cristo, maestro di vita, rivedò ai discepoli molte cose che essi non vollero scrivere perché non si divulgassero. Il che conferma specialmente Dionigi Areopagita, che dice che i misteri più segreti furono dai fondatori della nostra religione trasmessi dalla mente alla mente (ἐκ νοῦεις νοῦν διὰ μέσον λόγον, *ex animo in animum*), senza lettere, per tramite del Verbo. Essendo stata rivelata in questo medesimo modo per ordine di Dio quella verace interpretazione della legge data a Mosè dal Signore, fu chiamata *cabala*, che presso gli Ebrei ha lo stesso significato che in latino *receptio* (*dicta est Cabala, quod idem est apud Hebraeos quod apud nos receptio*). E questo senza dubbio per il fatto che tale dottrina veniva ricevuta, non attraverso monumenti letterari (*non per litterarum monumenta*), ma per mezzo di successive rivelazioni che l'uno riceveva dall'altro come per diritto ereditario (*ordinariis revelationum successionibus alter ab altero quasi hereditario iure reciperet*)».¹⁴⁰

¹³⁷ È ancora d'obbligo il rinvio a G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Haupströmungen*, Zürich, Rhein-Verlag, 1957¹ (tr. it., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 1965¹); Idem, *Zur Kabbala*, cit.

¹³⁸ Giova però ricordare come una proposta di retrodatare gli inizi della *cabbala* cristiana all'età medievale sia stata avanzata da G. Scholem, "Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala", in *Essays Presented to Leo Baeck on the Occasion of His 80th Birthday*, London, East and West Library, 1954, 158-193 [traduzione francese revisionata: "Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne", in G. Scholem et al., *Kabbalistes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1979, 17-46, ulteriormente corretta in Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter*, 433-473; il testo francese è stato tradotto come: "The Beginnings of the Christian Kabbalah", in J. Dan (ed. by), *The Christian Kabbalah, Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997, 17-51].

¹³⁹ Sulla centralità del simbolo in Reuchlin, con particolare riferimento al *De arte cabalistica*, G. Busi, "La *qabbalah* come opzione simbolica", in G. Busi - S. Campanini (a cura di), Johannes Reuchlin, *L'arte cabalistica* (*De arte cabalistica*), Firenze, Opus Libri, 1995, pp. VII-XXI (ora: "Johannes Reuchlin. La *cabbala* come opzione simbolica", in Idem, *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Torino, Aragno, 2007, pp. 145-160).

¹⁴⁰ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, pp. 157-158 [*De hominis dignitate*].

La rivelazione sul Sinai sarebbe, quindi, solo in parte confluita nel Pentateuco. Per il Pico dell'*Oratio*, la dimensione spirituale della Legge sarebbe stata tramandata oralmente e successivamente messa per iscritta nei settanta libri di Esdra: «E perché non dobbiate prestar fede solo a me, ascoltate, o Padri, Esdra medesimo che così ci parla: “Passati quaranta giorni, l’Altissimo ha parlato dicendo: ciò che prima hai scritto, rendi pubblico e lo leggano i degni e gli’indegni. Gli ultimi settanta libri tu conserverai per darli ai sapienti del popolo tuo; in essi, infatti, v’è una vena d’intelletto, una fonte di saggezza, un fiume di scienza (*vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen*) [...]” Così Esdra testualmente. Sono questi i libri della scienza della Cabala; in essi giustamente Esdra proclamò chiaramente trovarsi una vena d’intelletto, e cioè l’ineffabile teologia della super substantiale divinità; una fonte di saggezza, e cioè un’esatta metafisica delle forme intelleggibili ed angeliche; un fiume di scienza, e cioè una solidissima filosofia della natura».¹⁴¹

Viene dunque elaborata l’idea secondo la quale l’*antiquissima scientia Iudeorum* consenta di rilevare nelle Scritture un nucleo cristologico e trinitario e, *latu sensu*, i misteri (*arcana*) del cristianesimo: «Questi libri [i.e. i settanta libri di Esdra, da Pico considerati “cabbalistici”] Sisto IV, Sommo Pontefice, che fu l’immediato predecessore di questo Innocenzo sotto il quale felicemente viviamo, con gran cura e grande zelo fece sì che venissero diffusi in latino per pubblica utilità della nostra fede. E così quando egli si spense tre ne erano stati tradotti. Questi libri presso gli Ebrei vengono ora venerati con tanta pietà che nessuno può toccarli, se non abbia quaranta anni. Questi libri io mi sono procurato con spesa non piccola, ho letto con somma diligenza, con fatiche indefesse ed ho visto in essi - Dio mi è testimone - non tanto la religione Mosaica quanto quella cristiana. Ivi il mistero della Trinità, ivi l’incarnazione del Verbo, ivi la divinità del Messia; ivi sul peccato originale, sulla redenzione per Cristo, sulla Gerusalemme celeste, sulla caduta dei demoni, sui cori angelici, sul purgatorio, sulle pene dell’inferno, ho letto le stesse cose che ogni giorno leggiamo in Paolo e Dionigi, in Girolamo e Agostino. [...] Concludendo, non v’è argomento alcuno di discussione con gli Ebrei, su cui essi non possano venire a tal punto confutati e convinti con i libri cabalistici, da non aver più neppure un angolo in cui rifugiarsi. Del che mi è testimone serissimo Antonio Cronico, uomo dottissimo, che in casa sua in un convito sentì con le sue orecchie Dattilo Ebreo, esperto di tale scienza, convenire in pieno con la dottrina cristiana della Trinità.»¹⁴²

Così formulato nell’*Oratio de hominis dignitate* (1486), il significato di primo piano conferito alla tradizione cabbalistica viene compendiato, nel medesimo anno, nella settantaduesima tesi *secundum opinionem propriam* («Sicut vera astrologia docet nos legere in Libro Dei, ita Cabala

¹⁴¹*Ibidem*, p. 159.

¹⁴²Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 159.

docet nos legere in Libro Legis»¹⁴³ per tornare, alla fine dell'anno successivo, nell'*Apologia conclusionum suarum*:

«Il fatto che le cose stiano così, come detto più sopra, e cioè che Dio, oltre alla legge letterale scritta da lui stesso abbia dato e rivelato a Mosè i misteri contenuti nella legge, lo ho da cinque nostri testimoni: Esdra, Paolo, Origene, Ilario ed il Vangelo. In primo luogo infatti l'abbiamo dal testo di Esdra, presso il quale il Signore parla così: *Rivelando mi son rivelato sopra il rovo, ed ho parlato a Mosè quando il mio popolo era servo in Egitto, e mandai lui, e lo trassi fuori d'Egitto, e lo condussi sul monte Sinai, mentre lo trattenevo presso di me per molti giorni gli narrai molte cose miracolose, e gli mostrai i secreti e la fine dei tempi e gli assegnai i precetti dicendo: queste parole le renderai pubbliche e queste le nasconderai*,¹⁴⁴ in secondo luogo abbiamo l'autorità di Origene la cui testimonianza, in ciò in cui è recepito dalla Chiesa, è più che valida poiché dove è il bene, nessuno è migliore. Da qui dunque su quel detto di Paolo nel terzo ai *Romani*: *Che cosa ha di più l'ebreo? O qual è l'utilità della circoncisione? Parecchia, comunque. Prima di tutto perché è a loro che sono state affidate le sentenze di Dio*.¹⁴⁵ Origene annota che: *Va considerato il perché [Paolo] non abbia detto che sono state affidate loro cose scritte, ma sentenze di Dio*. Da questa citazione di Origene discende che ai giudei fu consegnato oltre alla legge letterale qualche altra cosa, che Paolo chiama qui *sentenze di Dio*. Con *litteras* infatti si intende la legge scritturale che nessuno nega sia stata data loro, ma non è assegnata loro come esclusiva, poiché la lettera di per sé uccide¹⁴⁶ e se non vi si aggiunge lo spirito vivificante da sé sola è nient'altro che cosa morta. Ma oltre a queste scritture furon consegnate a loro le sentenze di Dio, cosa di cui meritatamente vanno fieri, che non sono altro che ciò che presso gli Ebrei è chiamata *Cabbala*, ossia vero senso della legge tradito dalla bocca di Dio. Per cui presso gli Ebrei a volte è anche detta *torah be'al peh* che è lo stesso che "legge orale" che, in grazia di quella successiva ricezione, fu detta poi *Cabbala*».¹⁴⁷

Ulteriori elementi di specificità della *Cabbala* cristiana ne sono l'uso con fini apologetici e di conversione nei confronti degli ebrei¹⁴⁸ e l'impiego, soprattutto tra i primi esponenti del

¹⁴³ *Conclusio Cabalistica numero LXXII secundum opinionem propriam*, ed. A. Biondi, 140; S. A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. With Text, Translation, and Commentary, Tempe (Arizona), Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998, p. 552.

¹⁴⁴ *Liber quartus Esdra* 14, 3-6. Il passaggio è significativo, in quanto rivela come, per Pico, 4*Ezra* fosse dotato di una fortissima connotazione canonica. Sulla fortuna di questo apocrifo da Pico a Lutero e sulla condanna tridentina del libro, A. Hamilton, *The Apocryphal Apocalypse: The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Oxford 1999.

¹⁴⁵ *Rom* 3, 1-2.

¹⁴⁶ *2Cor* 3, 6.

¹⁴⁷ Pico, *Apologia*, ed. Fornaciari, pp. 179-181.

¹⁴⁸ Cfr. ad es. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, p. 155 [*Oratio de hominis dignitate*]: «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 che cosa siano, donde derivino, da quali illustri autori

movimento, come strumento di contrasto nella polemica anti-giudaica interna alla Chiesa. A tale proposito, celebre è il caso della controversia, sorta nel 1509 tra Reuchlin e i domenicani di Colonia, intorno alla confisca dei libri ebraici, in particolare quelli talmudici.¹⁴⁹

Contrariamente a Pico, obbligato a ricorrere alle traduzioni di Flavio Mitridate¹⁵⁰ per la lettura delle fonti ebraiche, l'umanista tedesco Johannes Reuchlin¹⁵¹ (1455-1522) si dotò delle competenze linguistiche adeguate per attingere al patrimonio letterario ebraico in maniera diretta,

siano appoggiate, quanto nascoste, quanto divine, quanto a noi necessarie per difendere la nostra religione dalle importune calunnie degli Ebrei (*contra Hebraeorum importunas calumnias*)».

¹⁴⁹ Sulla difesa del Talmud da parte dei cabbalisti cristiani e sull'affermazione di un duplice livello di lettura (essoterico ed esoterico, quest'ultimo contenente i segreti [*arcana*] del cristianesimo), F. Parente, *Les juifs et l'Église romaine à l'époque moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Honoré Champion, 2007, 284 ss.; S. Campanini, "Christian Hebraists: Renaissance Period", in *Encyclopaedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden - Boston, Brill, 2013, 440 - 449: 443 ss. Nella convinzione che contenessero ingiurie contro la fede cristiana, i libri ebraici, specialmente il Talmud, erano ripetutamente confiscati, censurati, distrutti. La predicazione di Johann Pfefferkorn (un ebreo convertito) riguardo la necessità di confiscare e di distruggere tutti i libri ebraici, ad eccezione della Bibbia, si scontrò con la difesa di Reuchlin, che sosteneva l'utilità dei libri ebraici, sia in quanto validi strumenti di conversione nei confronti degli ebrei, sia perché, al loro interno, si celava una sapienza antichissima, alla quale gli umanisti cristiani dovevano nuovamente attingere. Schierandosi apertamente contro l'editto imperiale emanato da Massimiliano I che stabiliva la distruzione del Talmud e di altre opere ebraiche, Reuchlin aveva attirato su di sé le critiche di Pfefferkorn e dei teologi di Colonia - in particolare del domenicano Hoogstraten. Quando, a Ortona, il tipografo ebreo Gershom Soncino stampò il *De arcanis catholicae veritatis* del frate francescano Pietro Galatino (1460-1540), quest'opera apparve come il più evidente sforzo di difesa delle tesi del Reuchlin. Quanto alla controversia in cui Reuchlin fu coinvolto e al ruolo che vi ricoprì Galatino, basti qui ricordare C. Vasoli, "Giorgio Benigno Salviati, Pietro Galatino e la edizione di Ortona (1518) del 'De Arcanis Catholicae Veritatis'", in *Cultura umanistica nel Meridione e la stampa in Abruzzo. Atti del Convegno: 12-14 novembre 1982*, L'Aquila, Deputazione Abruzzese di Storia Patria, 1984, 93-118 (ora in Idem, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988, 183-209). Sulla tensione apocalittica alla base della campagna di Pfefferkorn, cfr. l'interpretazione di A. Prosperi nell'introduzione ad A. Malena (a cura di), Martin Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, Torino 2000, I-LXII: XXIV-XXV; su Pfefferkorn, cfr. ora D. Price, *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 95 ss. Sulla fortuna, ancora nel Settecento, delle argomentazioni giuridiche di Reuchlin in favore del Talmud, M. Caffiero, *Legami pericolosi: Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012, 34-39.

¹⁵⁰ U. Cassuto, "Wer war der Orientalist Mithridates?," *ZGJD3* (1934) 230-236; G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, 1939, pp. 92-97; F. Secret, "Qui était l'orientaliste Mithridate?," *REJ* 16 (1957) pp. 96-102; Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter*, 10-65; A. M. Piemontese, "Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates," *Rinascimento* 36 (1996), pp. 227-273. Sulla biblioteca cabbalistica di Pico, S. Campanini, "Pico Mirandulensis bibliotheca cabbalistica latina," *Materia Giudaica* 7, 1 (2002), pp. 90-95.

¹⁵¹ L. Geiger, *Johann Reuchlin: sein Leben und seine Werke*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1871; Blau, *Christian Interpretation*, pp. 41-64; Secret, *Kabbalistes chrétiens*, pp. 44-70; Idem, *Johann Reuchlin, La Kabbale (de arte cabalistica)*, Paris, 1973 (rist. Milano, Arché, 1995) 1995; C. Zika, "Reuchlin's 'De verbo mirifico' and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century," *JWCI* 39 (1976), pp. 104-138; Idem, *Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1998; F. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 27-32 (ed. it., *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 30-36); Scholem, "Erforschung der Kabbala," cit.; M. Idel, "Introduction to the Bison Book Edition" in M. Goodman - S. Goodman (trans. by), *On the Art of the Kabbalah: De arte cabalistica*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1993; J. Dan, "The Kabbalah of Johannes Reuchlin and its Historical Significance," in Idem (ed. by), *The Christian Kabbalah: Jewish Mystical Books and Their Christian Interpreters*, Cambridge, Harvard College Library, 1997, pp. 55-95; S. Campanini, "Introduzione", in Busi - Campanini *L'arte cabbalistica*, cit.; W. Schmidt-Biggemann, "Einleitung: Johannes Reuchlin und die Anfänge der christlichen Kabbala", in Idem (hrsg. von), *Christliche Kabbala*, Ostfildern, J. Thorbecke, 2003, pp. 9-48; Idem, "History and Prehistory of the Cabala of JHSUH", in G. Busi (ed. by), *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew: The Mirroring of two Cultures in the Age of Humanism*, Torino, Aragno, 2006, pp. 223-242; Price, *Johannes Reuchlin*, cit.; R. J. Wilkinson, *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 2015, pp. 318-323; F. Posset, *Johann Reuchlin (1455-1522): A Theological Biography*, Berlin, De Gruyter, 2015 (*non vidi*).

senza mediatori, sviluppando un interesse rivolto sia verso la *Cabbala*, sia verso lo studio della linguistica ebraica a livello accademico.¹⁵² Si deve infatti ricordare come Reuchlin fu il primo autore cristiano di un vocabolario ebraico-latino e di due opere di carattere grammaticale, ideati per accostare il lettore al testo veterotestamentario in lingua originale. Nel 1506 fu quindi pubblicata a Pforzheim, per i caratteri tipografici di Thomas Anshelm, la prima grammatica reuchliniana, il *De rudimentis hebraicis*,¹⁵³ ove il senso di lettura, che segue l'uso ebraico, procede da destra a sinistra. Il libro è articolato in tre sezioni: il "Liber primus", contenente un lessico ebraico dalla lettera 'aleph alla lettera kaf; il "Liber secundus", che continua dalla lettera lamed fino alla fine dell'alfabeto; il "Liber tertius", una grammatica. L'interesse per l'opera risiede nella scelta esclusivamente ebraica delle fonti, nella costante critica alla *Vulgata*, nonché nella paternità dell'opera, trattandosi della prima grammatica ebraica pubblicata da un cristiano - se si esclude quella curata da Konrad Pellican (1478-1556).¹⁵⁴ Nel *De accentibus et orthographia linguae hebraicae*¹⁵⁵ (Hagenoae: 1518), che costituisce la seconda e ultima fatica di Reuchlin in campo grammaticale, l'analisi del sistema degli accenti masoretici e la questione dell'intonazione dell'ebraico sono poste al centro dell'analisi dell'autore. Interessante è notare come la critica a Girolamo sia nuovamente presente, in questo caso orientata alla attribuzione della metrica greca al libro di Giobbe ed altri libri biblici.¹⁵⁶ Infine, all'intervento di Johannes Boeschstein (maestro di Johannes Eck) si deve, in conclusione dell'opera, la trascrizione in annotazioni musicali della cantillazione della Torah.

¹⁵² La correlazione tra lo sviluppo della *cabbala* cristiana (soprattutto da Reuchlin in poi) e l'emergere della giudaistica come disciplina autonoma è stata messa in luce da S. Campanini, "Annotazioni sulla «cabbala» cristiana e la nascita della giudaistica moderna", in F. E. Manuel, *Chiesa e sinagoga: Il giudaismo visto dai cristiani* (ed. or., *The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes*, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1992), pp. 11-31: 23 e *passim*; Idem, "I cabbalisti cristiani del Rinascimento", in P. Reinach Sabbadini (a cura di), *La cultura ebraica*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 149-165: 156-159; Idem, "Die Geburt der Judaistik aus dem Geist der christlichen Kabbala", in G. Veltri - G. Necker (ed. by), *Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt*, Leiden - Boston, Brill, 2004, pp. 135-145: 143 e *passim*.

¹⁵³ *Ioannis Reuchlin Phorcensis LL. Doc. ad Dionysium fratrem suum germanum de rudimentis hebraicis liber primus* (Phorce: in aedib. Tho. Anselmi 1506). Per una descrizione dell'opera, cfr. l'introduzione di S. Campanini a Reuchlin, *L'Arte Cabbalistica*, xxxiii-xxxiv. Sulle fonti delle grammatiche reuchliniane, tra le quali sono almeno da ricordare i trattati e i commenti esegetici di David Qimhi, Werner, "Two Obscure Sources", *passim*; Campanini, "Christian Hebraists", p. 443.

¹⁵⁴ K. Pellican, *De modo legendi et intelligendi Hebraeum* (Strassburg: 1506). Cfr. Campanini, *ivi*, p. 442.

¹⁵⁵ *De accentibus, et orthographia, linguae hebraicae, a Iohanne Reuchlin Phorcensi L. L. Doctore Libri Tres Cardinali Adriano dicati* (Hagenoae: in aedibus Thomae Anselmi Badensis 1518). Per quanto concerne, invece, le fonti cui Reuchlin attinse, va ricordato il *De tropis hebraicis* (andato perduto) di Flavio Mitridate. Cfr. Werner, *ivi*, pp. 39-54: 41-46, 51.

¹⁵⁶ Reuchlin, *De accentibus*, 60v: «[...] non potui hactenus de tota biblia tris sui similes hexametros expicari qui una ratione decurrerent.» K. L. Haugen, "Hebrew Poetry Transformed, or, Scholarship Invincible between Renaissance and Enlightenment", *JWCI* 75 (2012), pp. 1-29: 1-5.

La fama di Reuchlin nel campo della filologia ebraica spinse il duca Federico di Sassonia a proporgli la cattedra di ebraico presso l'università di Wittenberg.¹⁵⁷ Il rifiuto di Reuchlin fu affiancato dalla proposta di tre possibili candidati a ricoprire la cattedra, tra i quali, oltre ai nomi di Ecolampadio e di Konrad Pellikan (entrambi discepoli di Reuchlin), figura quello di Paolo Ricci («d. Paulus Ricius, meines g. h. cardinals von Gurck [qui Reuchlin si riferisce al cardinale Matthäus Lang] leibartz»)¹⁵⁸. L'interesse di questa testimonianza risiede in due particolari. In primo luogo, è plausibile ritenere, pur con qualche riserva, che Reuchlin fosse entrato a contatto con Ricci tramite il cardinale Matthäus Lang, presso il quale Ricci aveva prestato servizio come medico personale. Inoltre, se è plausibile ritenere che Reuchlin non nutrisse particolare simpatia per gli ebrei convertiti,¹⁵⁹ reputati insufficientemente esperti nell'insegnamento del latino («Man fände vielleicht sonst getaufte Juden, wer dess gute erfahrung hätte; aber, führwahr, wenn sie nicht in lateinischer zunge gelehrt sind, so könnten sie uns künstlicher weise in regeln nicht lehren, denn in teutschen landen empfahen die Juden ihre sprache allein aus gewöhnlichem brauch, [...]»), l'ammirazione nutrita per Paolo Ricci sembra costituire una significativa eccezione - insieme a quella per Matteo

¹⁵⁷ Reuchlin, *Briefwechsel*, Gesammelt und herausgegeben von L. Geiger, Tübingen 1865, n. 252 (Stoccarda 30 marzo 1518), pp. 289-290: «Academia haec nostra Wittenbergensis, eximie doctor et singulariter nobis dilecte, divino munere ita crevit, ut nihil pene magis, vel inpraesentiarum, vel in posterum quam professorem unum atque alterum graecae et hebraicae linguae desideret. Statuimus igitur, Deo adjutore, ne in hac quidem parte studiosis et praesentibus futuris deesse, sed iudicio tuo, ut viri eruditissimi et ejusmodi rerum peritissimi, instituere lectionem utriusque linguae et graecae et hebraicae in gymnasium nostro literario. Persuasum enim habemus, te pro tua singulari erga nos tuaque constanti benevolentia istud daturum libenter ut nobis, ita communi reipublicae literariae. Quapropter abs te vehementer petimus, ut des operam ut duos eruditos viros consequamur quorum alter linguam graecam, alter hebraicam singuli singulashoras cottidie in hac nostra academia fideliter atque diligenter legant et profiteantur, vel si duos adipisci non possimus, unum saltem habeamus qui utranque graecam et hebraicam linguam ita calleat, ut profiteri possit nosque certiores facias primo quoque tempore per literas tuas Antonio Tucher seniori Nurembergam transmittendas qua mercede quoque salario conduci velint annuo. Hoc enim erit non solum nobis gratissimum, sed studiosis omnibus longe omnium et optatissimum et utilissimum. [...]».

¹⁵⁸ Reuchlin, *Briefwechsel*, Gesammelt und herausgegeben von L. Geiger, Tübingen 1865, n. 256 (Stoccarda 7 maggio 1518), pp. 294-298: «[Su Ecolampadio:] Darum hab ich nit kleinen fleiss angekehrt, damit ich solche leute bekommen möchte und nach einen gesandt, hebräischer sprache nicht ungeschickt, heisst Icolampadius prädicant zu Weinsberg; aber die von Basel haben mir denselben aus den händen gerissen, dahin er sich hat lassen bestellen, also dass er uns diessmal nicht werden mag. [Su Ricci:] Sonst weiss ich fürwahr keinen weltlichen mehr in hochdeutschen landen, der da könnt einen doktorstuhl in hebräischer lehre verwesen, es wäre denn d. Paulus Ricius, meines g. h. cardinals von Gurck [qui Reuchlin si riferisce al cardinale Matthäus Lang] leibartz. Dem bin aber zu klein, dass er mir zu erwägen sey, denn er stehet fest und wohl. Aber ew. f. g. möchte durch meinen gnädigen herrn von Gurck denselben mann ohne zweifel wohl aufbringen. [Su Pellikan:] Jedoch wo das nicht würde seyn, so ist noch ein barfüsser von der observanz vorhanden, Conradus Pelicanus gennant, der hält sich, als ich meine, zu Rufach im Elsass, daher er gebürtig ist, könnte gar wohl zu hoher schule im hebräischen lesen und lehren. Den möchte w. f. g. anders nicht zu der hand bringen, denn durch der barfüsser obern dieser lande. Ich glaube, sie würden ew. f. g. ihn nicht versagen; was ihr wiederum zu gnaden darum thätet, das hätte seinen bescheidem Man fände vielleicht sonst getaufte Juden, wer dess gute erfahrung hätte; aber, führwahr, wenn sie nicht in lateinischer zunge gelehrt sind, so könnten sie uns künstlicher weise in regeln nicht lehren, denn in teutschen landen empfahen die Juden ihre sprache allein aus gewöhnlichem brauch, wie so unser einer welsch lernt, das aber uns nicht so möglich ist, sondern wir müssen das hebräische erstlich durch regeln, und danach durch viel lesen der bücher, gleichwie die lateinischen und griechischen zungen überkommen. [...]».

¹⁵⁹ Sulla generale perplessità di Reuchlin nei confronti degli ebrei convertiti, cfr. S. Campanini, "Reuchlin's jüdische Lehrer aus Italien," in G. Dörner (hrsg.), *Reuchlin und Italien*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1999, pp. 68-85.

Adriano, anch'egli ebreo battezzato e professore di ebraico a Wittenberg (1520) a fianco di Lutero e di Melantone.¹⁶⁰

2. Reuchlin e la teologia del Nome

Il programma di ricerca reuchliniano rivela una variante indicativa di quella *humanitas* laurenziana incarnata da Pico e dal suo ambiente di collaboratori ebrei e conversi (Elia Delmedigo, Flavio Mitridate, Yoḥanan Alemanno).¹⁶¹ Nonostante una lettera di Del Medigo¹⁶² indirizzata a Pico, databile intorno al 1485 e conservata nel ms. Lat. 6508 della Bibliothèque Nationale de France,¹⁶³ fornisca una breve spiegazione della dottrina delle *sefirot* e un elenco di testi considerati indispensabili per accostarsi al pensiero cabbalistico (tra cui il *Sefer Sha'are Orach* di Gikatilla),¹⁶⁴

¹⁶⁰ Su questo punto, cfr. D. Price, *Johannes Reuchlin*, cit. Su Matth us Adrianus, S. Campanini, "Textes hébreux de la tradition mystique entre traduction et interprétation", *Annuaire de l' cole pratique des hautes  tudes (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* 143 (2012) 31-33; G. Miletto - G. Veltri, "Die Hebraistik in Wittenberg (1502-1813): von der 'Lingua sacra' zur Semitistik", *Henoch* 25, (2003) pp. 93-111 (ora in Veltri - Necker, *Gottes Sprache*, pp. 75-96: 85).

¹⁶¹ Sulle relazioni ebraico-cristiane nell'Italia rinascimentale, G. Sermoneta, "L'incontro culturale tra ebrei e cristiani nel Medioevo e nel Rinascimento," in M. Luzzati - M. Olivari - A. Veronese (a cura di), *Ebrei e Cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, Roma 1988, pp. 183-207; D. Ruderman, "The Italian Renaissance and Jewish Thought," in A. Rabil (ed. by), *Renaissance Humanism: Foundations and Forms*, vol. I, Philadelphia 1988, pp. 382-433; E. Garin, "L'umanesimo italiano e la cultura ebraica", in *Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia*, vol. I, Torino, Einaudi, 1996, pp. 361-383. Sulla figura di Elia Delmedigo (1455 ca. - 1492/93), cfr. la bibliografia aggiornata in G. Licata, *La via della ragione. Elia del Medigo e l'averroismo di Spinoza*, Macerata, eum, 2013. Sull'impatto dell'averroismo di Delmedigo nel pensiero di Pico, cfr. l'epistola da lui inviata "Dignissimo comiti domino Johanni Mirandulano" (ms. Parigi, Lat. BNF 6508, fol. 71r), in E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze, Le Monnier, 1942, pp. 537-538 (« [...] Molto bene cognosce V. S. che i dicti d'Aristotele et d'Averois sono di tal sorta che non   in quelli pure una sillaba senza cagione et documento, et i moderni che credono ad dichiarare piuttosto impediscono. Veramente *nulla aut parva invenitur nunc scientia saltem peripatetica*. Ben grandi et questioni et i volumi, ma la existentia   quasi niente. Et per  quasi dubito che molte cose gi  dicte da me sia dimenticate o vero forse non dicte; me confido *tamen* nel nobilissimo ingegno della V. S. el quale se non sar  impedito spero, anzi son certo, sarete magno *in secta peripatetica*. ») e, soprattutto, B. Nardi, "La mistica averroistica e Pico della Mirandola," in Idem, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 127-146. Su Mitridate (1445 ca.-1489 ca.), *supra*, n. 14. Su Yoḥanan Alemanno (1435-1504), F. Lelli, "L'educazione ebraica nella seconda meta del 400: Poetica e scienze naturali nel *Hay ha-'Olamim* di Yoḥanan Alemanno," *Rinascimento* 2, 36 (1996) 75-136; M. Idel, "The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance," in B. D. Cooperman (ed. by), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge-MA, Harvard University Press, 1983, pp. 186-242. Della biblioteca cabbalistica di Pico, sono stati finora pubblicati: G. Busi - S. Bondoni - S. Campanini (ed. by), *The Great Parchment. Flavius Mithridates Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Torino, Arago, 2004; S. Campanini (ed. by), *The Book of Bahir*, Torino, Arago, 2005; G. Corazzol (ed. by), Menaḥem Recanati, *Commentary on the Daily Prayers*, Torino, Arago, 2008; A. Martini (ed. by), Yosef Gikatilla, *Book on Punctuation*, Torino, Arago, 2010; S. Jurgan - S. Campanini (ed. by) with a Text on Pico by G. Busi, *The Gate of Heaven*, Torino, Arago, 2012.

¹⁶² Come altri suoi contemporanei, Del Medigo accolse un aristotelismo di stampo averroistico, affaticandosi sul commento di Averro  al *De anima* di Aristotele (libro III, cap. 36) e sulla dottrina della "copulatio". Secondo Averro  (XII secolo), se l'intelletto in potenza si congiunge all'Intelletto agente in maniera perfetta, l'uomo, che   «sostanza puramente potenziale», «pu  diventare idealmente o intenzionalmente, come si esprimono i medievali, tutte le cose, dal sasso a Dio» (Nardi, "La mistica averroistica e Pico della Mirandola," cit., p. 142). Sul pensiero picchiano, l'influsso dell'averroismo di Del Medigo e della dottrina dell'unificazione dell'intelletto in Dio   stata da Garin accostata all'incidenza della formazione scolastica. Cfr. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 12 ss.

¹⁶³ Nel 1876 la lettera fu parzialmente pubblicata da Dukas e nuovamente da Garin; l'edizione integrale   stata riportata da Kieszkowski nel 1964: cfr. G. Busi, "«Chi non ammirer  il nostro camaleonte?»: La Biblioteca cabbalistica di Giovanni Pico della Mirandola," in Idem, *L'enigma dell'ebraico*, cit., pp. 25-45: 28 n. 13.

¹⁶⁴ Busi, *ibidem*, pp. 28-29.

la posizione profondamente scettica di questo filosofo nei riguardi della mistica giudaica resta indubitabile.¹⁶⁵ Per tali ragioni Pico si avvalse delle traduzioni in lingua latina eseguite da Guglielmo Raimondo de Moncada *alias* Flavio Mitridate,¹⁶⁶ ebreo siciliano che, dopo aver ricevuto il battesimo intorno agli anni 1466-1467, si trasferì a Roma e pronunciò di fronte al papa Sisto IV una lunga orazione, ricca di spunti cabbalistici.¹⁶⁷ Costretto ad abbandonare Roma, forse a causa di una pesante accusa di omicidio, si trasferì a Firenze. Qui fu maestro di Pico in ebraico e intraprese, dietro compenso in denaro, una vasta opera di traduzione di testi che andarono ad accrescere la Biblioteca cabbalistica del Conte della Mirandola.¹⁶⁸

Allo stesso modo dell'autore dell'*Oratio de hominis dignitate*, anche Reuchlin celebra l'uomo quale "grande miracolo", secondo l'immagine dell'*Asclepius*.¹⁶⁹ E basti qui nominare il filone di ricerca, percorso da Charles Zika, da Werner Beierwaltes e da altri,¹⁷⁰ circa la profonda influenza di Pico riguardo alle nozioni reuchliniane di *deificatio* e di *prisca theologia*; alla concezione dell'alfabeto ebraico come emanazione divina costitutiva della natura delle cose create e all'applicazione di procedimenti cabbalistici rispetto all'ermeneutica delle Scritture.¹⁷¹ Di sicuro per

¹⁶⁵ Lelli, "Ermetismo e pensiero ebraico," cit., pp. 92-103.

¹⁶⁶ Cfr. U. Cassuto, "Wer war der Orientalist Mithridates?," *ZGJD3* (1934), pp. 230-236; G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (Studi e Testi 92), Città del Vaticano 1939, pp. 92-97; F. Secret, "Qui était l'orientaliste Mithridate?," *REJ16* (1957), pp. 96-102; Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter*, cit., in particolare pp. 10-65; A. M. Piemontese, "Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates," *Rinascimento* 36 (1996), pp. 227-273; S. Campanini, "Pici Mirandulensis bibliotheca cabbalistica latina," *Materia Giudaica* 7/1 (2002), pp. 90-95; Idem, "Guglielmo Raimondo Moncada (*alias* Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche," in M. Perani (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Caltabellotta, 23-24 ottobre 2004), Palermo 2008, pp. 49-88; M. Andreatta - S. Campanini, "Bibliographia Mithridatica," *ibidem*, pp. 241-247.

¹⁶⁷ Cfr. Flavius Mithridates, *Sermo de passione Domini*, ed. with Introduction and Commentary by Ch. Wirszubski, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1963.

¹⁶⁸ Un progetto, volto a ricostruire la raccolta di libri cabbalistici posseduti da Pico, è attualmente in corso grazie alla collaborazione tra l'Istituto Nazionale per gli Studi sul Rinascimento di Firenze e la Freie Universität di Berlino. Sono stati sinora pubblicati la *Yeri'ah ha-Gedolah* ("La Grande Pergamena"), il *Sefer ha-Bahir* ("Libro del Fulgore"), il *Peruś ha-Tefillot* ("Commento alle preghiere quotidiane"), il *Sefer ha-Niqqud* ("Libro della punteggiatura") e lo *Ša'ar ha-Šamayim* ("La Porta del Cielo"). Cfr. G. Busi - S. Bondoni - S. Campanini (eds.), *The Great Parchment. Flavius Mithridates Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Torino, Aragno, 2004; S. Campanini (ed. by), *The Book of Bahir*, Torino, Aragno, 2005; G. Corazzol (ed. by), Menaḥem Recanati, *Commentary on the Daily Prayers*, Torino, Aragno, 2008; A. Martini (ed. by), Yosef Gikaṭilla, *Book on Punctuation*, Torino, Aragno, 2010; S. Jurgan - S. Campanini (ed. by) with a Text on Pico by G. Busi, *The Gate of Heaven*, Torino, Aragno, 2012.

¹⁶⁹ «Propter hoc ait Hermes Trismegistus, O Asclepi magnum miraculum est homo animal adorandum et honorandum. Hic enim in naturam Dei transit qua ipse fit Deus. Hic daemonum genus novit, ut pote qui cum iisdem ortum se esse cognoscat. Hic humanae naturae partem in seipso despicit, alterius partis divinitate confusus. O quam est natura hominis temperata foelicus!». *De verbo mirifico*, ed. Pistorius (Basileae: 1587), fol. 945. Sulla variante reuchliniana rispetto al testo riprodotto da Ficino e da Nock-Festugière, cfr. C. Zika, *Exorcising Our Demons: Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2003, p. 56 n. 84.

¹⁷⁰ Idem, "Reuchlin's *De Verbo Mirifico* and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century," *JWCI* 39 (1976), pp. 104-138; Idem, *Reuchlin und die okkulte Tradition*, cit.; W. Beierwaltes, "Reuchlin und Pico della Mirandola", *Tijdschrift Voor Filosofie* 56, 2 (1994), pp. 313-336; T. Leinkauf, "Reuchlin und der Florentiner Platonismus", in G. Dörner (hrsg. von), *Reuchlin und Italien*, Stuttgart, J. Thorbecke, 1999, pp. 122-124.

¹⁷¹ Sulla fortuna delle *Conclusiones* pichiane (in particolare quelle dedicate ai temi della magia e della *cabbala*) nell'esegesi di Reuchlin, S. Campanini, "Il commento alle *Conclusiones cabalisticæ* nel Cinquecento", in F. Lelli (a cura di), *Giovanni Pico e la cabbalà*, Firenze, Olschki, 2014, pp. 167-230: 178-182.

la comprensione pichiana delle tecniche di combinazione e di permutazione delle lettere, svolse un ruolo significativo la lettura di un testo, generalmente indicato come “di scuola abulafiana”, intitolato *Liber combinationum* o *Sefer ha-tzeruf* (“Libro della permutazione”).¹⁷² Indicativo è anche il caso di una versione del commento di Eleazar di Worms (1165 - ca.1230) al *Sefer Yetzirah* (“Libro della Formazione”), tradotto in latino per Pico con il titolo *Commentum Sefer Iesire*.¹⁷³ Il commento ebraico originale si colloca entro quella peculiare tradizione medievale, particolarmente diffusa negli ambienti del pietismo renano dei secoli XII-XIII, che considerava il *Sefer Yetzirah* un trattato di «magia», in grado di descrivere procedure di poiesi linguistica indirizzate alla manipolazione della materia. Secondo l’ipotesi di recente verificata da Flavia Buzzetta, la *revolutio alphabetaria* tracciata nel *Sefer Iesire* rientrerebbe nel programma pichiano di ricerca della *deificatio*.¹⁷⁴ Ma, la dottrina dell’unificazione dell’uomo con Dio deriva, in primo luogo, dalla lettura del *Perush ‘al ha-Torah* (“Commento alla Torah”) di Menahem ben Binyamin Finzi Recanati, rabbino e cabbalista italiano vissuto tra la seconda metà del XIII secolo e gli inizi del XIV secolo.¹⁷⁵ Quanto all’influsso su Pico di questa fonte (particolarmente marcato nell’*Oratio de hominis dignitate* e nel *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni*), va ricordato come essa si estenda all’esegesi cabbalistica che Pico fornisce a riguardo della trasformazione di Enoch in Metatron.¹⁷⁶

2.1 Nome, unzione e teopoiesi nel De Verbo Mirifico

¹⁷² Ms. Vat. ebr. 190, 1r-90r (la numerazione delle carte si riferisce alla traduzione latina eseguita da Mitridate). La notizia è tratta da S. Campanini, “Una fonte trascurata sul rapporto tra *cabbala* e combinatoria lulliana in Pico della Mirandola: il commento alle preghiere di Yehudah ibn Malka”, *Studia Lulliana* 55 (2015), pp. 83-127: 88. Per le implicazioni di questo testo nel pensiero pichiano (in particolare, nello *Heptaplus*), cfr. Wirszubski, *Pico della Mirandola’s Encounter*, 233-234; M. Idel, *Il figlio nel misticismo ebraico*, Verona, Fondazione Centro Studi Campostrini, 2014 (ed. or. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London, Continuum, 2007), vol. 2, 112-113 e *passim*.

¹⁷³ S. Campanini, “El’azar da Worms nelle traduzioni di Flavio Mitridate per Pico della Mirandola”, in M. Perani - G. Corazzol (a cura di), *Flavio Mitridate. Mediatore tra culture nel contesto dell’ebraismo siciliano del XV secolo*, *Atti del secondo convegno internazionale, Caltabellotta 30 giugno - 1 luglio 2008*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, 47-79: 49-50: 65 e *passim*, ove si rileva, come tratto peculiare della versione latina tradotta da Mitridate per Pico, l’inserimento di passi relativi alla creazione di un *golem*. Pur non essendo oggetto diretto di questa trattazione, è da ricordare come la tematica dell’antropoide ritorni anche in Ludovico Lazzarelli e in Reuchlin. Per quest’ultimo, *De arte cabalistica*, ed. Pistorius, 720-721; M. Idel, *Il Golem: L’antropoide artificiale nelle tradizioni magiche e mistiche dell’ebraismo*, Torino, Einaudi, 2006 (ed. or., *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany, State University of New York Press, 1990), 199-202.

¹⁷⁴ Ms. Vat. ebr. 191, 1-12r: 10v: “hoc modo unitas cum omnibus et omnes cum unitate et hoc modo fiunt homines similes deo”, cit. in F. Buzzetta, “Variazioni semantiche del *Golem* in alcune traduzioni latine del primo Rinascimento italiano”, *Accademia* XIV (2012) 65-78: 66. Cfr. Pico, *Apologia*, ed. Fornaciari, p. 193: «Quella *ars combinandi* infatti è quella che io nelle mie *Conclusiones* chiamo *revolutio alphabetaria*. E questa, che è quella che concerne le virtù dei corpi superiori, che in un modo può esser presa come parte della magia naturale, in un altro come una cosa distinta da essa, è quella di cui parlo nella presente tesi, quando dico che ci aiuta a riconoscere la divinità di Cristo [...]»

¹⁷⁵ Wirszubski, *Pico della Mirandola’s Encounter*, 19-52; G. Corazzol, “Le fonti caldaiche dell’*Oratio*: indagine sui presupposti cabbalistici della concezione pichiana dell’uomo”, *Accademia* XV (2013)9-62: 17, 42-60.

¹⁷⁶ Per l’identificazione dei brani del *Commento alla Torah* di Recanati alla base dei passi sulla metamorfosi di Enoch in Metatron contenuti sia nell’*Oratio* (§ 35) sia nel *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni*, Corazzol, *ivi*, 28.

Nell'esegesi cabbalistica di Reuchlin, il punto in cui queste molteplici linee di ricerca convergono è la teologia del Verbo incarnato, capace di rendere manifesta la rivelazione, all'interno delle Scritture, attraverso lo svelamento del Tetragramma (*Nomen ineffabile*). Lo sviluppo di tradizioni esoteriche legate alla segretezza del Nome divino e alla sua progressiva ipostatizzazione affonda le proprie radici nella tradizione giudaico-cristiana dei primi secoli. Gli studi di Jean Daniélou, di Gilles Quispel e di Jarl Fossum¹⁷⁷ hanno molto insistito sul ruolo di Gesù come portatore del Nome (cfr. Gv. 17, 6) e sulla possibile identificazione tra il Nome divino e quello gesuano.¹⁷⁸ È noto come Origene, nel primo libro del *Contra Celsum* (I, 6), attesti la diffusa opinione, all'interno del cristianesimo primitivo, di attribuire al nome di Gesù un intrinseco potere 'magico', indipendentemente dallo stato morale di coloro che lo pronunciassero. Oltre a ciò, lo Pseudo-Dionigi, nel trattato sui nomi divini, identifica il "nome meraviglioso" (Gdc 13, 18) con il nome stesso di Gesù, introducendo il "principio di divinizzazione" connesso al suo detentore (*De divinis nominibus*, I, 6, 596a). Analoghe concezioni si ritrovano nella letteratura rabbinica, a proposito della figura di Metatron come portatore del Nome.¹⁷⁹

In riferimento alle opere di Reuchlin, ciò significa anzitutto occuparsi delle evidenze testuali del *De Verbo Mirifico*, opera pubblicata nel 1494 a Basilea.¹⁸⁰ Sotto le spoglie di un dialogo fra tre filosofi, l'autore discute il valore protologico della lingua ebraica e gli effetti della combinazione alfabetica sulla creazione del mondo. Infine, considerando un altro aspetto decisivo, quello legato alla potenza dei nomi divini (peraltro a Reuchlin già familiare tramite il *Contra Celsum* di Origene e il *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi),¹⁸¹ Reuchlin giunge a considerare il Nome ineffabile, identificandolo con l'*ente senza nome* del ventesimo capitolo dell'*Asclepius* ermetico: "Unde illud Hermetis: Quoniam eius nomen non potest humano ore dici, quod effari supra hominem est".¹⁸²

L'apparente semplicità di questa dichiarazione tradisce in realtà delle specifiche prese di posizione, di carattere prevalentemente ermeneutico. In altre parole, la rivelazione ermetica non è in

¹⁷⁷ J. Daniélou, *La théologie du judéo-christianisme*, Paris, Desclée et Cie, 1958, 199-226; G. Quispel, "Qumran, John and Jewish Christianity", in J. H. Charlesworth (ed. by), *John and the Dead Sea Scrolls*, New York, Crossroad, rist. 1990[1972], 137-157: 149 ss.; J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985, 76-112, 241-256.

¹⁷⁸ A titolo di esempio, cfr. in ambito gnostico-valentiniano: J.-É. Ménard (par), *L'Évangile de Vérité*, Leiden, Brill, 1972, 65: "Or (δέ) le Nom du Père est le Fils".

¹⁷⁹ In particolare 3Enoch, *passim*.

¹⁸⁰ Zika, "Reuchlin's 'De verbo mirifico'", *passim*.

¹⁸¹ Il potere del nome ebraico di Cristo è un tema già sviluppato da Origene nel primo libro del *Contra Celsum* (I, 6), ove se ne afferma il potere magico intrinseco, indipendentemente dallo stato morale di chi lo pronuncia. Su questo tema, J. Dillon, "The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism", in R. Hanson - H. Crouzel (ed. by), *Origeniana Tertia. The Third International Colloquium for Origen studies: University of Manchester, september 7th-11th, 1981*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, 203-216: 206.

¹⁸² *De verbo mirifico*, ed. Pistorius, 952.

grado di svelare il Nome, limitandosi, di fatto, a rivelarne l'occultamento.¹⁸³ A partire da tali annotazioni riceve forma la cristologia di Reuchlin. Nel terzo libro del *De verbo*, viene infatti dichiarata la superiorità del nome ebraico di Gesù su ogni altro nome o titolo, celebrato come il nome di cinque lettere (IHŠWH) capace di completare, tramite la lettera šin (simbolo di Cristo), il Nome del Tetragramma (IHWH) e in tal modo renderlo pronunciabile.¹⁸⁴

«Hoc est verbum Mirificum, quod iam pridem expectatis, verbum portentificum, verbum Deificum [...]. Idem ergo Dei Filius incarnatus est ipsum nomen suum *IHSUH*, quod non est aliud a nomine Domini Tetragrammato, nisi unius Š Schin literae assumptione, quae secundam syllabam deitate primae syllabae perfundat, mergat, et intingat: id est, humanam naturam oleo effuso imbibitam, unde et nomen oleum id esse supra ostendimus. Utrunque enim apud Hebraeos ab Š Schin incipit šem: id est, nomen, et Šemen: id est, oleum, quo totum *IHSUH* nomen enunciabile fit, et stacten preciosissimam in nos usque guttatim derivat, et mentem nostram, si debito modo aptetur, ita unguendo penetrat, et leniendo mollit, et gratissimo divinitatis liquore adeo complet, ut eius unctionem liquidior aquis limpidissimis omnium scientiarum splendores in se recipiat: sicut aqua nitida, aut tersum aliquod oleo litum corpus ullos queat radios. [...] Super quo Ioannis epistolam de Iesu dicentem audite: Et vos, inquit, unctionem quam accepistis ab eo, maneat in vobis [...]».¹⁸⁵

Di nuovo, in tali passi, si precisa come il pentagramma IHŠWH racchiuda il segreto dell'incarnazione del Figlio: “Sed inter tot illius divinissimi Filii nomina unum extat ad miracula electissimum, in quo summo Patri plus complacuit. De qua re nos ipse per vaticinium in suo spiritu fecit certiores”.¹⁸⁶ Ancora più significativo è il fatto che Reuchlin esalti il valore performativo del nome ebraico di Gesù (tema già sviluppato da Origene), come nome in grado di operare trasformazioni sulla natura e sull'uomo.¹⁸⁷ In altri termini, la capacità di operare miracoli simili a quelli compiuti da Cristo, è vincolata alla conoscenza del segreto del Tetragramma *iuxta Cabalam Hebraeorum*:

[...] hoc esse illud nomen in quo *miracula* [corsivo nostro] potissimum fiant, et quo duce supra naturam ipsi dominamur [...] cui caeterarum adiurationum cedunt potestates, et secretorum

¹⁸³ Simili problemi sono affrontati, in una prospettiva più ampia, in J. Assmann, *Mosè l'egizio: Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano, Adelphi, 2000 (ed. or. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), 189-191.

¹⁸⁴ Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter*, 218; Schmidt-Biggemann, “History and Prehistory”, pp. 223-42; Wilkinson, *Tetragrammaton*, pp. 318-323.

¹⁸⁵ *De verbo mirifico*, ed. Pistorius, pp. 972-973.

¹⁸⁶ Ivi, 951: “Poiché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità ed è chiamato: Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace” (Is 9, 5).

¹⁸⁷ Su questo tema, Dillon, “Magical Power”, p. 206.

vires, artium energiae: cui obediunt coelestia sydera, inferna numina, naturalia elementa, nocturna silentia, [...] Chaldaica murmura, Zoroastri dogmata [...].¹⁸⁸

Si può convenire, con Bernd Roling, che la teologia del Verbo incarnato sia l'elemento originale che Reuchlin innesta sui temi del *Ghayyat al-Ḥakim*, citato in base alla versione latina nota come *Picatrix*.¹⁸⁹ Come nel trattato ermetico, l'unica magia lecita secondo il *De verbo mirifico* è quella in grado di congiungere la *mens* al divino tramite il valore performativo della parola.¹⁹⁰ Evidentemente, in filigrana di queste speculazioni, v'è la polarità Padre/silenzio - Figlio/*logos*, che contribuisce fortemente all'identificazione del Verbo con colui che rende "effabile" o pronunciabile il Nome del Padre e a lui si identifica, in quanto Parola divina e "Nome che è al di sopra di ogni nome" (Fil 2, 9).¹⁹¹ Il motivo della *deificatio* viene quindi rielaborato su uno sfondo cristologico, fondato sull'incarnazione del Figlio-Verbo nella natura umana.¹⁹² In altri termini, incorporandosi nella mente dell'uomo, Cristo rivela il segreto del Nome restituendo a ogni credente la figliolanza con il Padre e consentendogli di operare il suo stesso trascendimento.¹⁹³ Le ricerche pionieristiche di Bernd Roling hanno dimostrato come l'inserimento della lettera *Shin* nel Tetragramma costituisca per Reuchlin il nucleo simbolico della *deificatio*.¹⁹⁴ Applicando il metodo cabalistico del *notariqon* (acrostico), che Reuchlin attinge dal trattato duecentesco *Ginnat Egoz* ("Il Giardino del noce") di R. Yosef Gikatilla (titolo tradotto da Reuchlin come *Hortus nucis*), la lettera *shin* viene interpretata come segno dell'olio (*shemen*) e dell'unzione del Messia (*Meshiaḥ*) ("Consonantem Sin per Notaricon *shemen*: id est, unctionem designantem", motivo ribadito nel *De arte cabalistica*).¹⁹⁵

¹⁸⁸ *De Verbo mirifico*, ed. Pistorius, 971.

¹⁸⁹ Cfr. le fondamentali osservazioni di B. Roling, "The Complete Nature of Christ: Sources and Structures of a Christological Theurgy in the Works of Johannes Reuchlin", in J. N. Bremmer - Jan R. Veenstra (ed. by), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven-Paris, Peters, 2002, 231-266, *passim*. Sul *Picatrix*, D. Pingree, "Some of the Sources of the Ghāyat ak-Ḥakīm", *JWCI* 43 (1980)1-15: 13 e *passim*.

¹⁹⁰ M. V. Perrone Compagni, "La magia cerimoniale del *Picatrix* nel Rinascimento", *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli* 88 (1977) 279-330: 313-318.

¹⁹¹ Su questo punto, cfr. anche Pico, *Conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propriam*, n. 8: «Ex præcedenti conclusione intellegi potest cur dixerit Paulus datum esse Iesu nomen quod est super omne nomen, et cur in nomine Iesu dictum sit: Omne genua flecti caelestium, terrestrium, et infernorum, quod etiam est maxime cabalisticum; et potest ex se intelligere qui est profundus in cabala.» Farmer, *Syncretism in the West*, p. 522. La relazione tra silenzio, voce e parola riveste un ruolo decisivo nella *cabbala* e nella sua interpretazione cristiana. Su questo tema, M. Idel, "Le langage mystique: de la cosmogonie à l'épistémologie", *Revue de l'histoire des religions* 213, 4 (1996), pp. 379-384; C. Mopsik, "Pensée, Voix et Parole dans le Zohar", *ivi*, pp. 385-414.

¹⁹² Roling, "Complete Nature", 255.

¹⁹³ Sulla metamorfosi di Enoch in Metatron attraverso la partecipazione al Nome, 3 Enoch, in P. Schäfer (hrsgg.), in Zusammenarbeit mit M. Schlüter, H. G. Von Mutius, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1981, pp. 4-39.

¹⁹⁴ Cfr. l'interpretazione reuchliniana dell'olio (*shemen*) come *liquor divinitatis*: Roling, *ivi*, 256.

¹⁹⁵ *De arte cabalistica*, ed. Pistorius, 626.

È opportuno ricordare come il legame tra unzione e tetragramma costituisca un elemento simbolico largamente attestato nella produzione letteraria di Eleazar di Worms, che Roling propone cautamente come ipotetica fonte primaria di questo passo.¹⁹⁶

2. 2 *Il De arte cabalistica*

Con la pubblicazione del *De arte cabalistica* (1517) riemergono molti dei temi affrontati nel *De verbo mirifico* e si accentua la riflessione sul valore apologetico della *Cabbala*, sulla sua natura di tecnica (*ars*) e di metodo strumentale alla lettura spirituale della Torah. Sullo sfondo della dialettica paolina tra lettera che uccide e Spirito che vivifica (2Cor 3, 6), Reuchlin innesta un dialogo a tre voci fra personaggi fittizi: l'ebreo Simone, esperto di *Cabbala* e *alter ego* di Reuchlin, Filolao, filosofo di orientamento pitagorico,¹⁹⁷ e un musulmano indicato con il nome di Marrano. Qui si trova la chiave dell'opera. La voce cristiana, apparentemente assente dalla costruzione dialogica, affiora lentamente, pagina dopo pagina, tramite l'esposizione dell'ebreo Simone, che ne rivela il nucleo di verità pur senza rappresentarlo formalmente.

Prima di considerare questo punto, sarà tuttavia opportuno procedere a una breve ricognizione dell'opera e all'analisi di alcune delle sue fonti. Anzitutto, nel *De arte cabalistica*, il processo "teopoietico" non è più afferrabile senza il ricorso alla dottrina cabbalistica delle dieci emanazioni divine (le *sefirot*). La *mens*, purificata da qualsiasi residuo materiale, si eleva di grado in grado, attraverso l'*Anima mundi*, identificata con Metatron e con l'Intelletto Agente,¹⁹⁸ sino a comprendere "per quanto è possibile alla natura umana (*quantum humana potest capere natura*) [...] la vera fonte della luce (*illud verum luminare comprehendit*)".¹⁹⁹ Il fine dell'*ascensus* è quindi indicato in una unione, quella con l'Adamo celeste (identificato con il Figlio trinitario), simbolicamente effigiata nella *sefirah* della sapienza, *Hokhmah*.²⁰⁰ È là che il saggio, dopo aver compreso «la fitta conversazione degli angeli celesti (*angelorum ... cuius tam crebra conversatio in coelis esse cognoscatur*) [...] raggiunge le vette più elevate e rende visita all'anima del Messia

¹⁹⁶ Roling, "Complete Nature", 256.

¹⁹⁷ Sullo sfondo pitagorico della ricerca reuchliniana in campo cabbalistico, molto è stato detto. Per un possibile antecedente in Flavio Mitridate, S. Toussaint, "Jamblique, Pic, Ficin et Mithridates Platonius," *Accademia XVI* (2014), pp. 79-110: 104-110.

¹⁹⁸ Campanini, "Nomen officii", 587.

¹⁹⁹ *De arte cabalistica*, ed. Pistorius, 641 (traduzione italiana in Busi - Campanini, *L'arte cabbalistica*, 67).

²⁰⁰ S. Campanini, "Shaping the Body," p. 356. Poiché, generalmente, alcuni cabbalisti cristiani (ad esempio Paolo Ricci) tendono a collocare il Figlio nella *sefirah* della bellezza (*Tiferet*), M. Idel ha ipotizzato in questa circostanza un'influenza del commento trecentesco al *Sefer Yesirah* dello pseudo-Rabad (acronimo di Rabbi Avraham ben Dawid). Sulla paternità dell'opera, riconducibile a Yosef Ashkenazi (XIV secolo), G. Scholem, "The Author of the Commentary on the Sefer Yetzirah attributed to Rabad and His Works", *Kyriat Sefer* 4 (1928), 286-302 [in ebraico]; sulla relazione tra la *sefirah* *Hokhmah* e la nozione di primogenitura in Yosef Ashkenazi, M. Hallamish (ed. by), *A Kabbalistic Commentary of R. Yosef ben Shalom Ashkenazi on Genesis Rabbah*, Jerusalem, Magnes Press, 1984, 41.

(*animamque Messihae visitat*)». ²⁰¹ Delle conversazioni con gli angeli, particolare importanza assume quella con Raziel, maestro (*praeceptor*) di Adamo e portatore di una rivelazione in grado di consolare il primo uomo:

Sic enim Cabalistsae in commentariis circa librum Ietzira scribunt: *she-ha-'avotrabbotehem hayu mal'akhim yedu'im rabo shel 'Adam Razi'el*²⁰²; id est, Quod patrum praeceptores fuerunt angeli noti, videlicet praeceptor ipsius Adam Raziel.²⁰³

All'interno della letteratura ebraica, la tradizione legata alla figura di Raziel²⁰⁴ rivela una trattazione assai estesa, incentrata sul ruolo ermeneutico dell'Angelo, sulla sua figura di «garante dell'autorità»²⁰⁵ e di portatore di un segreto intimamente connesso alla rivelazione. Tuttavia, è nel Basso Medioevo che il nome dell'angelo Raziel subisce una metamorfosi determinante, legandosi alla tradizione magica ebraica e in particolare al complesso filone letterario del *Mafteah Shlomo* (“La chiave di Salomone”) o *Clavicula Salomonis*. Saverio Campanini ha osservato come Reuchlin sia “all’origine della divaricazione, avanzata per ragioni tattiche, tra Raziel inteso come libro e Raziel inteso come angelo”. È dunque da notare come da una parte Reuchlin rifiuti l’autorità della letteratura salomonica, screditandola come “fictio magica”,²⁰⁶ dall’altra vi attinga per rielaborare la funzione dell’angelo Raziel e interpretarlo come latore del *mysterium* dell’Incarnazione²⁰⁴ rivelato ad Adamo:

Missus est igitur angelus Raziel ad Adam collapsum et moerore plenum, ut consolaretur eum, cui sic dixit: Ne supra modum conficiaris gemitu et molestia, quod te duce genus humanum in summa corrui perditionem. Quoniam originale peccatum hoc expiabitur: Nam ex tua propagatione nascetur homo iustus et pacificus, vir heros, cui nomen continebit in miserationibus, etiam has

²⁰¹ *De arte cabalistica*, ed. Pistorius, 641. Sulla fortuna di questo tema in Postel, J.-P. Brach, “Spiritual Authority and the Transmission of Knowledge in Christian Kabbalah: The Case of Guillaume Postel (1510-81),” in A. Kilcher (ed. by), *Constructing Tradition: Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2010, pp. 303-322; Idem, “Histoire des courants ésotériques dans l’Europe moderne et contemporaine,” *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 115 (2008), pp. 313-319.

²⁰² Per la trascrizione dei caratteri ebraici, ci basiamo sull’*editio princeps* del *De arte cabalistica*, Hagenu: 1517, fol. 51 (VIIIr).

²⁰³ *De arte cabalistica*, ed. Pistorius, 622: “Così scrivono infatti i Cabalisti nei loro commenti al libro Yeşirah: [in ebraico] I maestri dei patriarchi furono angeli famosi e quello di Adamo fu Raziel” (traduzione italiana in Busi - Campanini, ivi, p. 28).

²⁰⁴ S. Campanini, “Di alcuni angeli nella *Cabbalà* ebraica e cristiana”, in G. Quarenghi (a cura di), *Angeli. Presenze di Dio tra cielo e terra*, Brescia 2012, pp. 217-235; Idem, “*Nomen officii non personae*. Peripezie d’angeli cabbalistici”, in A. Guidi (a cura di), *Il mantello di Elia. Trasmissione e innovazione nella Cabala - Rivista di Storia e Letteratura Religiosa XLVII* (2011), pp. 573-594.

²⁰⁵ Campanini, ivi, *passim*.

²⁰⁶ *De arte cabalistica*, ed. Pistorius, 631. Cfr. anche B. Rebiger - P. Schäfer et al., *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse I und II*, vol. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 120; Campanini, ivi, p. 577.

quatuor literas i.h.u.h. et ille [...] sumet de ligno vitae, et eius ligni fructus erit omnium sperantium salus.²⁰⁷

Da un punto di vista di critica delle fonti, la letteratura legata alla figura dell'angelo Raziel non costituisce l'unica pista da considerare. Le ricerche di Wilhelm Schmidt-Biggemann hanno messo in luce il debito di Reuchlin nei confronti di Cusano (1401-1464), che soprattutto nei *Sermones* sviluppa una riflessione incentrata sul significato del Tetragramma²⁰⁸ e sulla dottrina dei nomi divini, oltre a includere espliciti riferimenti al *Sefer Raziel (liber quodamqui Salomoni inscribitur et vocatur Sepher Raziel)*²⁰⁹ e alla tradizione cabbalistica (*Judaei librum Cabbala habent de virtute huius nominis*).²¹⁰

Terminando questa rapida rassegna, torniamo a considerare un particolare aspetto delle *Conclusiones* di Pico, decisivo per la comprensione della cristologia di Reuchlin. Gli studi di Hayyim Wirszubski²¹¹ ne hanno da tempo rilevato l'influenza sull'elaborazione reuchliniana del Pentagramma:

14. Per litteram ψ , id est, scin, quae mediat in nomine Iesu, significatur nobis cabalistiche quod tum perfecte quievit, tanquam in sua perfectione, mundus cum Iod

²⁰⁷ *De arte cabalastica*, ed. Pistorius, 623: "Dunque l'angelo Raziel fu inviato ad Adamo, abbattuto e in lacrime, per consolarlo e gli disse: Non essere oppresso oltre il limite dalla pena e dal rammarico per aver condotto alla rovina estrema il genere umano. Questo peccato originale sarà espiato: dalla tua discendenza, infatti, nascerà un uomo giusto e pacifico, un eroe, il cui nome conterrà "nelle misericordie" queste quattro lettere IHUH. Egli [...] coglierà il frutto dell'albero della vita [allusione alla croce di Cristo]. Il frutto di quest'albero sarà la salvezza di tutti coloro che sperano" (traduzione italiana in Busi - Campanini, *L'arte cabbalistica*, p. 30).

²⁰⁸ Schmidt-Biggemann, "History and Prehistory", 223-242: 233 ss. L'attenzione di Cusano per il Tetragramma (particolarmente marcata nei *Sermones* I, XX e XLVIII) riflette un interesse già presente nella cultura cristiana, soprattutto a partire dalla trattatistica polemica medievale che include il *Pugio Fidei* di Raimondo Marti (ca. 1215-1285); l'*Allocutio super tetragrammaton* dell'allievo Arnaldo da Villanova (ca. 1235-ca. 1313), le *Additiones* di Paolo di Burgos (1351-ca. 1435) alla *Postilla* di Niccolò de Lyra e, del medesimo autore, lo *Scrutinium Scripturarum*. A questi è da aggiungersi un trattato, a cura del polemista Porchetus de Salvaticis (XIV secolo), confluito poi nella biblioteca di Lutero. Si tratta della *Victoria Porcheti adversus impios Hebraeos*, titolo modellato su quello dell'anonimo *Sefer Nisāḥon* (Libro della vittoria [degli ebrei sui cristiani]) che Reuchlin indica come unica opera ebraica, unitamente alle *Toledot Yeshu*, in cui riconoscere traccia di ingiurie contro i cristiani e, di conseguenza, meritevole di confisca. A partire dal 1511, entrambi i libri sono ripetutamente evocati nella trattatistica reuchliniana prodotta nell'ambito della *querelle* sui libri ebraici con i domenicani di Colonia: R. Leicht, "Johannes Reuchlin's Lost Polemical Manuscript and the Archetype of the *Nisāḥon Vetus*", in K. Hermann - R. Leicht - A. Y. Reed - G. Veltri (ed. by), *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013: 1296 e *passim*.

²⁰⁹ Ivi, *Sermo I*; Schmidt-Biggemann, *ibidem*. Altro riferimento: «Et sciendum, quo modo a principio generatio prava ecclesiae malignantium semper cucurrit cum electis et ecclesia praedestinatorum. Unde inveniuntur libri de divinatione et praestigiis ante diluvium in lapidibus insculpti, per Hermetem inventi, qui venerunt ad Cham et eius filium Chanaan, Zoroastrem et ad Aristotelem, [Zuippum], post ad Democritum et Platonem, licet Zepher [Razahel] aliter dicat. Et in his traditur multiplex modus divinandi, incantandi etc., Iqui christiano sunt prohibiti.» *Sermo II*, 26, 30-41. Il passo si trova già parzialmente citato in J. Guttmann, "Aus der Zeit der Renaissance: Nicolaus von Cusa. Jacobus Faber Stapulensis. Bonet de Lattes. Carolus Bovillus," *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 6 (1899), pp. 250-266: 251 n. 1.

²¹⁰ Cusano, *Opera*, *Sermo XX*; Schmidt-Biggemann, *ibidem*.

²¹¹ Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter*, 218.

coniunctus est cum Vau, quod actum est in Christo, qui fuit verus dei filius et homo.²¹²

15. Per nomen Iod he uahu he, quod est nomen ineffabile, quod dicunt Cabalistsae futurum esse nomen messiae, evidenter cognoscitur futurum eum deum dei filium per spiritum sanctum hominem factum, et post eum ad perfectionem humani generis super homines paraclytum descensurum.²¹³

L'analisi è stata riconsiderata in tempi molto recenti da S. Toussaint, in un saggio dedicato al Trigramma di Pico.²¹⁴ Secondo l'ipotesi verificata da Toussaint, la riflessione sul Nome di Gesù contenuta nelle tesi cabalistiche pichiane andrebbe letta in relazione alla *conclusio* teologica sulla croce e suggerirebbe una implicita polemica nei confronti di Tommaso e della *Summa Theologiae*. In altre parole, per Pico, «lo spazio dell'adorazione escludeva la latria illegittima della croce per estendersi dall'iperdulia del ricordo alla venerazione del nome ebraico di Cristo, vero mistero da indagare».²¹⁵

Verificata sui testi reuchliniani, l'influenza delle tesi pichiane dedicate alla centralità del nome ebraico di Gesù si rivela un elemento di assoluta rilevanza. Tuttavia, l'indagine di Toussaint consente di individuare uno scarto da parte di Reuchlin nei confronti del proprio maestro. Il Nome è ora la (nuova) Legge del Padre, che il Figlio rivela. Più precisamente, per Reuchlin, il nome del Padre è il Figlio.²¹⁶ Ciononostante, la riflessione sul nome di Cristo non esclude in questo caso un ruolo riservato alla croce. Il Pentagramma costituisce “la forma spirituale di Cristo” (*Pentagrammaton est spiritalis figura Christi*), mentre la croce deve intendersi come “simbolo” o “sigillo” materiale (*signaculum corporale*) capace di rivelare l'aspetto pratico, quello della *vita activa* (*ergo ex duabus vita nostra constituitur, speculativa et activa*).²¹⁷

2.3 L'ebreo Simone e l'«avvocato del diavolo»

²¹² Pico, *Conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propriam*, n. 14 (ed. Farmer, *Syncretism in the West*, p. 526).

²¹³ Pico, *Conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propriam*, n. 15 (ed. Farmer, *ivi*).

²¹⁴ Toussaint, “Il Cristo di Pico”, 88-89.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ Gv 17: 6; 11-12; 22. Fondamentale in proposito la ricezione patristica, possibile canale di trasmissione verso Pico e Reuchlin: cfr. ad es. Gregorio di Nissa, *Omelia sul Cantico dei Cantici*, Omelia XV, PG 44, 1115-1118.

²¹⁷ «[...] spiritalis figura Christi, de quo epistola prima Corinthiensium differit his verbis: Nemo potest dicere Dominus IHSUH, nisi in Spiritu sancto, ita crux eiusdem est Christi corporale signaculum. Quemadmodum ergo ex duabus vita nostra constituitur, speculativa et activa, quarum altera alterius societate gaudet, et neutra sine altera utiliter vigere valet: ita omne hoc divinum explendae voluntatis nostrae munus, theorica nominis Pentagrammati, et practica crucis consequimur, quae simul si iuncta fuerint, nihil in hoc ingenti orbis terrae ambitu experiemini absolutius» (*De verbo mirifico*, ed. Pistorius, *fol.* 972). Sulla connessione da Reuchlin instaurata tra pentagramma (il nome ebraico di Cristo: IHŠWH) e il simbolo pitagorico del pentagono, F. Secret - J.-P. Laurant, “Pentagramme, Pentalpha et Pentacle à la Renaissance”, *Revue de l'histoire des religions* 180, 2 (1971) pp. 113-133; sulla correlazione tra pentagramma, croce e pentagono, *De arte cabalistica*, ed. Pistorius, *fol.* 727. Sulla fortuna di questo tema e sulle sue metamorfosi, cfr. ad es. la domanda che Faust rivolge a Mefistofele: “Das Pentagramma macht dir Pein?”. W. Goethe, *Faust I*, v. 1396.

Il primo libro del *De arte cabalistica* conserva un vero e proprio catalogo di opere ebraiche.²¹⁸ Reuchlin le riconduce tutte al genere letterario della *Cabbala*, venendo in tal modo a costituire il primo esempio di bibliografia ebraica, destinata a rimanere in mano ai cristiani sino all'emergere della *Wissenschaft des Judentums* e del monumentale progetto di catalogazione della letteratura ebraica condotto da Moritz Steinschneider (1816-1907).²¹⁹ Delle molte fonti citate in questa circostanza, tra cui il *Commento alla Torah* di Naḥmanide (1194-1270) e diverse opere di Yosef Gikatilla (1248-1325), riceve particolare attenzione il *Sefer Yeşirah* (*Libro della Formazione*). Nella prima sezione del *De arte cabalistica*, Reuchlin solleva alcune perplessità sull'attribuzione dell'opera al patriarca Abramo e, ricorrendo al personaggio fittizio dell'ebreo Simone, propone di individuarne l'autore in una delle principali autorità rabbiniche del giudaismo di epoca tannaitica, Rabbi Aqiva (I-II sec.):

Utimum autem non adeo liberos, attamen pro nostra virili Abrahae libro patris nostri, cui est inscriptio *Yeşirah* de creatione, quem non parum literati quidam assignant Magistro Akiba, profecto nobilibus scholiis ornatum, ut qui alioquin existat reconditus et obscurus.²²⁰

Un secondo caso in cui Simone sembra riflettere l'opinione di Reuchlin riguarda la questione della messianicità e dell'ebraicità di Gesù. Di seguito, le parole che l'autore pone in bocca al suo personaggio:

Aio igitur cum sapientibus Cabalisticis omnium nostri veram salutem in Messiah pendere, quotquot attingimus illum. Quo sit ut ab omnibus nos rebus creatis, quoad possumus absolventes per omnes gradus ascendere, ac migrare in eum conemur, ut ipsum si minus consequamur, at vel assequamur certe, pro singulorumquorumque virili. *Nam hic est noster* [corsivo nostro] ipse, in cuius adventum omnis lex a nobis etiam intellectualiter refertur, et non Moysi tantum scriptura, sed et prophetarum et quicquid in Hagiographis continetur.²²¹

²¹⁸ *De arte cabalistica*, ed. Pistorius, *fol.* 630-631. Campanini, "Introduzione", pp. LI ss.

²¹⁹ Cfr. ad es. M. Steinschneider, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini, typis A. Friedländer, 1852-1860. Sul tema, cfr. i contributi in R. Leicht - G. Freudenthal (ed. by), *Studies on Steinschneider: Moritz Steinschneider and the Emergence of the Science of Judaism in Nineteenth-Century Germany*, Leiden, Brill, 2011.

²²⁰ *De arte cabalistica*, ed. Pistorius, *fol.* 630: "Noi che non siamo tanto danarosi ci serviamo, per parte nostra, del libro del nostro padre Abramo intitolato *Yeşirah*, ovvero *Sulla Creazione*, che alcuni studiosi di vaglia attribuiscono a Maestro Akiba. Questo libro è ornato di celebri commenti, essendo invero involuto e oscuro." (traduzione italiana a cura di S. Campanini in Reuchlin, *L'arte cabbalistica*, 45).

²²¹ *De arte cabalistica*, ed. Pistorius, *fol.* 638: "Dunque io affermo con i saggi Cabbalisti che la vera salvezza di tutti noi risiede nel Messia, qualunque sia il numero di noi che riuscirà a vederlo. Ne consegua che, distaccateci da tutte le cose create, per quanto ciò è possibile, noi ci sforziamo di salire ogni gradino e di trasferirci in lui per potere, se non proprio raggiungerlo, almeno seguirlo secondo la capacità di ognuno. *Infatti egli è nostro* [corsivo nostro]. È alla sua venuta che noi riferiamo sul piano *spirituale* [lett.: "intellettualmente", "con metodo intellettuale"] tutta la nostra Legge, e non solo

La questione suscitata da Simone e il tono della polemica evocano un problema che Carlo Ginzburg ha connesso al ruolo dell' "avvocato del diavolo" nella ricerca storica. In *Problems of Dostoevsky's Poetics*,²²² Michail Bakhtin rileggeva il modello dialogico buberiano in termini di relazioni asimmetriche e conflittuali. Questo schema, che Ginzburg²²³ ha applicato ai *Six Discourses on the Miracles of Our Saviour*, pubblicati tra il 1727 e il 1729 a Londra dal chierico anglicano Thomas Woolston (1670-1733), può giovare a comprendere nel ricorso di Reuchlin al dialogo e alla figura dell'ebreo come proprio *alter ego*.²²⁴

Woolston, ricorrendo a un dialogo fittizio, sostiene la necessità di una lettura non letterale ma figurativa delle narrazioni evangeliche e concentra l'attenzione sui passi che si riferiscono ai miracoli gesuani. Come notato da Ginzburg, l'episodio giovanneo delle nozze di Cana (Gv 2, 1-11) si rivela, a questo proposito, un caso esemplare, poiché la soluzione impiegata da Woolston implica il ricorso alla figura di un rabbino:

[...] the case before us is *Jesus's turning water into wine* for the use of men, who had before well drunk. How shall I force nature and faith to ridicule this story? How shall I lay aside that profound veneration for the Holy Jesus, which conversation with the Fathers, more than the prejudice of education has begotten in me, and ludicrously here treat him and his miracle too, as is incumbent upon me, to make way for the mystery? In short, I can't do it, in my own name; but having met with a satirical invective of a supposed Jewish *Rabbi* to this purpose, I here publish it, that our clergy, as well as myself, may think of an answer to it, and so prevent that mischief it may do by being handed about among Jews and Infidels, in manuscript.²²⁵

i libri di Mosè, ma anche i Profeti e tutto ciò che è compreso negli Agiografi." (traduzione italiana in Busi - Campanini, *L'arte cabalistica*, 62).

²²²M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Ann Arbor, Arbis, 1973². La notizia è tratta da C. Ginzburg, "Inner Dialogues: The Jew as Devil's Advocate", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 8, 8 (2014), pp. 193-215: 193.

²²³C. Ginzburg, "L'historien et l'avocat du diable", *Genèses* 53 (2003) 113-138; 54 (2004) 112-129; Idem, "L'inquisitore come antropologo", in R. Pozzi - A. Prosperi (a cura di), *Studi in onore di Armando Saitta: dei suoi allievi pisani*, Pisa, Giardini, 1989, 23-33 (ora in Idem, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, 270-280); Idem, "Inner Dialogues", 193-215.

²²⁴Dell'opera esistono almeno due traduzioni francesi, di cui una (*Discours sur les miracles de Jésus-Christ*, s. l., 1769) attribuita a Paul Thiry, barone di Holbach (1723-1789). Sull'impiego dei *Discours* da parte di Thiry, in particolare nella sua *Histoire critique de Jésus Christ, ou, Analyse raisonnée des Évangiles*, cfr. M. Pesce, "The Beginning of Historical Research on Jesus in the Modern Age", in C. Johnson Hodge - S. M. Olyan - D. Ullucci - E. Wasserman (ed. by), *The One Who Sows Bountifully: Essays in Honor of Stanley K. Stowers*, Providence (RI), Brown Judaic Studies, 2013 (= *Judaic Studies Review* 41, 4), 77-88: 84-86 [ora in Idem, "L'emergere della ricerca sulla figura storica di Gesù in età moderna", in I. Adinolfi - G. Goisis (a cura di), *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, Macerata, Quodlibet, 2013, 41-76: 56, 72].

²²⁵Th. Woolston, *A Fourth Discourse on the Miracles of our Saviour*, London, 1728, 28-29; ampia parte di questo passo è citato e discusso anche in Ginzburg, "Inner Dialogues", 195.

Nel 1737 il deista Thomas Morgan (m. 1743), un predicatore dissidente vicino agli ambienti quaccheri, pubblicò anonimamente *A Dialogue between Philalethes a Christian Deist and Theophanes a Christian Jew*.²²⁶ Il personaggio di Filalete, che rivela un forte debito nei confronti del *Nazarenus* di John Toland,²²⁷ si presenta come campione della religione naturale (dunque: razionale), in contrasto con il personaggio di Teofane, troppo ancorato a una visione “giudaizzante” del cristianesimo e per questo definito come “Christian Jew”. Dei molti motivi di dibattito, il significato paolino della Legge riveste un’importanza particolare. Filalete, che respinge la nozione di rivelazione evocata da Teofane così come rifiuta qualsiasi correlazione tra la tradizione giudaica e il cristianesimo di Paolo, indica nell’Apostolo di Tarso il “Difensore della ragione contro l’Autorità”. Come per Reuchlin, anche nel caso di Morgan la dicotomia paolina lettera - Spirito trova ampio spazio, anche se una precisazione si impone, a questo riguardo. Mentre in Reuchlin la lettura auspicata per una autentica comprensione delle Scritture, quella spirituale, implica il ricorso alla *Cabbala*, considerata strumento imprescindibile per individuare le verità (dogmatiche!) cristiane racchiuse nella tradizione veterotestamentaria e nei testi fondativi della mistica giudaica (con particolare riferimento al dogma trinitario e a quello dell’incarnazione), l’interpretazione spirituale (dunque: autenticamente paolina) celebrata da Morgan coincide con una lettura dominata dalla *ragione*, di cui Paolo diviene autentico interprete.²²⁸ Infine, come nei dialoghi di Reuchlin e di Woolston, si introduce la figura del rabbino (Rabbi Ben-Aron), definito da Filalete come “a man of learning and good sense, and no great bigot to his religion: we shall spend the evening with him, and I doubt not but it will be to our mutual Satisfaction”.²²⁹

La costruzione del personaggio di Simone nel *De arte cabalistica* potrebbe dunque delinearsi come un antecedente rispetto ai casi presentati da Ginzburg per il XVIII secolo (Woolston, Morgan).²³⁰ In controtela, si profila il genere della *altercatio*, strumento particolarmente diffuso nella Scolastica latina per presentare tesi opposte sotto forma di dialogo.²³¹ Se, tuttavia, le dispute medievali conservarono di frequente il tono della polemica anti-giudaica,

²²⁶ Th. Morgan, *A Dialogue between Philalethes a Christian Deist and Theophanes a Christian Jew*, London 1737.

²²⁷ Ad es. J. Toland, *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, London, 1718, v: “Now, this Gospel consists not in words but in virtue; tis inward and spiritual, abstracted from all formal and outward performances: for the most exact observation of externals, may be without one grain of religion. All this is mechanically done by the help of a little book-craft, whereas true religion is inward life and spirit”.

²²⁸ Tale evidenza è supportata dalla sostituzione del termine *Spirit* con *Reason*, applicata da Morgan al versetto di Giobbe: “There is a *Spirit* in Man, and the Inspiration of the Almighty giveth him Understanding”(Gb 32, 8) che viene riportato sul frontespizio del libro. In merito, Ginzburg, *ivi*, 209.

²²⁹ Morgan, *A Dialogue*, 246. Parte di questo passo si trova già in Ginzburg, *ivi*, 211.

²³⁰ Ringrazio il Prof. Carlo Ginzburg per aver discusso con me questo punto.

²³¹ Cfr. ad es. Anonimo, *Altercatio Ecclesiae contra Synagoga*, ed. J. N. Hillgarth (*Corpus Christianorum Series Latina* LXIX A), Turnhout, Brepols, 2009, 3-53. Per ampie notizie sulla composizione dell’opera, *ivi*, 3-23. Per una panoramica generale, Y. H. Yerushalmi, “Toward a History of Jewish Hope”, in D. N. Myers - A. Kaye (ed. by), *The Faith of Fallen Jews: Yoseph Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History*, Waltham (MA), Brandeis University Press, 2014, 299-317: 308-309.

indicando il personaggio dell'ebreo come dialetticamente perdente, i dialoghi fin qui evocati mostrano traiettorie ed esiti molto diversi. In tutti e tre i casi, infatti, la figura del rabbino offre la possibilità di rifiutare il senso letterale della narrazione biblica, sia essa da individuare nel contenuto veterotestamentario (Reuchlin), in quello evangelico (la critica ai miracoli di Woolston) o, più in generale, nel testo biblico (Morgan). Nel caso di Woolston, il rabbino rappresenta il suo *alter ego*; in quello di Reuchlin, la funzione è incarnata dall'ebreo Simone che, pur senza identificarsi con il messaggio cristiano, è funzionale a rivelarne il contenuto di verità. In una prospettiva reuchliniana, il *trait d'union* tra il giudaismo di Simone e il cristianesimo è tuttavia costituito da quella complessa e articolata raccolta di testi e di dottrine riconducibili alla *Cabbala*, strumento indispensabile per intraprendere una lettura *spirituale* dell'Antico Testamento. Su questo sfondo, si inseriscono la riflessione sul nome ebraico di Cristo²³² e le sue implicazioni teurgiche (la capacità di effettuare miracoli), in una ottica ben diversa da quella profilata nei *Six Discourses* di Woolston. Appare evidente come la cristologia, pur interpretata alla luce di fonti ebraiche, resti per Reuchlin in primo piano. Il nesso tra *deificatio* e rivelazione comprende non solo una presentazione di Cristo come "esegeta del Nome" (Gv 1, 18). La meditazione cabbalistica sui nomi divini sembrerebbe consentire la congiunzione con il potere stesso del Nome, in virtù del quale ottenere la purificazione della *mens* e produrre un pensiero intuitivo indistinguibile dall'esperienza orante del Cristo incarnato.²³³

2. «*Aemulus Mithridates*». Cenni biografici su Ricci

Diversi studiosi hanno evidenziato la conoscenza da parte di Reuchlin del *Liber portae lucis*.²³⁴ Per due volte, infatti, il *De arte cabalisticae* evoca il nome di Ricci, ponendolo sulle labbra dell'ebreo Simone: «Voi potete, credo, apprendere facilmente tutto ciò [*i.e.* la dottrina delle *sefirot*] dal *Libro Cabbalistico*, che è il riassunto del libro *Porte della luce*, che il dottissimo Paolo Ricci, un tempo dei nostri [«quondam noster»] e adesso Cristiano, ha raccolto dall'opera del Rabbi di Castiglia, e dalla sua opera *Isagoge* che ha scritto a proposito della Cabbala».²³⁵ La notizia consente

²³² Sulla fortuna di questo tema nella stampa rinascimentale, si può indicare a titolo di esempio il caso del *Libellus Hora faciendi pro Domino* (Tubingae: 1513), nel quale il pentagramma di Reuchlin (IHŠWH) è impiegato come marca tipografica di Thomas Anshelm. L'opera, che contiene una traduzione ebraica del *Pater noster*, fu curata da Matthäus Adrianus. Cf. *supra*; Campanini, "Textes hébreux", *passim*; Miletto - Veltri, "Die Hebraistik in Wittenberg", p. 85.

²³³ Sul simbolo come strumento di meditazione nel *De arte cabalistica*, Busi, "La cabbala come opzione simbolica", pp. 155-157.

²³⁴ Tra i primi a formulare questa osservazione si trova Blau, *The Christian Interpretation*, cit., p. 66 e n. 4. Tuttavia, Reuchlin fece di questo scritto un utilizzo piuttosto limitato. Cfr. Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., p. 358 n. 137.

²³⁵ Traduzione italiana in Johannes Reuchlin, *L'arte cabbalistica*, cit., p. 174. Per l'altro passaggio in cui Ricci è menzionato, *ibidem*, p. 146: "Disse allora Simone: «Non avrò la presunzione e l'audacia di farmi vostro maestro e del resto non sarebbe un'impresa prudente in un campo così complesso [la *Qabbalah*], non ancora noto agli stranieri, soprattutto ai dotti di lingua latina se si esclude quel poco che negli anni scorsi è stato pubblicato da Giovanni Pico,

dunque di appurare la conoscenza, da parte di Reuchlin, dell'*editio princeps* della versione latina di *ShOr*, apparsa nel 1516 ad Augusta, sede della corte imperiale, dove Ricci era stato chiamato a operare in qualità di medico personale di Massimiliano I d'Asburgo.

Allo stato attuale della ricerca nessuna fonte permette di stabilire con certezza luogo e data di nascita di Paolo Israelita (poi Ricci).²³⁶ Roling ne individua l'origine a Trento,²³⁷ all'interno di una famiglia ebraico-ashkenazita impegnata nella zecca, e ne colloca la nascita intorno al 1480.²³⁸ Verso gli anni 1500-1506, si convertì al cristianesimo sotto la guida spirituale del teologo francescano Frederigo Gomez de Lisboa.²³⁹ In onore di Stefano Ricci, suo mentore, ne adottò il cognome.²⁴⁰ Fu forse fratello di Agostino Ricci,²⁴¹ autore di un trattato *De Motu octavae sphaerae* (1513).²⁴² Studiò medicina e filosofia presso lo *studium* di Padova, venendo in contatto con

conte della Mirandola e da Paolo Ricci, che un tempo fu dei nostri, e che fino a oggi non è stato ben compreso dai Latini [...]».

²³⁶ Il nome di Ricci non è da confondere con l'omonimo riformatore francescano di origini napoletane, più noto sotto lo pseudonimo di Camillo Renato (1500 ca. - 1575). Cfr. in proposito G. H. Williams, "Camillo Renato (c. 1500-1575)," in J. Tedeschi (ed. by), *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus*, Firenze 1965, pp. 103-183; A. Rotondò, *Camillo Renato: Opere, documenti e testimonianze*, Firenze - Chicago 1968.

²³⁷ Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., pp. 1-2.

²³⁸ Diversamente, la tesi di un'origine tedesca viene avanzata da Melchior Adam, *Vitae Germanorum medicorum: qui seculo superiori, et quod excurrit, claruerunt*, Heidelbergae 1620, p. 9: «Unus hic fuit de Judaeorum genere, natus in Germaniam; et a parentibus, uti solent, in avita lingua ac ritibus a puero strenue informatus. Sed cum Deus gentem illam totam non abiecerit, et *obduratio ex parte Israeliti evenerit* (Rom. 11. v. 25), etiam hic ubi adolevit, mysteriis prophetarum, Spiritus sancti ductu, recte intellectis, Judaismum reliquit, et ad Christianam conversus fidem, Ecclesiae sacro baptismatis sacramento publice est insertus. Dedit operam tum aliis disciplinis humanioribus, tum inprimis [sic] ei, quae de naturae differit obscuritate, eamque investigat. Profectus in Italiam doctis ibi viris perplacuit: atque *Papiae* philosophiam publice, non sine nominis fama, docuit. Itaque *Maximiliano I* Augusto commendatus, ab eodem in Medicorum suorum numerum fuit allectus: cui fidem et industriam suam constanter probavit. Edidit non pauca, quibus et Judaeorum refractoriorum technas detexit, et rem literariam promovit. Scripsit enim: *De sexcentis et tredecim Mosaicae sanctionis seu pentateuchi dictis* librum: cuius prior pars prohibentia; posterior affirmantia praecepta continet: singulis brevi interpretatione subiuncta. *Philosophiam, prophetiam, ac Thalmudisticam* pro veritate Christiana tuenda, cum juniori Hebraeorum synagoga, *disputationem* mirabili ingenij acumine, in tres divisam tractatus. Excerpsit ad petitionem iussumque Maximiliani Caesaris *farraginem ex Thalmudi codice*. Confecit et *Isagogen in Caballistarum* [sic] *doctrinam*, quam commendat Erasmus alicubi (lib. 13. epistol.), contra Stephani presbyteri, cabalae obtrectatoris epistolam. Item de *novem doctrinarum ordinibus, et totius Peripatetici dogmatis nexu* compendium: quo exponuntur verba Galeni ab initio artis parvae, quid doctrina, quid ordo, quae ordinis necessitas et praestantia, quotuplex in doctrina ordo: et *orationem resolutivam* de triplici ordine doctrinae. Edidit *conclusiones*, quibus Aristotelem triplicem doctrinae ordinem exercuisse, et totius eius dogmatis nexum diiudicare poteris. Praeterea *stateram prudentum*, et libros quattuor *de caelesti agricultura*; et quaedam alia, quae in bibliothecis indicantur».

²³⁹ Cfr. H. Lämmer, *Monumenta Vaticana. Historiam Ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia*, Friburgi Brisgoviae 1861, pp. 105-106: «Uno Maestro Paulo Riccio Medico, persona dotta, già altre volte Giudeo, ecc.»; Secret, *I Cabballisti Cristiani*, cit., p. 100; P. G. Bietenholz and T. Deutscher, *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Toronto, University of Toronto Press, 1987, s.v. "Paulus Ricius," pp. 158-160: 158; B. Roling, "Conversio and Concordia: The 'Statera Prudentum' of the Jewish Convert Paolo Ricci (†1541)," in J. N. Bremmer - W. J. van Bekkum - A. L. Molendijk (ed. by), *Cultures of Conversion*, Leuven 2006, pp. 53-64: 54.

²⁴⁰ Sui riti battesimali e sul processo di acquisizione di un nome nuovo da parte dei neofiti, cfr. M. Caffiero, *Battesimi Forzati*, Roma, Viella, 2005.

²⁴¹ Cfr. in proposito la testimonianza di Symphorien Champier (già messa in luce da Secret), *infra*, cap. II.

²⁴² *De Motu octavae sphaerae: opus mathematicae atque philosophiae plenum ubi tam antiquorum quam iuniorum errores luce clarius demonstrantur, in quo et quamplurima platonicorum et antiquae magie (quam cabalam Hebraei dicunt) dogmata videre licet intellectu suavissima*, impressum in Oppido Tridentini 1513 (una seconda edizione comparve a Parigi nel 1521): F. Secret, "Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana", *Convivium* 35 (1957), pp. 31-47: 41 n. 3; Idem, *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1985, p. 28 n. 3; Idem, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Milano, Archè, 2006, pp. 81-83. Agostino Ricci è anche l'autore della

l'aristotelismo di Pietro Pomponazzi (1462-1524), di cui fu allievo, e del Tommaso de Vio (Caietano)²⁴³ autore del *De infinitate primi motoris*, commentatore di Aristotele e di Tommaso. In seguito, ottenne a Pavia una cattedra «ad lecturam linguae Graecae et Hebraicae».²⁴⁴ La cattedra di ebraico, istituita dal duca di Milano, Ludovico il Moro (1481-1499), e inizialmente affidata a Benedetto Ispano (probabilmente un sefardita rifugiatosi nella penisola italiana dopo la cacciata degli ebrei dalla Spagna), veniva così riattivata dopo un periodo di sospensione.²⁴⁵

A Pavia perfezionò gli studi in filosofia, modellandoli sulle orme di Pomponazzi, e conobbe Agrippa von Nettesheim,²⁴⁶ Erasmo da Rotterdam e il frate francescano Frederigo Gomez da Lisbona, che lo introdusse agli studi teologici.²⁴⁷ Il nome di questo frate francescano di origini portoghesi, che divenne suo direttore spirituale, ricompare in due opere di Ricci, il *Sal foederis* (“Il Sale dell'alleanza”) e in un dialogo sul credo apostolico, *In apostolorum symbolum dialogum* (“Dialogo sul simbolo apostolico”).²⁴⁸ Durante questi anni Ricci intrattenne legami con la corte di Francia e con il cardinale svizzero Matthäus Schiner (1465-1522), uno stretto collaboratore di papa Giulio II, interessatissimo alla traduzione erasmiana del Nuovo Testamento, in lingua greca.²⁴⁹

traduzione latina integrale di un trattato astronomico (*Hibbur ha-Gadol*) di Avraham Zacuto (1452-1515 ca.) con il titolo di *Magna compositio* (Ortās 1496): R. Levy, “À propos de la Magna Compositio de Zacuto”, *REJ* 92, 1 (1932), pp. 175-178; C. Roth, “A Note on the Astronomers of the Vecinho Family”, *JQR* 27, 3 (1937), pp. 233-236; C. Roth, “Who Printed Zacuto's Tables?”, *Sefarad* 14 (1954), pp. 122-125; M. Mampieri, “Aspettando il Messia: cronaca e metastoria nel Sefer Yuḥasin di Abraham Zacuto”, *Giornale di storia* 18 (2015), pp. 1-25. Il legame diretto tra Agostino Ricci e Avraham Zacuto è testimoniato da almeno due passaggi del *De Motu octavae sphaerae* (ed. Parigi, foll. 4v, 29r), nel quale Ricci indica in Zacuto uno dei propri maestri a Cartagine («Hanc etiam [...], Habraham Zacuth, astronomiae nostra tempestate peritissimus in sua magna editione affirmat, nobisque eum legentem in Africa apud Carthaginem audientibus») e a Salamanca («Abraham Zacuth, quem praeceptorem in astronomia habuimus in civitate Salamanchae»). Il *De Motu octavae sphaerae* include alcune osservazioni sulla qabbalah, come notato da F. Secret, *Kabbalistes Chrétiens*, pp. 82-83. Sulle relazioni tra Agostino Ricci ed Agrippa, P. Zambelli, “Agrippa di Nettesheim: Dialogus de homine,” *Rivista critica di storia della filosofia* XIII (1958), pp. 47-71: 53-54. Sulle possibili affinità tra la concezione trinitaria esposta nel *De motu* (dove la Trinità è collocata al di sopra delle sette sefirot inferiori) e la visione trinitaria oltre la settima *morada* in Teresa d'Avila, Swietlicki, *Spanish Christian Cabala*, p. 14.

²⁴³ Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., pp. 3, 463.

²⁴⁴ *Memorie e documenti per la storia dell'università di Pavia e degli uomini più illustri che v'insegnarono*, Bologna 1970², 1, p. 169.

²⁴⁵ La notizia è tratta da C. Roth, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1959, p. 145.

²⁴⁶ Su Agrippa, Melchior Adam, *Vitae Germanorum medicorum: qui seculo superiori, et quod excurrit, claruerunt*, Heidelbergae 1620, pp. 16-21.

²⁴⁷ J. De Carvalho, “Gomez de Lisboa e o Averroista Nicoletto Vernia,” *Estudios sobre a cultura portuguesa do século XV. Acta Univ. Conimbrigensis* 1, Coimbra 1949, pp. 200-201, 255-256; V. Muñoz Delgado, “La lógica hispano-portuguesa hasta 1600,” *Revista de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España* 4 (1972), pp. 65-66; A. Moreira de Sá, *Humanistas portugueses em Itália. Subsídios para o estudo de Frei Gomes de Lisboa, dos dois Luízes Teixeiras, de João de Barros e de Henrique Caiado*, Lisboa 1983, pp. 11-21; J. Cerqueira Goncalves, “Frei Gomes de Lisboa,” in P. Calafate (org.), *Historia do pensamento filosofico português*, vol. 1: *Idade Média*, Lisboa 1999, pp. 279-295; A. D'Ors, “Gometius Hispanus Ulixbonensis O. F. M. Conv. (†1513),” *Análise* 23 (2002), pp. 95-144; Roling, *ibidem*, pp. 2-3 e *passim*.

²⁴⁸ Sulla figura di Frederigo Gomez da Lisboa si veda F. Secret, “Notes sur Paulus Riccius,” cit., *passim*; si veda anche Idem, “Un Kabbaliste chrétien oublié. Le Servite de Milan Bernardinus Moronus,” *Rinascimento* 17 (1978), pp. 305-309, *passim*; Idem, *I Cabbalisti Cristiani*, cit., p. 100. A proposito di Gometius, al termine del suo scritto *Isagoge Ricci* scrive: “In singulis nempe theologica consului oracula nec quicquam protuli quin id antea maiorum vrasertim benerandi (qui et me spiritu aluit) Gometii trutinæ pensandum obtulerim,” citato in Secret, “Notes sur Paulus Riccius,” p. 172 n. 1.

²⁴⁹ Bietenholz and Deutscher, *Contemporaries of Erasmus*, cit., pp. 158 e 221-223.

Probabilmente, l'amicizia con Ricci si fondò sulla comune meraviglia di fronte alle lingue antiche. Quanto alle vaste competenze di Ricci in questo campo, basterà menzionare una lettera inviata a Erasmo il 12 aprile 1518. L'autore, Guillaume Budé (1467 - 1540) *sive* Budaeus, riferiva la notizia del trasferimento a Parigi per volontà regia di Agostino Giustiniani. Era un segnale che preludeva alla nascita del Collège des lecteurs royaux (1531), il futuro Collège de France, riflesso parigino del Collegio trilingue fondato a Lovanio nel 1517. L'invito era stato esteso da Francesco I anche a Ricci, la cui pressoché sterminata competenza in lingue antiche permetteva a Budaeus di accostarlo, in una lettera indirizzata a Erasmo, alla figura di Mitridate Eupatore.²⁵⁰

Nel 1507 venne pubblicata a Pavia, per i tipi di Jacobus de Burgofranco, una raccolta [*Pauli Ricii nuper a judaismo ad sacram Christi religionem translati compendium quo mirifico acumine (judaeorum insipientiae refellendo calumniam) apostolicam veritatem: Ratione, Prophetice, Talmudistice, Cabalistiche plane confirmat: ac judaeorum fidei tollit repugnantiam. Insuper quarti tractatus exordio triplicem doctrinae ordinem, a Galeno obumbrante traditum perpulchre edit in lucem*] nella quale confluirono un commento medico a Galeno (*De ter trino ordine doctrinarum*) e un compendio teologico nel quale Ricci esponeva le ragioni della conversione alla fede cristiana. L'opera fu nuovamente stampata a Pavia nel 1511 con il titolo *Philosophica, prophetica ac talmudica pro christiana veritate tuenda, cum juniori Hebraeorum synagoga disputatio* e nel 1515 ad Augusta con il titolo di *Sal foederis: Pauli Ricii philosophica, prophetica ac talmudistica pro christiana veritate tuenda cum iuniori haebreorum synagoga mirabili ingenii acumine disputatio*. Nel 1509 a Pavia fu pubblicata l'editio princeps della *Isagoge (Aphoristica in cabalistarum eruditionem [...] isagoge)*, un'introduzione ai principi cabbalistici. Il testo comparve di nuovo nel 1510 con lievi modifiche (*In Cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*, Papiae: 1510, ristampa Augustae: 1514; ed. Pistorius, Basileae: 1587) e nel 1515 (*Pauli Ricii in Cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagogae*, Augustae: Miller). Nel 1516 apparve ad Augusta la traduzione latina del *Sefer Sha'are Orach* di Gikatilla con il titolo *Liber portae lucis haec est Tetragrammaton iusti intrabunt per eam* (Augustae: 1516). Durante il periodo pavese Ricci pubblicò anche il trattato *Pauli israelite de novem doctrinarum ordinibus et totius perypatetici dogmatis nexu compendium, conclusiones atque oratio*, testo non incluso nella raccolta edita nel 1587 da Pistorius;²⁵¹ la traduzione parziale della Mishnah (*De sexcentum et tredecim mosaicae sanctionis edictis*).²⁵² Nel 1511 furono stampate a Milano due traduzioni latine di Averroè, raccolte

²⁵⁰ «Rex ex Italia Iustinianum Episcopum ex Dominicali sodalitia accersendum curavit, et alium Hebraice doctum, nomine, ut arbitror, Ritium: iamque habet unum Mithridatis aemulum, qui omnes pene linguas novit, ut aiunt qui hominem viderunt». Erasmo, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami*, ed. by P. S. Allen, vol. III, 1517-1519, Oxford 1913, ep. 810, pp. 268-281: 278.

²⁵¹ Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, pp. 98-106.

²⁵² *De sexcentum et tredecim mosaicae sanctionis edictis*, Papiae: 1510; Augustae: 1515.

in un breve libro in-folio (*Averrois in quattuor de coelo et mundo libros paraphrasis resolutissima ex hebraicis latebris nunc primum quoque de hebraico decerptum exemplari*), da Ricci dedicato al vescovo di Parigi, Etienne Poncher.²⁵³ Poncher era stato cancelliere di Luigi XII a Milano, un aspetto che consente di inquadrare le relazioni politiche di Ricci con la corte e il governo di Francia (e va ricordato come a Luigi XII Ricci avesse dedicato il *Sal foederis* nel 1507).

Nel 1519, con la morte di Massimiliano I, Carlo V fu eletto imperatore del Sacro Romano Impero. Ricci operò alla corte come medico personale del fratello di Carlo, il futuro imperatore Ferdinando I.²⁵⁴ Nell'anno fu pubblicata la traduzione (parziale) del Talmud, con il titolo *Talmudica novissime in latinum versa perjocunda commentariola*. Appartiene allo stesso periodo la pubblicazione (sempre ad Augusta) di due trattati teologici²⁵⁵ e di un commento al Salmo 1 (*Beatus vir*), legato alla disputa con Johannes Eck sull'esistenza di un'anima cosmica ovunque presente, incluso nei corpi stellari.²⁵⁶ La posizione di Ricci, favorevole alla teoria dell'esistenza di una *anima mundi*, fu accolta e appoggiata con convinzione da Melantone, come testimonia una sua lettera del 1519 a Georg Burckhardt (1484 - 1545).²⁵⁷

²⁵³ F. Secret, "Aristote et les kabbalistes chrétiens à la Renaissance," *XVI Colloque de Tours: Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1976, pp. 277-291; la dedica a Poncher viene riportata in Idem, "Une traduction latine d'œuvres d'Averroès par Paulus Ricius en 1511," in Idem, *Postel revisité: Nouvelles recherches sur Guillaume Postel et son milieu*, Paris - Milano, S.É.H.A. - Arché, 1998, pp. 13-15.

²⁵⁴ Schmidt-Biggemann, *Geschichte*, p. 213.

²⁵⁵ *Concisa et arcana de modo orandi in nomine tetragramaton responsio*, Augustae 1519; *De communi ratione sacramentorum sedula lectione dignus sermo*, Augustae 1519; *De arcana Dei providentia Commentariolus in Psalmum Beatus vir*, Augustae 1519.

²⁵⁶ Sulla disputa tra Ricci e Eck, J. Wiedemann, *Dr. Johann Eck. Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt*, Regensburg 1865, pp. 335-344: 338.

²⁵⁷ *Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, in *Corpus Reformatorum*, vol. I, Halis Saxonum: 1834, coll. 80-82 (epistola « Ad Spalatinum », in data 21 maggio 1519): «Salve Spalatine mi carissime in domino. Vereor, ne non sit otium tibi nugas nostras audire. Gratiam facies magnam homini sedulo loquacitatis paulum nimiae. *Erasmii* epistolam legimus. Deo gloria, qui Illustrissimi principis virtutibus talem dederit praeconem, et causae Martini non gregarium, vel, ut Iurisconsulti dicunt, suffragatorem pedarium. Tuum erit, nos omnes *Erasmio* diligenter commendare. Heri nobiscum fuit Hebraicus quidam mediocriter eruditus, et aliquamdiu in negotio grammatico versatus *Heydelbergae*, antea professus elementa ἑβραϊκὰ, et iam *Lipsiae* praelecturus, ad nos concedet, si operam eius ... princeps optimus volet. Idem cum D. Doct. *Martino* contulimus. Utrique mediocris videtur, et qui usu melior redderetur. Quidquid in ea re voles fieri, fac ut sciamus, ut vel ille advocetur, *Ioanni Cellario* nomen est, vel ego pergam. Crede mihi, quidvis malim quam iuventutis studia non adiuta. Interim enim ego psalterium praelego, dum doctior aliquis conducitur. Mitto ad te sermonem περὶ δικαιοσύνης. *Riccius Eckium* invasit. Suavis homo sibi cum Iurisconsulto *Zasio*, cum *Luthero* Theologo, cum *Riccio* Philosopho negotium esse gloriatur, ut unus Hercules iam non duobus tantum, sed tribus par siet. [...] *Wittenbergae Sambstag* vor Cantate. Philippus tuus [...]». La lettera è ricordata anche da Schmidt-Biggemann, *Geschichte*, p. 214 n. 27. Il «mediocriter eruditus» evocato da Melantone sembrerebbe corrispondere a Iohannes Cellarius Gnostopolitanus (sive Johann Kellner), autore di un *Isagogicon in Hebraeas literas* (Hagenoae: 1518), con prefazione di Melantone. Sulla posizione di Melantone nei confronti della cabbala, cfr. anche *Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, in *Corpus Reformatorum*, vol. XXIV, Halis Saxonum: 1834, col. 31: «Vetustas amavit dictum Heliae: Sex millia annorum stabit mundus, sed deerunt anni, qui deerunt. Duo millia inane, Duo millia Lex, Duo millia dies Messiae. Nominarunt hoc dictum Cabalam. Significat autem Cabala doctrinam per manus traditam, quasi dicas, receptionem. *Non dubium est illos praestantissimos homines Eliam, Elisaeum, et alios multa dixisse, quae non sunt relata in libros Canonicos*. Puto autem inane dici, quia non dum fuerunt Imperia, et quanquam mundus tunc fuit pulchrior: tamen non dum fuerunt aedificia tam immania, nec regiones procul dissitae habitatae fuerunt. Dies legis sunt tempus post vocationem Abrahae usque ad adventum Messiae, Dies Messiae significant Ecclesiam Novi Testamenti.» e soprattutto, *ibidem*, col. 224: «Tales sermones a patribus acceptos nominarunt Cabalas. Nec dubium est, fuisse multas bonas sententias, etsi postea admixtae sunt nugae et imposturae, sicut fit in multis rebus, ut in vera Alchimia: Chimus

Nel 1506 avvenne a Pavia il primo incontro tra Ricci ed Erasmo.²⁵⁸ È forse utile ricordare l'avversione dell'umanista di Rotterdam per la Cabbala. In un'epistola scritta a Lovanio il 13 marzo 1518 e indirizzata a Wolfgang Fabricius Capiton (1478 - 1541), tutta la diffidenza nei confronti della tradizione ebraica è condensata in queste poche righe: «Video gentem eam frigidissimis fabulis plenam nihil fere nisi fumos quosdam obiicere; Talmud, Cabalam, Tetragrammaton, Portas Lucis, inania nomina. Scoto malim infectum Christum quam istis neniis».²⁵⁹ Nonostante tale orientamento, il giudizio di Erasmo a proposito di Ricci era stato positivo, se non entusiasta. Nel 1517 celebrava infatti, in risposta a una missiva di Ricchardus Bartholinus (m. 1516),²⁶⁰ la levatura spirituale di Paolo, la sua cultura profonda e raffinata, le singolari doti intellettuali pronte a risolversi in onestà intellettuale e amore per la ricerca.²⁶¹

est humor seu liquor, et chimia est fusio. Al est articulus Arabicus. Vera alchimia est in illis locis, ubi sunt venae metallicae, ut in Valle Ioachimica, et in aliis locis metallicis, ubi exconquuntur magnae massae auri, argenti, plumbi, et aliorum metallorum. Sed postea est inventa quaedam sophistica impostura, quae hodie nominatur alchimia. Ita inter Cabalas multae sunt bonae sententiae, traditae a maioribus posteritati, sed saepe sunt additae ab aliis sententiae phantasticae.» Come già notato da Secret, «Humanistes oubliés», *Studi francesi* 17 (1973), pp. 58-64: 61; B. Roling, «Prinzip, Intellekt und Allegorese im Werk des Christlichen Kabbalisten Paolo Ricci (Gest. 1541),» in G. Veltri - A. Winkelmann (hrsgg. von), *An der Schwelle der Moderne. Juden in der Renaissance*, Leiden 2003, p. 185 n. 81; Idem, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., p. 471 n. 298. In proposito è da ricordare anche la richiesta da parte di Ricci a W. Pirckheimer (Norimberga, cambio d'anno 1522/1523) di prestargli per un giorno il «De non tollendis Christi et sanctorum imaginibus, contra haeresim Faelicianam sub Carolo magno damnatam, et iam sub Carolo V. renascentem decisio» (1522) di Johannes Eck, introvabile sul mercato librario: «Multifariae eruditionis viro, domino Bilibaldo Pirchamero perpetuo colendo. I<esus> M<aria>. Vir colende, quaesivi per omnes ferme bibliopolas, ut doctoris Aecho dico, ubi ni[hi] certat nisi vana imago - de adorandis imaginibus compillatiunculam transacto anno editam invenirem, sed nulibi videre potui. Chartaceis farmacopolarum et pigmentariorum involucris potius quam eruditorum emptione absumptam dixerim. Rogo igitur, tua benignitas, si fieri posset, ad me transmittat. Postridie restituam. Vale, eruditorum alumne, in [a]eternum. Tuae magni<fici>ciae perpetuo addictus Paulus Riccius.» Cfr. H. Scheible (hrsg. von), *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, vol. 5, München 2001, p. 44.

²⁵⁸ Bietenholz and T. Deutscher, *ibidem*, p. 158.

²⁵⁹ *Opus epistolarum*, cit., vol. III, ep. 798, pp. 252- 253: 253.

²⁶⁰ In una precedente missiva, Bartholinus aveva pregato Erasmo di apportare alcune correzioni ai versi endecasillabi di Gaspare Bernhardt (ca. 1493-1539), giovane umanista di Schweidnitz (non lontano dalla città di Breslau), anche chiamato *Ursinus* o *Velius*. Cfr. *Opus epistolarum*, cit., vol. II, ep. 548, pp. 499-500.

²⁶¹ Lettera di Erasmo a Riccardo Bartolino (10 marzo 1516): «Paulus Ritius sic me proximo colloquio rapuit: ut mira quaedam me sitis habeat, cum homine saepius ac familiaris conferendi sermonem: praeter Hebraeae linguae peritiam, quantum ille tenet philosophiae! Quantum Theologiae! Tumque animi puritas, qui discendi ardor, qui docendi candor, quae disputandi modestia! Mihi sane vir ille primo statim gustu placuit olim Papiae, cum illic philosophiam profiteretur. Nunc propius intuito magis etiam placet. Is demum vere mihi videtur Israhelitam agere suoque cognomine pulchre respondere: cuius omnis voluptas, omnis cura, omne ocium ac negocium in divinis est literis. Dignus nimirum animus cui ocium contingat quam maxime honorificum.» Cfr. *Opus epistolarum*, cit., vol. 2, ep. 549, pp. 500-502: 501-502; *ibidem*, ep. 549, pp. 500-502: 501-502; Schmidt-Biggemann, «Christian Kabbala,» cit., p. 88 n. 28; Roling, «Prinzip, Intellekt und Allegorese,» cit., pp. 155-187: p. 157 n. 5.

In contatto con la corte di Francia e con i nemici dei francesi (soprattutto, con il cardinale Matteo Schiner), poi al servizio del vescovo di Bressanone come medico personale, la fama di Ricci tra Italia e Francia ascese notevolmente fino a quando, nel 1514, l'imperatore Massimiliano lo convocò ad Augusta, affinché divenisse suo medico personale. Scelta da leggersi come un Giano Bifronte perché emblema, da una parte, dell'ottima fama di Ricci nel campo dell'arte medica, dall'altra, riflesso del fascino che gli studi di filosofia, di alchimia, di astrologia e di Cabbala dovevano esercitare alla corte imperiale. In seguito, i servigi resi alla corte di Ferdinando I e al vescovo di Trieste gli guadagnarono il titolo di Barone di Sparzenstein (titolo passato in seguito ai suoi due figli, Francesco e Girolamo).²⁶² È sicuramente motivo di interesse il fatto che un'opera di "Cabbala del linguaggio"²⁶³ dai forti connotati teurgici quale la *Polygraphia* dell'abate Tritemio (1462-1516) fosse dedicata a Massimiliano, il cui interesse per crittografie e geroglifici è peraltro testimoniato in altre circostanze.²⁶⁴ Similmente, anche il *Liber portae lucis* fu rivolto all'Imperatore: «Quum sempiternae et incommutabili veritati ac tibi (Invictissime Caesar) omnia mea opera desudent, ea maxime, quae sublimia abditaque rerum concernunt oracula, presens utique de ineffabili Tetragrammaton ceterisque sanctis horrendisque dei nominibus epithoma sacrae et providae Maiestati tuae celsa (ut celsior es) rerum archana petenti offerendum duxi, quod cum divina in te mentis perspicacia evolveris in summum quidem, id erit coelesti animo tuo oblectamentum et grandia inde reconditae veritatis sacramenta penetrabis».²⁶⁵

È opinione di Secret, che il trasferimento ad Augusta permise a Ricci di entrare nella cerchia di Willibald Pirckheimer (1470- 1530), Albrecht Dürer (1471- 1528)²⁶⁶ e dell'abate Tritemio (1462-1516). Di Pirckheimer, il fervente sostegno alla causa di Reuchlin è testimoniato da una lettera datata Norimberga, primo dicembre 1512: «Tu vero hominem tibi inimicissimum, et qui aliter, doctis praecipue, ignotus fuisset, libris tuis celebras. Vidi enim nuper libellos tuos a te emissos, in quibus semiudaei illius mentionem facis, hominis, cuius memoria de terra viventium delenda esset. Sed scio respondes, te non laudibus, sed meritis conviciis illum prosequutum esse, et recte quidem. At non vides, id, quod antea dixeram, illum hoc pacto famam, seu magis infamiam assequutum esse, et, quod propriis virtutibus sibi denegatum viderat, id inimici opera quaesivisse, scilicet ut doctorum volaret per ora virorum? Nollem itaque dehinc opuscula tua tali piaculo foedares,

²⁶² Secret, *Kabbalistes Chrétiens*, p. 88.

²⁶³ M. Calvesi, *La Melanconia di Albrecht Dürer*, Torino 1993, p. 89. Si tratta dell'opera postuma *Polygraphiae libri sex* (Oppenheimii: 1518).

²⁶⁴ Una xilografia düreriana, eseguita intorno al 1517, mostra un monumento colmo di richiami al mondo egiziano: si tratta dell'*Arco Trionfale di Massimiliano I*, con un'iscrizione eseguita da Willibald Pirckheimer, traduttore dei geroglifici di Horapollo. Cfr. in proposito J. Baltrušaitis, *La ricerca di Iside*, Milano 1985 (ed. or. *La Quête de Isis*, Paris 1985), p. 130; Calvesi, *ibidem*, pp. 90-91.

²⁶⁵ *Portae Lucis* (Augustae: 1516), fol. Aii.

²⁶⁶ Secret, *I Cabbalisti Cristiani*, cit., p. 101.

praecipue cum nil ad monstrum illud attinerent. Haec ut amicus, qui te ob virtutes tuas innumeras suspicit et vehementer amat, scribo».²⁶⁷

Da parte di Pfefferkorn, la posizione di Pirckheimer provocò una dura risposta, confluita nella *Defensio contra famosas et criminales obscurorum virorum epistolas*: «In quibus quidem epistolis et primo contra evangelicam praeceptionem ab ipso Bilibaldo (nescio quo) in Nurenberga nimis impie sum laesus, me et semiudaem et de terra viventium (cum tamen christianus ipse sim) esse delendum crudeliter iudicando.»²⁶⁸

Ad Augusta alcuni scritti di Ricci furono editi nuovamente. Tra questi, sono da segnalare il trattato di filosofia aristotelica *De totius peripatetici dogmatis nexu*, l'*Isagoge in Cabalistarum eruditionem* e la traduzione della Mishnah (limitata ai trattati Sanhedrin, Berakhot e Makkhot).

Per quanto riguarda la segnalazione, da parte di Secret, di un possibile incontro con Dürer, va precisato come tale affermazione non sia, per il momento, né supportata né smentita da alcuna notizia documentabile.²⁶⁹

La circolazione dei *Problemata physica*, un trattato pseudo-aristotelico ampiamente utilizzato agli inizi del XVI secolo e indirizzato a rivalutare il tema della melanconia sotto il profilo medico e naturale,²⁷⁰ può sicuramente giovare a una maggiore comprensione dell'interesse per la melanconia e Saturno negli ambienti colti dell'Europa rinascimentale: per le sue frequentazioni accademiche e gli interessi in ambito medico, se ne potrebbe ipotizzare la conoscenza da parte di Ricci. Sulla questione legata al pianeta Saturno e alla melanconia, è infine possibile ricavare un'interessante notizia da un'epistola datata dieci novembre 1518, edita per la prima volta da E. Böcking nel 1859 e già citata da Roling, in tempi più recenti.²⁷¹ Nella lettera, indirizzata a Ulrich Hutten, Ricci definisce Erasmo «fedele compagno di Mercurio» e Reuchlin «oracolo terrestre di Saturno»:

Paulus Ricius medicus Ulricho de Hutten equiti salutem. Quantum iucundo hesternae noctis epulo apud symposiarchen nostrum Chunradum Peutinger, unicum literarum pariter ac literatorum alumnum, oblectamenti acceperim, mi Huttene, perpendes, si eorum quae longa tunc disceptationis serie commentati sumus, epilogum tecum feceris. De celso siquidem et summo empirei globi

²⁶⁷ Willibald Pirckheimers Briefwechsel, hrsg. von H. Scheible, vol. 2, München 1956 (epistola n. 234), pp. 210-212.

²⁶⁸ Böcking, *Suppl.* I, 156.

²⁶⁹ A quanto mi risulta, la figura di Ricci non compare in nessuno studio sul tema della Melanconia: cfr. innanzitutto R. Klibansky - E. Panofsky - F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London 1964; F. A. Yates, *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*, Torino 1982 (ed. or. *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London 1979); M. Calvesi, *La Melanconia*, cit.

²⁷⁰ Yates, *ibidem*, p. 67.

²⁷¹ Ulrich Hutten, *Schriften*, a cura di E. Böcking, vol. 1, *Briefe von 1506-1520*, Leipzig 1859 (ora Aalen 1963), ep. 94, p. 222; la notizia è ripresa da B. Roling, "Prinzip, Intellekt und Allegorese im Werk des Christlichen Kabbalisten Paolo Ricci (gest. 1541)," in G. Veltri e A. Winkelmann (a cura di), *An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance*, Leiden 2003, pp. 155-187: 157.

cacumine ad abyssum paene et Stygias usque undas sermonem nostrum devolvimus; cumque de arcano et ineffabili Paulo ad coelum raptu sermocinandi exordium sumpsissemus, in illud tandem admirandum et prope divinum Guaiacani ligni donum nostra finiebat oratio, cum interim de Erasmo Roterodamo, fido Mercurii comite, et Capnione, terrestri Saturni oraculo, dulcia et eorum laudis plena misceremus colloquia. Caeterum cum permulta et quae longe exactiora requirunt examina, tunc inextricata sententiaque ancipiti relinqueremus, quorum perscrutationem, ne de Tantali fonte bibere et nunquam satis, utaiunt, inventum Osyrim quaerere hortari te videar, omnia ea silentio nunc involvo nihil istiusmodi relexens. Unumduntaxat, quo longam symposio nostro funem abscidimus, cum Guaiacanicum lignum tuo non minus gravi, quam dulci lacteoque decorari eloquio velim, nunc repeto. Nec tu humile id aut laude tua inferius dixeris, quod miro sane modo et ultra paene medicinae facultatem, innumeris, ut nosti, mortalibus squalida horrendaque Gallicarum, ut quidam vocant, pustularum lue affectis et prope consumptis facile tutumque praestitit refugium; quodque non solum corporis emundat ac temperat vires, verum et mentis tergit aciem eamque in summa contemplationis specula uti numine arreptam reponit. Verum age, vir strenue, age quaeso, et quia non piguit summe illustrem et maxime venerandum principem herumque meum Cardinalem Gurcensem primum et omni quidem solertia, ut est omnium solertissimus, ac pia ad multorum salutem indagine de abstrusis paeneac inviis Spagnolae latebris Germanorum et totius fere Europae gentibus notum ac expositum facere, te quoque non pudeat illum ipsum tantae rei authorem facundo stili tui prosequi munere, ut quod te tam facile, tam suaviter diuturna vitae incolumitate donavit, quandoquidem fas id est, perpetuo frugiferum aliquid panegyricae oratiunculae ac laudandae laudis tuae praemium tibi extorqueat. Optime vale. Augustae IIII. Idus Novembris.²⁷²

La difesa di Reuchlin

Per comprendere il legame con Reuchlin, si rivela particolarmente significativa un'altra epistola erasmiana, indirizzata a Ricci nel novembre del 1520:

²⁷² Il *Guaiacum* o *lignum vitae* è una pianta originaria dell'America Centrale, divenuta diffusissima nella prima metà del Cinquecento in Europa come rimedio contro il "mal francese". Tra le numerose pubblicazioni dell'epoca sulle proprietà curative della pianta si annovera un trattato di Hutten (*Von der wunderbarliche[n] artzney des holtz Guaiacum genant, und wie man die frantzosen oder blatteren heilen sol*, Augsburg 1519), che nel 1518 aveva sperimentato personalmente i benefici della pianta. Cfr. C. Stein, *Negotiating the French Pox in Early Modern Germany*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 18. Per la risposta di Hutten alla missiva di Ricci, cfr. Ulrich Hutten, *Schriften*, a cura di E. Böcking, vol. 1, *Briefe von 1506-1520*, Leipzig 1859 (ora Aalen 1963), ep. 94, pp. 222-223 (risposta di Hutten): «Epistolam tuam legi, doctissime Ricci, in qua recte mones de Guaiaco illustrando. In quo dubitare nemo debet, quin hoc mereatur res ipsa».

Libellus tuus, eruditissime Riti, me paulo aequiorem reddidit negotio Caballistico: quanquam antehac non erat admodum infensus, siquidem ignoscendum arbitror ut humanum vicium, si quisque faveat iis studiis in quibus et plurimum insumpsit temporis et se praecipue valere confidit. [...] Neque vero uno nomine mihi placuit opus. Eruditio quae tibi perpetua est, hic mihi non potuit esse nova. [...] Arrisit animus iste Gratiis et amicitiae natus, qui tanto studio tuetur hominis eruditissimi innocentiam adversus impudentissimos sycophantes. Arrisit denique te, hoc est absoluto veroque philosopho, digna moderatio: qua sic fortiter patrocinaris amico, ut a conviciis in adversarium temperes, magis reputans quid te quam quid illo dignum esset [...].²⁷³

Il *libellus* da Erasmo evocato è con probabilità l'*Apologetica oratio*, uno scritto in difesa di Johannes Reuchlin ("patrocinaris amico"), composto intorno al 1520 e pubblicato a Norimberga nel 1523. Dopo l'emanazione di un editto imperiale che aveva stabilito la distruzione del Talmud e di tutti gli altri libri ebraici a eccezione della Bibbia, Reuchlin si era schierato apertamente contro questa disposizione. I suoi sforzi si erano allora scontrati con la dura critica dei domenicani, in particolare quella degli «impudentissimos sycophantes» Pfefferkon e Hoogstraeten.

Come accennato, la controversia tra Reuchlin e i domenicani di Colonia impegnò a favore dell'umanista tedesco alcuni dei più fini umanisti dell'epoca. Tra le varie pubblicazioni a favore di Reuchlin vi furono le *Epistulae virorum obscurorum* e una *Epistula apologetica* di Willibald Pirckheimer.²⁷⁴ Sul versante opposto, sono da menzionare gli scritti di Hoogstraeten. Nel 1519 pubblicò la *Destructio cabale*, in polemica con soprattutto con il Reuchlin autore del *De arte cabalistica* (1517).²⁷⁵ Il libello, che punta a decostruire le tesi esposte da Reuchlin nel *De arte*, con particolare riferimento a tre tesi contenute nella prima parte dell'opera reuchliniana ed enunciate dal personaggio dell'ebreo Simone. Sullo sfondo, si colloca il nesso tra Cabbala e prisca theologia, il valore della rivelazione cabbalistica intesa come sapere antichissimo e primordiale.

²⁷³ *Opus epistolarum*, cit., vol. IV, ep. 1160, pp. 379-380.

²⁷⁴ Sulla controversia tra Reuchlin e Pfefferkorn, H. Scheible (hrsg. von), *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, vol. 2, München 1956, pp. 210-212 [epistola n. 234]: Epistola di Pirckheimer a Johannes Reuchlin, Norimberga primo dicembre 1512. «[...] Tu vero hominem tibi inimicissimum, et qui aliter, doctis praecipue, ignotus fuisset, libris tuis celebras. Vidi enim nuper libellos tuos a te emissos, in quibus semiudaei illius mentionem facis, hominis, cuius memoria de terra viventium delenda esset. Sed scio respondes, te non laudibus, sed meritis conviciis illum prosequutum esse, et recte quidem. At non vides, id, quod antea dixeram, illum hoc pacto famam, seu magis infamiam assequutum esse, et, quod propriis virtutibus sibi denegatum viderat, id inimici opera quaesivisse, scilicet ut doctorum volaret per ora virorum? Nollem itaque dehinc opuscula tua tali piaculo foedares, praecipue cum nil ad monstrum illud attinerent. Haec ut amicus, qui te ob virtutes tuas innumeras suspicit et vehementer amat, scribo. [...]». Cfr. anche la dura risposta di Pfefferkorn confluita nella *Defensio contra famosas et criminales obscurorum virorum epistolas* (Böcking, *Suppl.* I, 156): «In quibus quidem epistolis et primo contra evangelicam praeceptionem ab ipso Bilibaldo (nescio quo) in Nurenberga nimis impie sum laesus, me et semiudaicum et de terra viventium (cum tamen christianus ipse sim) esse delendum crudeliter iudicando.»

²⁷⁵ Sugli scritti di Pfefferkorn, H.-M. Kirn, *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989, pp. 121-185.

Nel 1517 Giorgio Benigno Salviati pubblicò una *Defensio praestantissimi viri Joannis [sic] Reuchlin*, alla quale seguì, nell'anno successivo, un'epistola in difesa di Galatino.²⁷⁶ Nel 1520 un breve opuscolo, la *Apologetica in allegorizantium dogma oratio* di Ricci, iniziò a circolare in forma manoscritta, come attesta una breve missiva di Erasmo con la quale esprimeva la sua approvazione per l'opera ricciana.²⁷⁷

L'opera, pubblicata per la prima volta a Norimberga nel 1523 (poi confluita nella fortunata antologia di Johannes Pistorius il Giovane (1546-1608) con il titolo *Apologeticus adversus obtrectatorem Cabalae sermo*), si rivela una fonte significativa per comprendere la polemica tra Reuchlin e i domenicani di Colonia. Dopo l'emanazione di un editto imperiale che aveva stabilito la distruzione del Talmud e di tutti gli altri libri ebraici a eccezione della Bibbia, Reuchlin si era schierato apertamente contro questa disposizione. I suoi sforzi si erano allora scontrati con la dura critica dei domenicani, in particolare Pfefferkon e Hoogstraeten, chiamati da Erasmo "impudentissimos sycophantes". Un segnale molto forte a favore dell'umanista di Pforzheim arrivò nel 1518 da Ortona, quando il grande tipografo ebreo Gerhom Soncino stampò il *De arcanis catholicae veritatis* del frate francescano Pietro Galatino (1460-1540).²⁷⁸ L'opera, sotto forma di dialogo tra Hoogstraeten, Reuchlin e l'autore, rappresentava uno dei tentativi più seri di difendere le tesi reuchliniane.²⁷⁹ «Ex iunioribus tamen quidam Hebraicam linguam callentes solertique ingenio, ac divina Philosophia prae ceteris praestantes, huiusque scientiae utilitatem, excellentiam, ac sublimitatem attendentes, de ipsa non solum meminerunt, verum etiam multa scripserunt. Nam Iohannes quidem Picus primus de ea quasi e longinquo aliqua suspicari coepit. Deinde Paulus Israelita initia quaedam tradidit. Postmodum Augustinus Iustinianus Nebiensis Episcopus in Psalterii scholiis nonnulla latius retexit. Capnio quoque noster in tribus libris, quos de arte Cabalistica ad Leonem hodie Pontificem Maximum elegantissime inscripsit, plurima admodum

²⁷⁶ Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., pp. 367-368.

²⁷⁷ Cfr. Erasmus, *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi*, vol. IV, 1519-1521, 1160 (p. 379 s.); Gundersheimer, Erasmus, *Humanism*, p. 49 s.; C. Zika, *Reuchlin und Erasmus*, p. 243; Roling, *Aristotelische*, p. 368 n. 167.

²⁷⁸ Il *De arcanis* di Galatino espone in maniera sistematica la dottrina dei "due strati di senso" del Talmud, dei quali il secondo, ricavabile da una esegesi di tipo 'anagogico', avrebbe contenuto i misteri cristiani dell'Incarnazione e della Trinità. Cfr. F. Parente, "La Chiesa e il Talmud. L'atteggiamento della Chiesa e del mondo cristiano nei confronti del «Talmud» e degli altri scritti rabbinici, con particolare riguardo all'Italia tra XV e XVI secolo," in C. Vivanti (a cura di), *Gli ebrei in Italia, I. Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino 1996, pp. (Storia d'Italia Einaudi, «Annali», 11), ora ampliato in F. Parente, "L'Église et le Talmud" in Idem, *Les Juifs et l'Église romaine à l'époque moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris 2007, p. 288 e ss.

²⁷⁹ In merito all'aspra controversia in cui Reuchlin fu coinvolto e al ruolo che vi ricoprì Galatino, basti qui ricordare C. Vasoli, "Giorgio Benigno Salviati, Pietro Galatino e l'edizione di Ortona (1518) del 'De Arcanis Catholicae Veritatis'," in *Cultura umanistica nel Meridione e la stampa in Abruzzo*. Atti del Convegno: 12-14 novembre 1982, L'Aquila 1984, pp. 93-118 (ora in C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, pp. 183-209). Sulle ragioni dell'operazione di Pfefferkorn, operazione priva di odio antiebraico, ma carica di ansia di proselitismo dovuta alla convinzione che la fine dei tempi fosse ormai prossima, cfr. l'interpretazione di A. Prosperi nell'introduzione a Martin Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, a cura di A. Malena, Torino 2000, specialmente le pp. XXIV-XXV. Sulle argomentazioni di Reuchlin contro le accuse di eresia rivolte agli ebrei, cfr. Caffiero, *Legami pericolosi*, cit., pp. 34 e ss., specialmente p. 39.

praeclara produxit in lucem. Aegidius etiam ille Viterbiensis, vir utique eloquentissimus disertissimus, omnique literarum genere apprime eruditus, quem Leo hodiernus Pontifex Maximus, ob eius multiplices virtutes ac merita, ad Cardinalatus dignitatem nuper sublimavit, ab initio orsus, in libello de literis sanctis [...]. Postremus omnium ego [Reuchlin], quasi post vindemias racemos colligens, ea duntaxat de hac sapientia cabalistica his quae dicturus sum, sparsi ubi opus fuerit, interferenda duxi, quae ad referenda Catholicae veritatis arcana, necessaria videbuntur».²⁸⁰

Della pubblicazione del *De arcanis*, Reuchlin informò Pirckheimer in una lettera del 18 febbraio 1519:

«[...] Non dubium, quin videris, Bilibalde, Petri Galatini minoritani nobile illud opus nuper Augustam Caesari Roma missum, cuius titulus hic est: Religiosi viri Petri Galatini ordinis minorum, artium et sacrae theologiae doctoris, ac reverendissimi domini d<omini> Lau<rentii> Pucii, sacrosanctae romanae ecclesiae tituli sanctorum quatuor coronatorum presbyteri cardinalis familiaris, opus de arcanis catholicae veritatis in hebraicis libris, praesertim in Thalmud inventis in defensionem praestantissimi viri Ioannis Capnionis et adversus iudaicam nostri seculi obstinationem dialogo editum atque invictissimo Maximiliano Caesari semper Augusto dicatum. Et sunt volumina XII. In duodecimi libri capite ultimo pollicetur scribere VI libros contra articulos illos hochstraticos contra me publicatos. [...] Horum librorum nuper ab urbe initium aliquot foliis comprehensum mihi ab amicis missum est. Cuius titulus ita inscribitur: „Petri Galatini minoritani, artium et sacrae theologiae doctoris, ac reverendissimi domini d<omini> Lau<rentii> Pucii, sacrosanctae romanae ecclesiae IV^e sanctorum minorum coronatorum presbyteri cardinalis familiaris opus de Capnionis et Hogostrati disputatione divo Leoni pontifici maximo dedicatum. Praefatio. Interlocutores Galatinus, Capnio, Hogostratus [...]. Spero te primum opus iam habere, quo in religione christiana nihil unquam vidi excellentius. [...]».²⁸¹

È in questo quadro che si colloca anche l'apologia scritta da Ricci, pensata come risposta a un malevolo opuscolo (*Destructio Cabalae*), da Hoogstraeten rivolto nel 1519 contro Reuchlin. Il libello è quanto mai indicativo della posizione di Ricci sulla Cabbala: «Inter universa peregrina, et Apocrypha dogmata, nullum sic plane aeternae veritatis, et vitae munditiae tradat documenta, [...]

²⁸⁰ Galatino, *Opus de arcanis catholicae veritatis*, foll. 15-16 (il passaggio viene in parte citato da Roling, *Aristotelische*, p. 367 n. 163). Su Galatino, A. Morisi, “Galatino et la Kabbale chrétienne”, in Scholem *et al.*, *Kabbalistes*, cit., pp. 216, 221 s.

²⁸¹ Su Galatino e la disputa in difesa di Reuchlin, H. Scheible (hrsg. von), *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, vol. 2, München, Beck, 1956, pp. 19-20 (epistola n. 586).

possitque contradicentibus, qui ex circumcissione sunt, resistere, et eos ad claram veritatis agnitionem perducere, sicut priscorum Allegorizantium eruditio, vocata Cabala». ²⁸²

Ciò che Ricci intende dimostrare è l'utilità del sapere degli antichi cabbalisti (*priscorum Allegorizantium eruditio*) per la conversione degli ebrei; dall'altra, provarne il buon uso da parte di Pico e, dopo di lui, di Reuchlin e dello stesso Ricci, «la più piccola parte del corpo di Cristo». ²⁸³

Come Pico, Ricci individua nella tradizione cabbalistica i dogmi cristiani, in particolare il dogma dell'unità trinitaria («Trinitatis in unitate sacramentum»), l'eterna generazione del Figlio «Unigenito», il peccato originale, la salvezza per mezzo della passione e della morte di Cristo, la sua resurrezione, la verginità di Maria, il corpo mistico della chiesa e le membra di Cristo, il giudizio universale e la fine del mondo, la penitenza e la remissione dei peccati, la resurrezione dei morti, il dono della profezia, della scienza e della sapienza, l'insieme delle gerarchie angeliche, l'esegesi allegorica e il senso spirituale delle Scritture, con cui il cabbalista elabora non solo le parole e le singole componenti delle parole ma anche gli accenti, i punti e tutti gli annessi, consentendo alla *mens* di elevarsi verso l'alto e di profetizzare. ²⁸⁴ Esiste, però, una precisa differenza rispetto al modello ermeneutico proposto da Pico nell'*Apologia*, secondo il quale: «bisogna del resto sapere che cotesto modo di esporre la Bibbia corrisponde a quello che da noi si chiama anagogico (*anagogicus*). Come, infatti, da noi vi sono quattro modi di esporre la Bibbia, letterale, mistico o allegorico, tropologico e anagogico, così è anche presso gli ebrei. Il letterale presso di loro si chiama *pesat* (*litteralis apud eos dicitur pesat*), modo adottato da rav Salomon Quemoy ed altri; l'allegorico è il Midrash per cui spesso presso di loro senti parlare di *Midrash Rut*, *Midrash Tehillim*, *Midrash Qohelet* ossia di spiegazione tramite il *Midrash* cioè la mistica del libro di Rut, dei *Salmi*, dell'*Ecclesiaste* e così via. Questo modo lo seguono soprattutto i dottori talmudisti. Il tropologico si chiama *šekhel*, e lo seguono Abraham Abnazara quando non fa la

²⁸² Pistorius, *Ars*, fol. 114.

²⁸³ *Apologeticus adversus obtrectatorem cabalae sermo*, in Pistorius, *Ars*, fol. 114: «Cumque nullum sit Apocryphorum dogmatum, [...] et facile serie omnes mortalium actus, et cogitationes ad superos dirigat, et ad ipsum sempiternum, et incommutabile bonum convertat, quemadmodum haec ipsa (vetusta quidem, sed dudum in lucem aedita) Cabaleorum traditio, non iniuria quibusdam sublimi ingenio, probitate, et doctrina viris: Mirandulano, principi imprimis sapientiae unico nostri aevi oraculo. Deinde Capnioni, fide, honestate, et varia eruditione insigni, nonnihil huius dogmatis fidelibus, et syncera mente Christianis aperire placuit, necnon et mihi tanquam [sic] novissimo operario et minimo membrorum corporis Christi [...]». La posizione di Ricci conferma dunque la dimensione della polemica, anti-giudaica e intra-cristiana, che agita il periodo dell'Riforma: cfr. Campanini, "Die Geburt der Judaistik," cit., p. 144.

²⁸⁴ *Apologeticus adversus obtrectatorem cabalae sermo*, in Pistorius, *Ars*, foll. 114-115: «Ea siquidem non obscure Trinitatis in unitate enunciant sacramentum, de Patre, Filio, et Spiritu, de unigeniti generatione aeterna, de peccato originis, quo mors intravit in orbem, de redemptione per passionem et sanguinem Messiae, de eius resurrectione, de Virgine coeli Regina alma, de Mystico Ecclesiae corpore, quod sancti templum sunt Dei, et membra Christi, de Iudicio et mundi consummatione, de poenitentia et peccatorum remissione, de mortuorum resurrectione, de dono prophetiae, scientiae et sapientiae, de Allegoria, et spiritali sacri eloquii sensu, quo Cabala ipsa non modo verba et singula verborum elementa, sed apices, puncta, et quaeque illis adiecta, ad sublimia et divina tollit oracula. Unde assidua meditatione exercetur et stabilitur mens humana in superis».

spiegazione letterale e Levi Ben Gerson e molti altri, e prima di tutti gli altri rav Mosè Egizio. L'anagogico è detto *Cabbala* e ciò perché l'interpretazione che si dice data da Dio a Mosè e recepita per via ereditaria nel modo detto sopra segue quasi sempre il senso anagogico. Esso tra tutti è il più sublime ed il più divino, che ci porta in alto, dala terra al cielo, dai sensi all'intelletto, dal temporale all'eterno, dall'infimo al più alto, dall'umano al divino, dal corporale allo spirituale. Ed è da qui che si hanno validissimi argomenti contro gli Ebrei, poiché la discordia che c'è tra loro e noi, come appare soprattutto dalle lettere di Paolo, dipende proprio da qui quasi integralmente, dal fatto che essi seguono la lettera, che uccide,²⁸⁵ noi invece lo spirito, che vivifica [...].²⁸⁶

Anche per Ricci vi è un senso in grado di eccedere la lettera delle Scritture: l'allegoria. Tramite il suo utilizzo, i profeti furono capaci di leggere gli intellegibili nel libro della vita (e qui si avvertirà una reminescenza del *De libero arbitrio* di Agostino).²⁸⁷ Esiste tuttavia un terzo metodo (*tertium genus contemplandi*), fondato sulla meditazione, capace di elevare la *mens* verso le realtà spirituali e di produrre l'unificazione con Dio.²⁸⁸ È a questo proposito, inoltre, traspare una rivalutazione dei libri vetero-testamentari:

Nemo aiunt potest Deo exacte adhaerere, nisi perfecte Deum, id est, omnia opera eius perfecte cognoscat. Ex Lege igitur omnia opera Dei cognoscimus: quod quia literalis sensu non sit.²⁸⁹

La capacità della *facultas* cabbalistica di decodificare la Legge deve quindi condurre gli ebrei, per Ricci, al nitido riconoscimento della verità.²⁹⁰

Opere

Considerando la produzione filosofica e teologica, unitamente ai lavori di traduzione, si noterà come essa non possa essere esclusivamente circoscritta a opere di argomento cabbalistico. Possiamo riassumerla come segue:²⁹¹

²⁸⁵ 2Cor. 3-6.

²⁸⁶ Pico, *Apologia*, ed. Fornaciari, pp. 185-187. Su questo punto, Secret, *Kabbalistes Chrétiens*, pp. 89-90.

²⁸⁷ La fonte è esplicitata da Ricci, *Isagoge*, in Pistorius, fol. 126.

²⁸⁸ Ricci, *Apologeticus sermo*, in Pistorius, fol. 116.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ *Apologeticus adversus obtrectatorem cabalae sermo*, in Pistorius, *Ars*, fol. 114: «Quum autem inter universa peregrina, et Apocrypha dogmata, nullum sic plane aeternae veritatis, et vitae munditiae tradat documenta, et quod aequae sit congruum pietati orthodoxae, possitque contradicentibus, qui ex circumcissione sunt resistere, et eos ad claram veritatis agnitionem perducere, sicut priscorum Allegorizantium eruditio, vocata Cabala [...]».

²⁹¹ Cfr. anche B. Roling, "Prinzip, Intellekt und Allegorese," cit., pp. 155-187:158-159; Black, "From Kabbalah to Psychology," cit., pp. 136-173: 141-142; S. Ramos Maldonado, "La obra del converso Paulus Ricius († 1541/42): catalogación bibliográfica," *Sefarad* 69, 2 (2009), pp. 397-425.

- Testi medici.²⁹²
- *Sal foederis* (“Il sale dell’alleanza”, sulla scorta di Lev 2: 13: «Dovrai salare ogni tua offerta di oblazione: nella tua oblazione non lascerai mancare il sale dell’alleanza del tuo Dio; sopra ogni tua offerta offrirai del sale»): opera originariamente in quattro capitoli, dedicata a Luigi XII e pubblicata per la prima volta a Pavia nel 1507. Una nuova versione comparve ad Augusta nel 1515. Nell’opera Ricci indica i fondamenti filosofici e teologici della propria conversione al cristianesimo, riservando particolare attenzione anche alla tradizione cabalistica. L’idea alla base del trattato è che ebraismo e cristianesimo conducano a una possibile concordia. Per dimostrarlo, vengono accostati i tredici articoli di fede di Maimonide ai dogmi espressi nel credo niceno.²⁹³
- Due trattati apologetici: *Apologetica et spirituali eruditione plena in allegorizantium dogma oratio*, pubblicata nel 1523 a Norimberga, salvo poi confluire nell’*Ars cabalisticae* di Pistorius con il titolo *Apologeticus adversus obtretractorem Cabalae sermo* (c. 114-120); *Epistola defensoria contra obtretractorem Cabalae ad venerabilem D. Doctorem Stambler Pauli Ricij*, apparsa nel 1515 ad Augusta.

²⁹² Bietenholz - Deutscher, *Contemporaries of Erasmus*, cit., p. 159. Possiamo ricordare un trattato di oftalmologia, ristampato nel 1618 nello *Arzneibuch* di Oswald Gabelkhover. Due epistole di Erasmo ci informano inoltre di un intervento da parte di Ricci per curargli dei calcoli renali: *Ibidem*, p. 159; Roling, “Prinzip, Intellekt und Allegorese,” cit., p. 157. Non sono riuscita a considerare di persona il contributo di G. Eis, “Verschollene Schriften von Paulus Riccius,” *Medizinische Monatsschrift* 9 (1955), pp. 180-182.

²⁹³ «Mosaicae igitur Legis (secundum Talmudeorum traditionem) radices tredecim Aegyptius Rabi Moses in sua explicatione capitis helec enumerat, de Deo, 1. quia est, 2. Quod unus, 3. quod incorporeus, 4. quod rerum omnium primus, 5. quod solus adorandus, 6. quod prophetiae donum mortalibus datur, 7. quod propheta fuerit Moses, 8. quod de coelo tradita sit Lex, 9. quod haec in aliam Legem non sit permutanda, 10. Quod Deus omnia novit, 11. quod praemium poenamque iuxta cuiusque opera retribuit, 12. quod expectandus sit Messias, 13. quod futura sit mortuorum resurrectio: haec Aegyptius Rabi Moses [Maimonide], prim capite codicis Senatorum [bSanhedrin], Albensis vero quem Rabi Ioseph Alba [Yosef Albo] vocant libro Radicum in duobus (quantum ad nos spectat) ab hac variat sententia, de adventu scilicet Messiae, et de perpetua Legis observantia, quae ipse solidis quidem argumentis et Scripturarum testimoniis minime inter Mosaicae Legis fundamenta enumeranda esse demonstrat. Quo admissio, perquam facile videre licet, quomodo Iudaeus iuxta fidei suae fundamenta fateri cogatur, omnem Christi fidelem participem esse futuri saeculi. [...] Nihilominus negare non poterit Iudaeus, quin et Christianae fidei cultor verus sit Israelita, et consors regni coelorum. Haec sunt quae defecta ac minime salutaris Iudaeorum fides complectitur. Orthodoxae autem fidei fundamenta, brevi hac tabella, Apostolorum symbolum dicta, explicantur: quae cum ad credibilia, quae in ea sunt, respicies, quatuordecim sunt numero. Alias vero pro numero discipulorum Christi, qui authores fuisse perhibentur, duodecim numerantur: sicut latius in 3. Sententiarum. Verba autem symboli sunt: Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae. Et in Iesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum. Qui conceptus est de Spiritu sancto. Natus ex Maria virgine. Passus sub Pontio Pilato. Crucifixus, mortuus, et sepultus. Descendit ad inferos. Tertia die resurrexit a mortuis. Ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Credo in Spiritum sanctum. Sanctam Ecclesiam catholicam. Sanctam communionem. Remissionem peccatorum. Carnis resurrectionem. Et vitam aeternam. Haec veluti totius fidei, veritatis ratio, basis et fundamentum, una omnium fidelium sententia probantur. Singula vero hoc symbolo contenta discutere, vel causas indagare, propter quas in multis variant a Niceno et Ahanasii symbolo, et cur haec ipsa inter se dissonent, nec eadem ad amussim enuncient, minime ad nostrum susceptum hinc munus spectat, quin etiam omnia eiusmodi symboli mysteria, in praecedenti Volumine, longo scrutinio, ex naturae sensibilibus rerum concinnitate exposui: illuc se transferat, qui naturalia fidei veritatis testimonia et ratiocinia audire et scire desyderat. Dicuntur autem fundamenta, quae Latini nunc *articulos*, Hebraei *radices* [iqqarim] appellant: quia unum eorum sublato atque everso tota Lex et fides concidit.» *De coelesti agricultura*, in Pistorius, *Ars*, fol. 59. Sull’influsso dell’opera sui *Commentarii de sale* dell’umanista spagnolo Bernardino Gómez Miedes (ca. 1515-1589), Ramos Maldonado, “La obra del converso Paulus Riccius,” cit., pp. 398-401 e *passim*.

- Un breve opuscolo, significativo per comprendere la posizione di Ricci nei confronti della Cabbala. Si tratta dello scritto *In Cabbalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*, opera di cui apparvero diverse edizioni, la prima delle quali è quella di Pavia, anno 1509. Nella ristampa del 1515 è fatta menzione del *Liber portae lucis*, di cui si avvisa l'ormai prossima pubblicazione.²⁹⁴
- Un trattato sulle mišwot, pubblicato a Pavia nel 1510, dal titolo *De sexcentum et tredecim Mosaicae sanctionis edictis*.
- *De novem doctrinarum ordinibus et totius Peripatetici dogmatis nexu compendium, conclusiones atque oratio*, opera data alle stampe a Pavia nel 1510.
- *In apostolorum Symbolum iuxta Peripatheticorum dogma dialogus per planeac summo ingenii acumine lumini gratiae lumen conciliat naturae*. Questo scritto, pubblicato ad Augusta nel 1514, è articolato sotto forma di dialogo tra il teologo francescano Gometius (*sive* Frederigo Gomez da Lisbona) e tre fratelli ebrei.
- *In Apostolorum symbolum a priori demonstrativus dialogus o Dialogus in Symbolum Athanasium*, apparso ad Augusta nel 1514.
- Un commento al Salmo 1, *Beatus vir*, in cui Ricci, commentando il versetto “è come un albero piantato” (v. 3), paragona l'essere umano a una pianta nutrita dall'acqua battesimale, con le radici rivolte verso il cielo.²⁹⁵ Nonostante egli riconduca la paternità di questa similitudine alla tradizione aristotelica («ut Peripateticorum principi placuit»), piuttosto che a Platone (*Timeo*, 90 a2 - b1), è stata notata l'implicita dipendenza di Ricci da Gīqāṭillae, soprattutto, dalla rappresentazione dell'albero sefirotico²⁹⁶ e delle canalizzazioni che scorrono al suo interno:²⁹⁷ un motivo fondamentale in *ShOr*.
- Un trattato sull'*Anima Mundi*, apparso ad Augusta nel 1519 con il titolo *Naturalia et prophetica de Anima coeli omni attentione digna adversus Eckium examina* (in seguito ristampato come *De Anima coelicompendium*). L'opera rappresenta il culmine della controversia tra Ricci e il teologo cattolico Johannes Eck, a proposito dell'esistenza di una *anima mundi*.
- *Apologetica, et spirituali eruditione plena, ad pontificem Maximum, in allegorizantium dogma, oratio*, opera contenente un'apologia di Reuchlin e pubblicata a Norimberga nel 1523.

²⁹⁴ La notizia è tratta da Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., p. 358 e n. 138.

²⁹⁵ Secret, *Aristote et les Kabbalistes Chrétiens*, cit., p. 280.

²⁹⁶ Sulla tradizione iconografica, in ambito cristiano, legata alla rappresentazione dell'albero delle sefirot, S. Campanini, “Il *De Divinis Attributis* di Cesare Evoli,” *Materia Giudaica* 15-16 (2010-2011), pp. 339-355: 350.

²⁹⁷ Roling, “Prinzip, Intellekt und Allegorese,” cit., p. 180 e n. 67.

- L'orazione pronunciata in occasione della dieta di Spira (ma pubblicata ad Augusta nel 1530) *Ad principes, magistratus populosque Germaniae*, in cui Ricci auspicava una guerra contro l'impero turco.

- *Statera prudentum*, opera volta a riconciliare cattolici e riformati ricorrendo a fondamenti razionali, apparsa ad Augusta nel 1532. Le critiche sollevate da questo scritto portarono a una sua pubblica confutazione da parte di Johannes Fabrus, in presenza di Ferdinando I d'Asburgo.²⁹⁸

Per quanto riguarda l'attività di traduzione in lingua latina, si annoverano i seguenti testi:

- Due commenti in lingua ebraica ad Averroè tradotti da Ricci in latino e raccolti in unico volume, pubblicato per la prima volta a Milano nel 1511. Si tratta degli scritti *Averrois in quattuor de coelo et mundo libros paraphrasis resolutissima ex ebraicis latebris nunc primum in latinum splendorem conversa* e *Averrois in duodecima*

²⁹⁸ Una lettera del Legato di Germania Girolamo Aleandro contiene la seguente notizia (Ratisbonae 14 Martii 1532) in Lämmer, *Monumenta Vaticana*, n. 81, pp. 105-106: 105: «Tra le altre molte disgratie, che dogni banda sorgano in la causa della fede, ancor un'altra è sopragionta, come di sotto V. S. intendera il caso: Uno Maestro Paulo Riccio Medico, persona dotta, già altre volte Giudeo, che cossi me raccordo vederlo et conoscerlo in Italia più fa di trenta anni, poi fatto Christiano è stato longo tempo nelli servitii di questa incliyta Casa di Austria, donde fu ben premiato, et dalla pia memoria del Serenissimo Maximiliano, et dopoi da questa Regia Maestà ... Detto Maestro Paulo, non solo medico, ma etiamdio del consiglio di Sua Maestà già molti anni scrisse diverse operete, nelle quali ancora che la intention sua fusse di difender la fede cristiana, non dimeno o per la fragilità della solita natura, o per altro, se li vede par esser li interserite alcune cose, che tirano al giudaismo; ma perche a quelli tempinon era questa perturbation delle cose della fede, et il tutto più presto se interpretava in buona parte, ... non fu pensato o animadvertito cossi a quelli libri ... Et intendo etiamdio dal Dottor Fabro, che in questi dieci anni della setta Lutherana esso Maestro Paulo nelli colloquii cum molti Signori Nobili Cavalieri, et altre persone subditi del Serenissimo Re, monstrando cercar et consigliar qualche remedio a queste heresie, sempre metteva avanti qualche dottrina non sana, cosa in vero tanto più pericolosa appresso li audienti, quanto lui era in qualche autorità et gratia appresso la Regia Maestà ... in questo tempo cum gran studio et periculo valetudinis ha composto et fatto stampar il libro, ch'io mando qua alligato cum titulo Statera Prudentum, nel qual praesupponendo lui la chiesa di Dio esser partita in doe parti quasi equali (come se li heretici possino far parte contra il tutto, et non più presto siino membri putridi, et rei del giudicio, et castigo della chiesa, et non parte adversa [...]) monstra volerse far mediator, [...] ma si vede, che havendo voluto contra'l precetto di Santo Paulo, qui prohibet Neophytum fieri Episcopum, far l'officio di Vescovo, quod est docere verbum Dei et tractaresacramenta fidei nostrae, è cascato in molti errori [...]». Sui presupposti filosofici e teologici della *Statera prudentum*, Roling, "Conversio and Concordia," cit., pp. 53-64. Sulla ritrattazione di Ricci, epistola di Aleandro (Ratisbonae 25 Martii 1532) in Lämmer, *ibidem*, n. 82, pp. 106-107: 107: «Quel Dottor Riccio del qual mandai il libro, donde nascea scandalo grande in questa corte, alli XVII. di questo in presentia del Reveren. Legato et delli Revern. Rosano et Hesi, confortato primo paternamente dal Rev. Legato et poi da me cum argumenti et ragioni informato, et convinto di alcuni errori suoi (perche parlar di tutti non fu tempo), per gratia del Spirito Santo confesso il peccato suo esser stato commesso piu per error, che per maligna intention, et però remettendosi del tutto al giudicio et ordination della Sede Apostolica consenti alla annihilation delli libri, et hora io son occupato in far una forma di retrattation, laqual lui di soa mano scritta presentara alla Maestà Regia per occorrer alli inconvenienti, che poteano nascer per alcuni di suoi libri, che già da principio erano sparsi, et mandati altrove.» Gli estremi di entrambe le lettere sono indicati in Secret, *Kabbalistes Chrétiens*, p. 88.

*metaphysicae prooemium quoque de hebraico decerptum exemplari.*²⁹⁹ È stata dimostrata l'influenza di queste traduzioni ricciane in Pomponazzi.³⁰⁰

- *Liber portae lucis*. Si è già detto della prima pubblicazione a stampa, avvenuta ad Augusta nel 1516 mentre versioni manoscritte della traduzione ricciana circolarono anche negli anni precedenti.³⁰¹

- La prima, parziale traduzione del Talmud, eseguita per l'Imperatore Massimiliano e comprendente i trattati Berakot, Sanhedrin e Makkot. Questo lavoro apparve con il titolo *Talmudica novissime in latinum versa periocunda commentariola* e fu pubblicato per la prima volta ad Augusta nel 1519.³⁰²

- Un compendio di medicina, scritto originariamente in arabo e attribuito ad Abū al-Qasīm al-Zahrawī (X-XI sec.). Il titolo con cui apparve ad Augusta nel 1519 fu *Liber theoricæ necnon practicae Alsaharavii ... qui vulgo Açararius dicitur*.

Nel 1541 il *De coelesti agricultura* (in quattro libri, ciascuno dei quali preceduto da una prefazione)³⁰³ fu pubblicato ad Augusta per i tipi di Heinrich Steiner (m. 1548), salvo confluire nel 1587 nell'*Ars cabalistica*.³⁰⁴ Il testo si dispone come segue:

- Una prefazione generale all'opera (fol. 1-4), con dedica a Carlo V e a Ferdinando I d'Asburgo.

- Primo libro, inclusivo dell'opera *In apostolorum Symbolum* (fol. 5-56). Include il dialogo tra il teologo francescano Gometius, Philaletes, l'epicureo Philosomatus e Philadelphus. L'opera si presenta veramente come una sorta di "spiritual autobiography".³⁰⁵ Si tratta di un volume indirizzato ai filosofi: "[Hoc volumen] scabrum, ineptumque quorundam philosophantium animum, sensuum et rationis vomere, atque Peripatheticorum sulcis, ad coeleste semen coaptat, principe Apostolorum iubente, ut Sapientes fidelium parati

²⁹⁹ Sulle traduzioni ebraiche di opere e commenti ad Averroè, cfr. C. Roth, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1984⁶ (ed. or. 1959), p. 64-85, specialmente p. 80.

³⁰⁰ B. Roling, "Glaube, Imagination und leibliche Auferstehung: Pietro Pomponazzi zwischen Avicenna, Averroes und jüdischem Averroismus," in A. Speer - L. Wegener (hrsg. von), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, pp. 677-699: 691-694.

³⁰¹ B. Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., p. 358 e n. 137.

³⁰² Parente, *Les Juifs et l'Église*, cit., pp. 300-301.

³⁰³ Nel primo tomo dell'opera *Bibliotheca Universalis* (Tiguri: 1545) Konrad Gesner include una bibliografia esaustiva delle opere di Ricci (c. 539v-541v). La spiegazione del titolo *De coelesti agricultura* viene nel modo seguente: «Philosophi conferuntur semini quod cecidit in viam et conculcatur: Iudaei, illi quod in petras: haeretici, quod in spinas: fideles, quod in terram foecundam, etc.» (fol. 541).

³⁰⁴ "Pauli Ricii doctissimi ac sapientissimi viri ex Iudaica familia: De coelesti agricultura libri IIII quibus, adiunctus est in fine quarti libri Rabi Castiliensis de Porta Lucis Tractatus pulcherrimus, ab eodem Authore illustratus" (fol. 1).

³⁰⁵ Blau, *The Christian Interpretation*, cit., p. 66.

sint fidei rationem reddere omni poscenti, quemadmodum et Apostolus invisibilia Dei atque visibilia intelligenda esse, Romanos admonuit” (*Prefatio*, fol. 3).

- Secondo libro, contenente l’opera *Sal foederis* (fol. 56-74). Ricci rivolge questa sezione agli Ebrei, «qui credendorum et terrae viventium inopia radice carent, pingui prophetarum solo, Thalmudeorum etiam ope adaggerat atque offarcit» (*Ibidem*).

- Terzo libro, composto in larga misura da un sermone basato su *Eccl.* 12:13. Segue il testo dell’epistola di Costantino ad Alessandro e Ario (fol. 11-112), contenuto nel XIX capitolo (mentre Pistorius riporta erroneamente il XX) della *Ecclesiastica Historia* di Cassiodoro (libro primo).

- Quarto libro, contenente l’opuscolo apologetico *Adversus obtrectatorem Cabalae* (fol. 114- 120); cinquanta *theoremata* introduttivi sulla Cabbala (fol. 120-123) e relative appendici (fol. 123-137); infine, l’opera *Porta lucis* (fol. 138-192), preceduta da una breve introduzione. È stato osservato come la collocazione di questo trattato corrisponda a un intento chiarificatorio nei confronti dei teoremi cabbalistici precedentemente esposti (la cui fonte principale è infatti rappresentata da *ShOr*).³⁰⁶ Con la meditazione sul Nome divino *Ehyeh* termina la traduzione dell’opera di Giqatilla, così come il *De coelesti agricultura* (fol. 192). Segue un documento firmato nell’agosto del 1540 dai teologi di Bologna e Pavia (fol. 191-192), con l’approvazione per la stampa.³⁰⁷

Di seguito vengono elencati brevemente i trattati ricciani inseriti nell’*Artis* dopo il *De coelesti agricultura*:

- *de Communi ratione sacramentorum* (fol. 195-198).
- *de Arcana Dei providentia Commentariolum in Psalmum, Beatus vir, etc.* (fol. 199-203).
- *de Anima Coeli Compendium* (fol. 204-220).
- *de Mosaicae Legis mandatis* (fol. 221-257).
- *de Thalmudica doctrina Epitome* (fol. 258-285).
- *de Ter Trino Doctrinarum ordine* (fol. 287-311).
- *de Ratione prooemii, eiusque partibus* (fol. 311-314).
- *de Investigandis statuendisque scientiarum subiectis, compendium* (fol. 314-323).

³⁰⁶ Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., p. 359.

³⁰⁷ Il *De coelesti agricultura* fu comunque messo all’Indice. A tale proposito, F. H. Reusch (hrsgg.), *Die Indices librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1886, p.275.

- *in Virulentam immanissimamque Turcarum rabiem, Oratio* (fol. 323-330).

Fonti

Accanto a diverse fonti classiche, cristiane e arabe, tra cui si annoverano scritti di Aristotele, di Paolo, di Giamblico, di Agostino, dello Pseudo-Dionigi, di Gregorio Magno, dello Pseudo-Aristotele, di Averroè e di Avicenna, sorprende la quantità di riferimenti alla letteratura biblica e post-biblica che il corpus ricciano contiene. Tralasciando per il momento i rimandi vetero e neo-testamentari e quelli alla letteratura rabbinica (Talmud e midrashim),³⁰⁸ possiamo raggruppare queste fonti in due gruppi principali: opere filosofiche, riconducibili in larga parte agli scritti di Mosè Maimonide (1138-1204), e libri cabbalistici.

- *Rabi Sadias in libro credendorum*:³⁰⁹ il *Libro delle credenze e delle convinzioni* (933 d.C.) è un'opera, originariamente redatta in arabo, di Sa'adiah Gaon (882-942), esponente del kalām ebraico.³¹⁰ Legato a problematiche di carattere teologico e apologetico, il tipo di speculazione che contraddistingue il kalām si rispecchia in moltissimi passi del trattato di Sa'adia (particolare interesse suscitano i primi due libri, rispettivamente incentrati sulla creazione del cosmo, sull'unità e sugli attributi di Dio). L'opera ebbe ampia fortuna grazie alla traduzione ebraica completata da Yehudah Ibn Tibbon nel 1186.³¹¹ È possibile che Ricci avesse letto anche il commento in arabo di Sa'adia al *Sefer Yetzirah* (931 d. C.).³¹²

Tra gli scritti di Mosè Maimonide,³¹³ si annoverano:

- *Epistola ad Africanos*:³¹⁴ da identificare probabilmente con la *Lettera allo Yemen*, in origine composta in arabo ma nota anche con il titolo ebraico *Iggeret Teman*. L'opera è incentrata sulla figura di un falso profeta, comparso per annunciare l'avvento imminente del regno messianico.

³⁰⁸ In questa sede ci limitiamo a segnalare la massiccia presenza di citazioni da Bereshit Rabba, Midrash Tehilim e Pirke de-Rabbi Eli'ezer (*Eleazar's Capitulum*), *passim* efol. 61-63.

³⁰⁹ Pistorius, *Ars*, fol. 62; 66.

³¹⁰ C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti*, ed. it. a cura di B. Chiesa, Brescia, Paideia, 1990, pp. 40-62 [ed. or. *La philosophie juive au Moyen Âge selon les teste manuscrites et imprimés*, Paris, CNRS, 1983].

³¹¹ Zonta, *La filosofia ebraica medievale*, cit., p. 27.

³¹² L'interpretazione ricciana delle *sefirot* come *numerationes* segue l'orientamento "scientifico-matematico" del commento al *Sefer Yetzirah* di Sa'adia Gaon. Sulla distinzione tra il modello proposto da Sa'adia e la concezione delle *sefirot* in Donnolo, Wolfson, "The Theosophy of Shabbetai Donnolo," cit., p. 301.

³¹³ Per tutte le opere di Maimonide, di seguito brevemente descritte, basti qui rinviare ancora una volta a Sirat, *ibidem*, pp. 204-260; Zonta, *ibidem*, pp. 129-147.

³¹⁴ Pistorius, *Ars*, fol. 62.

- [Liber] *Mada (id est, scientiae) Aegyptius Rabi Moses*,³¹⁵ da identificare con il *Sefer ha-madda* (“Il libro della conoscenza”), opera costituente la prima parte del trattato giuridico *Mishneh Torah*. Il *Sefer ha-madda* rivela lo sforzo di conciliazione fra tradizione giudaica e dottrine aristoteliche concernenti la fisica e la metafisica (come prova, ad esempio, l’equivalenza presentata tra schiere angeliche e intelligenze separate). È dunque una fonte essenziale per inquadrare il pensiero di Ricci nel tentativo di accordare la Cabbala con la filosofia dello Stagirita.

- *Radices tredecim Aegyptius Rabi Moses in sua explicatione capitis helec enumerat*:³¹⁶ la citazione dei tredici articoli di fede permette individuare un’altra fonte maimonidea, ovvero: l’ “Introduzione” all’undicesimo capitolo (*Pereq heleq*) del trattato talmudico *Sanhedrin*. Sono indicati i tredici principî indispensabili per aderire alla fede di Israele (l’esistenza di Dio, la sua unità, la negazione dell’antropomorfismo divino, l’eternità di Dio, la necessità di osservarne i precetti, il significato della profezia, la superiorità di Mosè rispetto a tutti gli altri profeti, il valore allegorico della Torah, la sua immutabilità, l’onniscienza di Dio, la fede nel mondo futuro, l’attesa del Messia, la resurrezione dei morti). Del trattato *Sanhedrin*, Ricci sembrerebbe evocare la propria traduzione latina: «Talmudeorum de hoc testimonium primum, est codice Senatorum (dicto Sanhedrim capite Heleck, super illud Esaias) iuxta Latinam aeditionem».³¹⁷

- *Aegyptij Rabi Mosis (libro directoris)*:³¹⁸ il riferimento in questione è al *Moreh ha-nevukim*, opera in tre libri redatta tra il 1180 e il 1190. I destinatari di questa fatica, spiega Maimonide, non sono gli uomini comuni, né i talmudisti, ma coloro che, essendo stati istruiti sia nelle dottrine dei filosofi sia nella Torah, si mostrano “perplexi” di fronte alle loro reciproche contraddizioni. Alla base della discordia tra filosofia e religione, ma anche della soluzione a questa difficoltà, si trova il duplice strato di senso che sottintende alla Torah: letterale e allegorico, essoterico ed esoterico. Laddove il senso letterale del testo biblico ponga difficoltà, l’applicazione del metodo allegorico permetterebbe di scovare un significato più profondo, in accordo con la ragione.³¹⁹ Studiando soprattutto la terza edizione dell’opera di Ricci *Isagoge* (Paviae: 1515), Crofton Black ha individuato l’impiego del vocabolo ebraico “More” per indicare la *Guida* di

³¹⁵ *Ibidem*, fol. 133.

³¹⁶ Pistorius, *Ars*, fol. 59; 65; 70.

³¹⁷ Pistorius, *Ars*, fol. 65.

³¹⁸ Pistorius, *Ars*, fol. 57.

³¹⁹ Sirat, *La filosofia ebraica*, cit., pp. 226-260; 559.

Maimonide.³²⁰ Nella frequente definizione dei cabbalisti come “allegorizantes”, Ricci sembra dipendere nettamente da Maimonide, in particolare dall’ottavo articolo di fede esposto nell’“Introduzione” al *Pereq heleq* (a proposito del valore allegorico delle Scritture) e soprattutto dalla *Guida*. Un passo maimonideo, in particolare, depone a favore di questa ipotesi, trovando riscontro alla fine del secondo libro del *De coelesti agricultura*:

Nello stesso luogo [Midrash *Shir ha-shirim rabba*] si dice: «I rabbi affermano: Se qualcuno perde un siclo o una perla in casa sua, non ha che da accendere una candela sottile del valore di un obolo per trovare la perla; allo stesso modo l’allegoria in sé non è nulla, ma per mezzo dell’allegoria tu puoi capire le parole della Torah». Fin qui le loro testuali parole. E si noti bene come essi dicano chiaramente che il significato interno delle parole della Torah è una perla, e che il senso esteriore di ogni allegoria non è nulla, e come paragonino il senso nascosto a cui alludono le parole esteriori dell’allegoria ad una perla, che qualcuno ha perso nella sua casa, buia e piena di mobili. Questa perla esiste, ma egli non la vede e non sa dove si trovi: [...] fino a quando, come detto, non accende la lampada - atto a cui corrisponde la comprensione del senso dell’allegoria” (Maimonide, *Guida dei Perplessi*, introduzione alla parte prima, 7, 5).³²¹

Sic enim *Rabi Moyses* et omnes dicunt literam Legis esse rem parvam, et exemplum, quod candelae confertur quae minimo obulo emitur: *allegoricum vero sensum esse*, certitudinem Legis, similiem margaritis. Sed has margaritas inveniri tamen a candela: id est, per literam Legis (Ricci, *Appendix de Legis mutabilitate*).³²²

È nelle istruzioni per decifrare l’allegoria che si trova il senso e la validità della tradizione giudaica. Tutto il resto è superfluo:

Sed caeterae Leges non sunt necessariae ad salutem, nec pertinent ad hominis perfectionem non circumcisio, non cibus, non Azyma, etc.³²³

Da Ricci, inoltre, vengono menzionati i seguenti autori:

³²⁰ Black, “From Kabbalah to Psychology,” cit., p. 148. Dell’uso di questo termine, tuttavia, non ho rinvenuto alcuna traccia nella stampa di Pistorius.

³²¹ Trad. in Sirat, *La filosofia ebraica*, cit., p. 230 (ediz. a cura di M. Zonta, p. 76).

³²² Pistorius, *Ars*, fol. 74.

³²³ *Ibidem*.

- *Rabi David Kimechi*:³²⁴ l'esegesi biblica di Dawid ben Yosef Qimḥi (ca 1160 - ca. 1235) si rispecchia in alcuni commenti scritturistici di ampia fama. Tra di essi, il *Commento al racconto della creazione* (Genesi) e il *Commento al racconto del carro* (primo capitolo di Ezechiele), che includono numerosi elementi di carattere filosofico e costituiscono un ampliamento alla *Guida* di Maimonide.³²⁵ Pur non essendo riuscita a individuarli nel testo, una conoscenza di queste due opere da parte di Ricci non è da escludere.

- *Yosef Albo Liber Radicum*:³²⁶ si tratta con certezza del *Sefer ha-'Iqqarim* ("Libro dei principi") di Yosef Albo (m. 1444), discepolo di Crescas.³²⁷ L'opera propone otto principi (*shorashim*, letteralmente "radici") in cui codificare la religione giudaica.³²⁸

La biblioteca cabbalistica di Ricci

Scriva Ricci nell'*Isagoge*: «Sed qui haec omnia et Angelorum nomina, officia, loca scire cupit, legat Rabi Ismaël in libro templorum et libro de magnitudine staturae. Item librum pomorum, et librum luminum Rabi Simeonis, et Portam Lucis, et librum candoris, et omnes commentarios libri formationis. Sed cum primis et ante omnes librum templorum Rabi Simeonis».³²⁹

Osservando queste fonti singolarmente, non sarà difficile identificare il *Liber templorum* con il *Sefer Hekhalot* (o terzo libro di Enoch), così come individuare nel *Liber de magnitudine staturae*, da Ricci altrove chiamato *Liber kuma Rabi Ismaël*, un riferimento allo *Shi'ur Qomah*.³³⁰ Per quanto riguarda la menzione del *liber pomorum*, potrebbe forse trattarsi del *Liber de pomo* dello Pseudo-

³²⁴ Pistorius, *Ars*, fol. 66.

³²⁵ Sirat, *La filosofia ebraica*, cit., p. 285.

³²⁶ Pistorius, *ibidem*, fol. 59.

³²⁷ Su Albo, S. Rauschenbach, *Josef Albo (um 1380-1444): Jüdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der frühen Neuzeit*, Leiden, Brill, 2002.

³²⁸ M. Zonta, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 209.

³²⁹ *Ysagoge*, in Pistorius, *Ars*, fol. 137.

³³⁰ «Plerumque etiam Archetypum coelestem et terrenum hominem simul, veluti unum individuuum contemplantur: Cuius motrix, et omnium operatrix anima, sit ipse universorum Rex et conditor Deus, prout Rabi Ismaël *libro kuma*: id est, *staturae, et Rabi Symeon libro pomorum*». Pistorius, *Ars*, fol. 122. Sul *Sefer Hekhalot*, H. Odeberg, *3Enoch, or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge: University Press, 1928¹; P. Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch," *Journal of Jewish Studies* 28 (1977), pp. 156-180; P. Schäfer (hg. v.), in Zusammenarbeit mit Margaret Schlüter und Hans George von Mutius, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1981, §§ 1-80; Idem, *Le Dieu caché et révélé. Introduction à la mystique juive ancienne*, Paris 1993 (ed. or. *Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*, Tübingen 1991), pp. 125-140; Id., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995; G. Lacerenza (a cura di), *Il Libro dei Santuari. Sefer hēkalot*, Milano 2000; sullo *Shi'ur Qomah*, S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in pre-kabbalistic Mysticism*, Lanham etc. 1983; Idem, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, Tübingen 1985; P. Schäfer, "Shi'ur Qoma: Rezensionen und Urtext," in Idem, *Hekhalot-Studien*, Tübingen 1988, pp. 75-83.

Aristotele (metà del XIII secolo), noto anche in una versione ebraica con il titolo di *Sefer ha-tapuah*, verosimilmente riconducibile ad Avraham ha-Lewi Ibn Ḥasda'i.³³¹

D'altro canto, il *Liber luminum Rabi Simeonis* è stato identificato da Secret con lo *Zohar*, a cui Ricci si riferisce talvolta con il nome di *Liber splendoris Rabi Simeon* o *Liber splendoris dictum Zohar* (fol. 61).³³² È probabile che Ricci si basasse ampiamente sul commento allo *Zohar* di Recanati, piuttosto che sull'opera originaria. Poco più avanti, infatti, Ricci evoca alcune meditazioni basate sul libro del Genesi e contenute in «Raby Symon libro Splendoris (Rakanate teste)» (fol. 63). I manoscritti contenenti il commento di Recanati alla Torah, giova ricordarlo, costituì un canale di trasmissione decisivo per le dottrine zohariche.³³³ Nel *Liber candoris*, anche detto *Liber Candoris Rabi Nehunias*³³⁴, è identificabile il *Sefer ha-Bahir*, opera pseudo-epigrafa di difficile datazione. Se si accoglie la proposta di Scholem, la sua comparsa può essere indicata nella Francia meridionale della fine del XII secolo (1180 ca.).³³⁵ Restano a questo punto da identificare l'opera *Portam Lucis* e gli *omnes commentarios libri formationis*, relativamente riconducibili al *Libro delle Porte della Luce* (*Sefer Sha'are Orah*) di Yosef ben Avraham Gikatilla; e ai commentari sul *Libro della Creazione* (*perushim 'al Sefer Yetzirah*). È sulla base del *Sefer Sha'are Orah* che proseguiremo la nostra indagine relativamente all'impatto della tradizione mistica giudaica sul *De Occulta Philosophia*.

L'incontro con Agrippa

L'interesse verso la Cabbala ricopre un ruolo fondamentale nella composizione di uno dei testi essenziali per lo studio della magia naturale nel Rinascimento: il trattato tripartito *De Occulta Philosophia* di Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim (1486-1535).³³⁶ Presso l'università di

³³¹ D. S. Margoliouth, "The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle," *JRAS* 24 (1892), pp. 187-252; M. Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz 1956², vol. I, pp. 267-270; *Liber de pomo: Buch vom Apfel*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Elsbeth Acampora-Michel, Frankfurt 2001; Sulla genesi dell'opera, J. Kraemer, "Das arabische Original des pseudo-aristotelischen *Liber de pomo*," in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma, Istituto per l'Oriente Carlo Nallino, 1956, vol. 1, pp. 484-506; sulla versione ebraica, oltre ai già citati studi di Steinschneider e di Kraemer, J. Kraye, "The Printing History of Aristotle in the Fifteenth Century: A Bibliographical Approach to Renaissance Philosophy," *Renaissance Studies* 9 (1995), pp. 189-211; C. Ciucu, *Manuscrits en caractères hébreux conservés dans les bibliothèques de France. Catalogues*, vol. VI, *Bibliothèque Nationale de France. Hébreu 763 à 777. Manuscrits de Kabbale*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 110-111; si veda anche Secret, *Kabbalistes Chrétiens*, p. 94 e n. 20.

³³² F. Secret, "Notes sur Paulus Riccius," cit., p. 182 n. 3.

³³³ M. Mottolose, *Dio nel giudaismo rabbinico: Immagini e mito*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 321 ss.

³³⁴ Pistorius, *ibidem*, fol. 129.

³³⁵ Scholem, *Zur Kabbala*, cit., p. 121.

³³⁶ Parte delle seguenti considerazioni sono state presentate nell'ambito del convegno: "How Do We See Each Other? The Abrahamic Religions and Interreligious Relations in the Past and Present", Instituto de Cultura y Sociedad, Universidad de Navarra, 10 marzo 2016.

Colonia, dove era entrato come studente nel luglio 1499, Agrippa aveva sviluppato un forte interesse per la filosofia naturale, alimentato dalla lettura di Alberto Magno, di Plinio il Vecchio e, forse, di Raimondo Lullo.³³⁷ Dopo un soggiorno a Parigi (1507-1508) e un breve periodo in Spagna (1508-1509), di cui si hanno scarse notizie, fu attivo alla facoltà di teologia dell'università di Dole. Qui, poco prima della Pasqua del 1509, impartì un ciclo di lezioni incentrate sul *De verbo mirifico* di Reuchlin, suscitando le proteste del decano della facoltà, Simone Vernerius.³³⁸ Le lezioni, andate perdute, sono in parte ricostruibili tramite il ricorso alla *Expostulatio super expositione sua in librum De verbo mirifico*,³³⁹ breve scritto apologetico pubblicato nel 1510 a Londra. Il contenuto della *Expostulatio* si articola in una serie di punti per difendersi dall'accusa di giudaizzare formulata dal francescano Jean Catilinet.³⁴⁰ Erano gli anni della disputa tra Reuchlin e Pfefferkorn.

La dottrina contenuta nel *De verbo mirifico* di Reuchlin, secondo cui solo i nomi divini sarebbero in grado di attivare la «*vis occulta*» nella natura e nell'uomo,³⁴¹ ebbe un peso decisivo nell'elaborazione del programma di riforma radicale della magia, che Agrippa iniziò a sviluppare proprio in quegli anni. Verso la fine dell'anno 1509, allora giovanissimo, fu ospite dell'abate Johannes Trithemius (1462-1516) in Baviera, presso il monastero di San Giacomo a Würzburg. Il principale argomento di discussione, la costruzione di un programma di riforma religiosa basato sul rinnovamento di tutte le forme del sapere, in particolare del sapere magico, contribuì alla

Su Ricci e Agrippa, cfr. in primo luogo F. Secret, recensione a C. G. Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, University of Illinois Press, 1965, in *Revue de l'histoire des religions*, 169, 2 (1966), pp. 196-199.

³³⁷ Per la biografia di Agrippa, A. Prost, *Les sciences et les arts occultes au XVIe siècle: Corneille Agrippa. Sa vie et ses oeuvres*, Paris 1881-1882, vol. 1, pp. 120-126; C. G. Nauert Jr., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana 1965, pp. 8-34; M. V. Perrone Compagni, "Introduction" in Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, Leiden - New York, Brill, 1992, pp. 1-53; W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Boston - Leiden, Brill, 2005, s.v. «Agrippa, H. C.» [M. Valente], pp. 4-8.

³³⁸ Sull'impatto della letteratura cabbalistica cristiana nella produzione di Agrippa, P. Béhar, "Tradition und Innovation in der Weltanschauung von Reuchlin und Agrippa von Nettesheim," in W. Harms - J.-M. Valentin (hrsg. von), *Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der Deutschen Literatur der Frühen Neuzeit*, Amsterdam 1993, pp. 149-161; W.-D. Müller-Jancke, "Agrippa von Nettesheim," in G. Scholem et al., *Kabbalisten Chrétiens*, Paris 1979, pp. 197-209.

³³⁹ Agrippa, *Opera*, vol. 2, pp. 492-498.

³⁴⁰ «[...] vocasti me in tanto conventu semel atque iterum haereticum iudaisantem, qui in christianas scholas induxerim scelestissimam, damnatam ac prohibitam cabale artem, qui contemptis sanctis patribus et catholicis doctoribus praeferam rabinos Iudaeorum, et contorqueam Sacras literas ad artes haereticas et thalmuth Iudaeorum. Verum ego christianus sum, nec mors nec vita separabit me a fide Christi, christianosque doctores omnibus praefero, tamen Iudaeorum rabinos non condemno, et si, quod possum, erravero, tamen haereticus esse nolo, nec iudaisare intendo [...]. Scripturas sacras nusquam contorqueo, sed iuxta diversorum doctorum diversas expositiones, diversimode in testimonium assumo. Artes haereticas, Iudaeorumque errores non docui, sed Christiani doctoris Ioannis Reuchlinii Phorcensis christianum atque Catholicum librum de Verbo mirifico inscriptum, multo labore et vigiliis exposui, non clancularie per cubicula, sed in scholis publicis, auditorio publico, publicis praelectionibus, quas ad honorem illustrissimae Principis Margaretae et unici studii Dolani feci gratis: nec defuerunt auditorio meo viri et gravissimi et doctissimi, tam Dolani parlamenti senatorii ordinis patres venerandi, quam eius studii magistri et doctores eruditissimi, ordinariique lectores, inter quos reverendus dominus Simon Vernerius, eius studii vice cancellarius et conservator, Dolanae ecclesiae Decanus, utriusque Iuris doctor, ne uni quidem lecturae» foll. 371-372.

³⁴¹ W.-D. Müller-Jahncke, "Agrippa von Nettesheim et la Kabbale," in G. G. Scholem et al., *Kabbalisten chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1979, pp. 195-209: 197.

formazione del nucleo originario del *De occulta philosophia*, di cui Agrippa completò, pochi mesi più tardi, una prima versione (1510), dedicata all'abate Tritemio.³⁴²

Il periodo italiano (1511 e il 1518) costituì per Agrippa una fase significativa. A Pavia conobbe Paolo Ricci e approfondì la conoscenza dei commentari ficiniani e degli scritti di Pico. Appartiene a questafase una vasta produzione, che include due corsi universitari presso lo studio pavese, dedicati al Simposio di Platone e al *Pimander* (1512 e 1515),³⁴³ un dialogo incompiuto (*Dialogus de Homine*, 1515-1516)³⁴⁴ e un trattato (*De Triplici Ratione Cognoscendi Deum*) rivolto al marchese del Monferrato, Guglielmo IX Paleologo.³⁴⁵ Dopo due brevi soggiorni, prima a Torino e successivamente a Chambéry (1517), Agrippa divenne consigliere presso la città di Metz (1518-1520), per poi spostarsi poi a Ginevra (1521-1523) e a Friburgo (1523-1524).

La nozione di peccato originale, da Agrippa interpretato (sulla scorta di Filone) come atto sessuale, è al centro del trattato *De Originali Peccato* (1519) che, pur ottenendo forte notorietà nei circoli intellettuali pre-riformati, provocò il sospetto delle autorità ecclesiastiche. La fama e le polemiche nei confronti di Agrippa crebbero anche alla luce della difesa da lui operata a favore di una donna accusata di stregoneria e della posizione favorevole nei confronti del *De tribus et una* di Lefèvre d'Étaples e il connesso dibattito teologico sulle «tre Marie».³⁴⁶

Per scansare l'eventualità di un attacco da parte dei teologi di Colonia, similmente a quanto accaduto a Reuchlin, nel 1533 Agrippa indirizzò una lettera al Consiglio cittadino di Colonia, dove, bollando ripetutamente i teologi della città come *porcos* e come *asinus*,³⁴⁷ richiamò l'autorità di Pico e di Reuchlin. In particolare, ricordando implicitamente la nona *conclusio magica* pichiana («Nulla est *scientia*, quae nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et Cabbala»), ribadì l'importanza del sapere cabbalistico (*scientia Cabalae*) e di quello magico (*scientia Magiae*) nel dimostrare la divinità di Cristo e nel dischiudere i segreti del mondo naturale, di quello celeste e di

³⁴² Perrone Compagni, "Introduction", cit., pp. 1-53, che definisce il *De occulta philosophia* una sorta di «compendium on magic»; Valente, s.v. «Agrippa, H. C.», cit., pp. 4-8.

³⁴³ Perrone Compagni, "Introduction", p. 4.

³⁴⁴ P. Zambelli, "Agrippa di Nettesheim: *Dialogus de homine*," *Rivista Critica di Storia della Filosofia* XIII (1958), pp. 47-71; Eadem, "Cornelio Agrippa, Scritti inediti e dispersi," *Rinascimento* V (1965), pp. 294-312.

³⁴⁵ Agrippa, *Opera*, 2, pp. 452-481; P. Zambelli, "Testi scelti", pp. 147-162; V. Perrone Compagni, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Firenze 2005, pp. 85-181 e *passim*.

³⁴⁶ P. Zambelli, "Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica," *Rinascimento* X (1970), pp. 31-88.

³⁴⁷ «Sed ne qua vestram claritudinem offendat de me falsa opinio propter ipsum Magiae vulgo execratum nomen [...] ex vero fateor, multa in illo libro nostro tractari, quae cum pietate christiana atque Sacris Scripturis non cohaereant, quae tamen protinus haeretica censenda non sunt». *Epistola Clarissimis Viris Urbis Agrippinae, Romanorumque Coloniae Senatoribus et consulibus, Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheym, S. D.* (1533), in Agrippa, *Opera*, pp. 1037-1052: 1038.

quello divino.³⁴⁸ In secondo luogo, rimproverò i teologi di Colonia di non riconoscere nella disciplina magica il perfezionamento del sapere filosofico; di confondere la nozione di “magia” (*magia*) con quella di “maleficio” (*maleficium*), in linea con quanto erroneamente esposto dagli autori del *Malleus Maleficarum*, i domenicani Spränger e Krämer; di confondere il complesso dottrinale ricollegabile alla Cabala con la tradizione giudaica *tout court*; infine, di infamare, nel condannare Agrippa, uomini di alto valore per la loro conoscenza delle dottrine cabbalistiche come Giovanni Pico della Mirandola, Ficino, Reuchlin, Galatino, Ricci e Francesco Zorzi.³⁴⁹

La critica delle fonti ha consentito di rilevare un debito da parte del *De occulta* di Agrippa nei confronti della letteratura ebraica, di argomento filosofico e mistico. Come si rifletterà in seguito, Bernd Roling ha insistito sull’influenza esercitata su Agrippa dall’esegesi di Maimonide dell’evento lapsario narrato in *Gn 3,1-24* e sulle sue conseguenze nella produzione letteraria dell’autore. La relazione intercorrente tra il *De Occulta Philosophia*³⁵⁰ e il *De vanitate*³⁵¹ può essere

³⁴⁸ «Sed offendit istos delicatos asinos non philosophiae, sed Magiae et Cabalae suspiciosum nomen. At si meminerunt, Picus Mirandulanus, et Capnion Phorcensis iam convicerunt, nullas esse scientias, quae nos de rebus cum naturalibus, tum caelestibus atque divinis, etiam de Christi divinitate, magis certificent, quam Magia et Cabala». *Ibidem*, p. 1039.

³⁴⁹ «Sed solent isti porci et lutosae sues, quoties est aliquid, quod displicet, quod non intelligunt, obgrunnire haereses, scandala, offendicula, superstitiones, maleficia, atque omnem ethnicam philosophiam, praeter suum pestilentem Aristotelem, paganismus et perfidiam exponunt. Magiae vocabulum non pro absoluta illa philosophiae consummatione, sed pro maleficiorum artificio (cuiusmodi ipsi olim insigni et memorabili Universitatis vestrae infamia in suo Malleo maleficarum tradiderunt) interpretantur: tum et sacrosanctam Cabalam pro Iudaismo tradunt: astrologiam et caeteras mathematicas disciplinas sortilegiorum probris adlatrant, ac abrogatis et mutatis legibus damnant [...]. Qui cum me accusare et damnare praetendunt, Ioannem Picum Mirandulanum, Marsilium Ficinum Florentinum, Ioannem Capnionem Phorcensem, Petrum Galatinum Romanum, Paulum Ricium Papiensem, Franciscum de Georgiis Venetum et minoritanum, nostra aetate commendatissimae doctrinae viros, [...] simul damnant.» *Ibidem*, pp. 1044-1045. «Porro cum iste liber [de occultiore philosophia] noster talis sit, qui eorum excedens ingenia, a nullis illorum intelligatur, nec intelligi posset, et in quem illos non secus atque olim in Pici Mirandulae de Magia et Cabala conclusiones, et in Capnionis cabalisticam artem, cum alia rursus inscitiae et ignaviae suae infamia impingere contingat». *Reverendissimo Illustrissimoque Principi electori, Hermanno ab Vuyda, Archiepiscopo Coloniensi, Administratori Paderbornensi, Vuestphaliae et Angariae Duci, et caetera, supplicat Henricus Cornelius Agrippa*, in Agrippa, *Opera*, pp. 1052-1053: 1053.

³⁵⁰ Sulla figura di Agrippa, C. Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana 1965; V. Perrone Compagni, “Introduzione,” in Eadem (ed. by), Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia Libri Tres*, Leiden - New York - Köln 1992, pp. 1-53; M. van der Poel, *Cornelius Agrippa: The Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden - New York - Köln 1997; P. Zambelli, “A proposito del *De vanitate scientiarum et artium* di Cornelio Agrippa,” *Rivista critica di storia della filosofia* 15 (1960), pp. 166-180; Eadem, “Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim,” *JWCI XXXIX* (1976), pp. 69-103; Eadem, *L’ambigua natura della magia: Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milano 1991; C. Zika, “Agrippa of Nettesheim and his Appeal to the Cologne Council in 1533: The Politics of Knowledge in Early Sixteenth-Century Germany,” in J. V. Mehl (ed. by), *Humanismus in Köln*, Cologne 1991, pp. 119-174; C. Lehrich, *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa’s Occult Philosophy*, Leiden - Boston - Köln 2003; V. Perrone Compagni, “‘Dispersa Intentio’: Alchemy, Magic and Scepticism in Agrippa,” *Early Science and Medicine* 5, 2 (2000), pp. 160-177; A. M. Valente, s.v. “Agrippa,” in W. J. Hanegraaff, in collaboration with A. Faivre - R. van den Broek - J.-P. Brach, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, pp. 4-8; J.-P. Brach, “La conception du pouvoir magique des noms dans le *De occulta philosophia* (1533) de Heinrich Cornelius Agrippa,” in O. Boulnois - B. Tambrun,-Krasker (sous la direction de), *Les Noms divins*, Paris, Cerf, 2016.

³⁵¹ Sulla continuità tra il programma del DO e quello del *De vanitate*, P. Zambelli, “Humanae litterae, verbum divinum, docta ignorantia negli ultimi scritti di Enrico Cornelio Agrippa,” *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 46 (1966), pp.

letta alla luce dell'influenza della letteratura cabbalistica cristiana esercitata su Agrippa. La lettura di Maimonide fu assai probabilmente mediata da quella di Pico, di Reuchlin e di Ricci (sulla base della versione ebraica della *Guida dei perplessi*): una lettura in chiave filosofica, a sua volta mediata dalla conoscenza di trattati cabbalistici. Un punto particolarmente complesso è costituito dalla distinzione tra fonti primarie e fonti secondarie impiegate da Agrippa, che nel *De occulta philosophia* dedicò, specialmente in relazione alla Cabbala, riferimenti espliciti e impliciti al corpus di scritti della mistica giudaica. Da questo punto di vista, Ricci rivestì un ruolo significativo nella trasmissione di materiale cabbalistico autenticamente ebraico.

Per ciò che concerne il *De occulta philosophia*, è anzitutto necessario tener presente la struttura letteraria e quindi simbolica del trattato. Ripercorrendo brevemente i tre libri in cui l'opera si articola, si noterà infatti come ciascuno di essi si collochi in un contesto specifico, subordinato alla tripartizione della magia naturale in tre diverse tipologie, da Agrippa chiamate rispettivamente: elementare, astrale e religiosa (o cerimoniale). Il primo libro mira a esplorare le caratteristiche della magia sublunare, il secondo illustra i segreti del regno intermedio degli astri, il terzo descrive la magia sovraceleste o cerimoniale, ricollegabile al mondo sovranaturale e alla componente teurgica della teologia. Agrippa confida nella capacità della magia naturale di aprire varchi e scoprire nuovi vincoli tra differenti piani del cosmo, in conformità con quella dottrina di origine greca e cara a Ficino, secondo la quale la natura è un principio vivente, dotato di anima e popolato da angeli e da dèmoni astrali.³⁵² In secondo luogo, sarà necessario soffermarsi sull'aspetto redazionale. È noto, infatti, come la versione manoscritta³⁵³ del *De Occulta* (1510), che Agrippa dedicò all'abate benedettino Johannes Trithemius (1462-1516),³⁵⁴ rappresenti una fonte preziosa dell'incisione düreriana *Melancholia I* (1516). È, appunto, il *furor melancholicus* descritto nel trattato, unitamente

187-217: 200 e ss.; Eadem, "Cornelius Agrippa, ein kritischer Magus," in A. Buck (hgg. von), *Die okkulten Wissenschaften der Renaissance*, Wiesbaden, Harassowitz, 1992, pp. 65-89: 75 e ss.; C. G. Nauert, "Magic and Skepticism in Agrippa's Thought," *Journal of the History of Ideas* 18 (1957), pp. 161-182: 165-168; Idem, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, University of Illinois Press, 1965, pp. 198-203.

³⁵² D. P. Walker, *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, Torino, Arago, 2002 (ed. or. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958), pp. 63-75; Couliano, *Eros e magia*, cit., p. 170 e 232, ove vengono evocate le descrizioni di dèmoni planetari contenute nel commento ficinano al *Simposio*; per un esempio di magia astrale nell'ambito del Medioevo ebraico, si veda la notizia di Abulafia nel *Sefer ha-melammed*, a proposito di una fonte non specificata (probabilmente, il *Sefer ha-Razim*) con le istruzioni per invocare di Qafzi'el in relazione al pianeta Saturno, tramite il supporto di un nome magico: cfr. M. Idel, *Saturn's Jews. On the Witches' Sabbat and Sabbateanism*, London, Bloomsbury, 2011 (trad. it. *Gli ebrei di Saturno. Shabbat, sabba e sabbatanesimo*, a cura di F. Lelli ed E. Zevi, Firenze, Giuntina, 2012), p. 26 (il manoscritto del *Sefer ha-Melammed* preso in considerazione è il Ms. héb. 680 della Bibliothèque Nationale de France, c. 292b, secondo quanto riporta lo stesso Idel a p. 157, n. 42).

³⁵³ Ms. Würzburg M. ch. q. 50, segnalato in Perrone Compagni, "Introduction," cit.

³⁵⁴ Sulla figura di Tritemio e la sua biblioteca «occulta», descritta dall'abate nel trattato *Antipalus maleficiorum* (ove tra i titoli figurano le *Claviculae Salomonis*, il *Liber, qui nominatur, Puritatem Dei, quem Raziem angelum confingunt revelasse Adae [...]*, il *Liber fictius, qui adscribitur Henoch*, lo *Shemhamphoras*, il *Liber Simoni Mago*, il *Liber de capite Saturni* e, ovviamente, il *Picatrix*), cfr. Couliano, *Eros e magia*, cit., p. 238 e ss., in particolare pp. 245-246 e soprattutto P. Zambelli, *Magia bianca e magia nera nel Rinascimento*, Ravenna, Longo, 2004, pp. 118-129 e *passim*.

a una magia astrale basata sulla costruzione di quadrati numerici, a offrire il terreno a Dürer.³⁵⁵ Tale evidenza ha necessariamente implicato un riesame delle fonti confluite all'interno del *De Occulta Philosophia*, spingendo già la Yates a identificare, già all'interno del primo stadio editoriale, tracce consistenti di materiale «cabbalistico».³⁵⁶

L'analisi di Bernd Roling ha sottolineato il rapporto tra il *De occulta* e il *De vanitate* alla luce dell'influenza di Maimonide e della letteratura cabbalistica.³⁵⁷ Il riferimento è alla critica delle scienze esposta nel *De vanitate*, da superare in vista in una conoscenza superiore, che consenta la salvezza, e alla dottrina del peccato originale, a partire dalla interpretazione della *Guida* di Maimonide. L'interpretazione filosofica di Maimonide nella *Guida* influenzò l'elaborazione del programma di riforma della magia proposta da Agrippa. Il richiamo a Maimonide non si esaurisce nel ricorso alla dottrina della caduta del primo uomo ma si estende ad altri punti chiave del sistema teorico presentato nel *De occulta*, come dimostra l'inserimento di numerosi passi attinti da Maimonide, relativi alla nozione di profezia. Agrippa ne accoglie il significato e lo ricollega a quanto da Pico esposto nella quarantacinquesima tesi *secundum Platonem*.³⁵⁸

La fortuna dell'interpretazione di Maimonide fu ampia sia in campo filosofico sia in quello cabbalistico, come attestano i commentari filosofici alla *Guida* di Shem Tov ben Yosef ibn Falaquera (ca. 1225 - 1295), Moshe Narboni (ca. fine del XIII secolo - ca. 1362), Ḥasday ben Yehudah Crescas (1340 - 1411), Itzḥaq Abravanel (1437 - 1509) o le formulazioni di Avraham Abulafia (1240 - ca. 1292) e di Yosef Gikatilla (ca. 1248 - ca. 1325).³⁵⁹ Come precisato da Roling,

³⁵⁵ R. Klibansky - E. Panofsky - F. Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Torino, Einaudi, 2002² (ed. or. *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London, Nelson, 1964). Della sterminata bibliografia sul tema della melanconia e sull'incisione di Dürer, mi limito a segnalare i seguenti contributi: A. Warburg, *Divinazione antica pagana intesi ed immagini dell'età di Lutero* (1920), in Idem, *La rinascita del paganesimo antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1966; F.A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London, Routledge, 1979 (trad. it. *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*, Torino, Einaudi, 1982); D. Pingree, "A New Look at Melencolia I," *JWCI* XLIII (1980), pp. 257-258; M. Calvesi, *La Melanconia di Albrecht Dürer*, Torino, Einaudi, 1993. Sulle tavole planetarie, M. Bertozzi, "Mensula Jovis. Considerazioni sulle fonti filosofiche della *Melencolia I* di Albrecht Dürer," *I Castelli di Yale* 2, 2 (1997), pp. 19-44.

³⁵⁶ Yates, *Cabbala e occultismo*, cit., p. 71 e n. 15 sulla base dei risultati presentati da C. Zika, "Reuchlin's De Verbo Mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century," *JWCI* 39 (1976), pp. 104-138: 138 e n. 112. Ipotesi accolta dalla Yates, la quale tuttavia parla più genericamente di *Kabbalah*.

³⁵⁷ Roling, "Maimonides und Wissenschaftskritik," cit.

³⁵⁸ Perrone Compagni, "Introduction," p. 42.

³⁵⁹ Cfr. Steinschneider, "Josef (ibn) Gikatilla," *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini 1852-1860, coll. 1461-1470; G. Scholem, "Gikatilla (Chiquatilla), Joseph ben Abraham," *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, Jerusalem 1971, coll. 564-565; Idem, *La Cabala*, cit., pp. 409-411; Blickstein, *Between Philosophy and Mysticism*, in particolare pp. 27 ss.; A. Martini, "Yosef Gikatilla. A Mystic Thinker between Aristotelian Philosophy and Jewish Tradition," in Eadem (ed. by), Yosef Gikatilla, *The Book on Punctuation. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Turin 2010, pp. 19-41; E. Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen 2011; F. Dal Bo, "The Theory of 'emanation' in Gikatilla's *Gates of Justice*," *Journal of Jewish Studies* 62, 1 (2011), pp. 79-104; Idem, "A Reading of the *Epistle to the Romans* in Mithridates' Latin translation of Gikatilla's *Gates of Justice* for Giovanni Pico della Mirandola," in M. Perani e G. Corazzol (ed. by), *Flavio Mitridate mediatore fra*

la conoscenza dell'ebraico da parte di Agrippa si rivelava piuttosto elementare e insufficiente per accostarsi direttamente alla complessa struttura linguistica dell'opera di Maimonide. Tale premessa ha condotto a ipotizzare che a lettura della *Guida* risenta della mediazione da parte di cabbalisti cristiani come Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin e Paolo Ricci, i quali ebbero probabile accesso alla versione ebraica della *Guida* e fornirono un'interpretazione del testo tramite la mediazione di scritti cabbalistici.

Vittoria Perrone Compagni ha sottolineato come l'esame delle fonti e la comparazione delle due redazioni del trattato giovino alla comprensione della graduale evoluzione del *programma* di Agrippa, dei suoi sforzi di riforma radicale della magia naturale.³⁶⁰ Fine di Agrippa è il riscatto della magia dall'accusa di stregoneria (dunque: non più disgiunta dalla sua base teorica e protesa verso intenti naturali e non verso cose "mala, falsa nefandaque"). ed è per questo che Agrippa percepisce la propria opera in continuità con Pico e Reuchlin (fondamentale la sua lettura del *De Verbo Mirifico* per l'elaborazione di una magia legata alla religione e alla kabbalah).³⁶¹ È in quest'ottica che deve essere intesa la vasta presenza, solo a partire dalla redazione finale del 1533, di fonti appartenenti alla tradizione cabbalistico-cristiana quali le *Conclusiones* di Pico della Mirandola, il *De verbo mirifico* e il *De Arte Cabbalistica* di Johannes Reuchlin, il *De Harmonia Mundi* di Francesco Zorzi.³⁶² Nella seconda fase redazionale si inseriscono anche gli scritti di Paolo Ricci (m. 1541).

Scriva Agrippa: «Caeterum qui angelorum et etiam daemonum malorum distincta nomina, officia, loca, tempora exacte noscere cupit, illa in rabi Symonis *Templorum* volumine requirat ac in eiusdem *Libro Luminum* atque in tractatu *De magnitudine staturae* et in tractatu *Templorum* rabi Ismaëlis atque in omnibus fere commentariis *Libri Formationis* de istis copiose scriptum inveniet.» (*De Occulta Philosophia*, 3: 24, p. 471). Il passo mostra una chiara reminiscenza da un passo dell'Isagoge: «Sed qui haec omnia et Angelorum nomina, officia, loca scire cupit, legat Rabi Ismaël in libro templorum et libro de magnitudine staturae. Item librum pomorum, et librum luminum Rabi Simeonis, et Portam Lucis, et librum candoris, et omnes commentarios libri formationis. Sed cum primis et ante omnes librum templorum Rabi Simeonis.» (*Ysagoge*, in *Ars cabalistica*, ed. by J. Pistorius, Basileae 1587, fol. 137). Agrippa attinge un materiale molto vasto dall'opera di Ricci, rielaborandolo in forma nuova. Una precisazione si impone al riguardo. Il valore dell'invocazione

culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo. Atti del Convegno Internazionale. Caltabellotta, 30 luglio-1 agosto 2008, Palermo 2012, pp. 137-147.

³⁶⁰ Perrone Compagni, "Introduction", cit., p. 14.

³⁶¹ *Ivi*.

³⁶² Sull'impiego di passi zorziani da parte di Agrippa, M. V. Perrone Compagni, "Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa," *I Castelli di Yale* II, 2 (1997), pp. 115-140: 123 e ss.

angelica nel sistema cabbalistico ricciano non coincide con quello elaborato da Agrippa, che lo inserisce nel quadro di una magia operativa, in grado di rendere l'uomo "artifex".³⁶³ In Ricci tutto questo è assente. Come per Maimonide, il peccato originale ha comportato la separazione dell'uomo dal regno delle Intelligenze angeliche.³⁶⁴ L'impiego di nomi celesti ha pertanto il fine di condurre l'uomo all'unione con il mondo angelico, liberando lo spirito dai legacci dell'immaginazione ed elevandolo in alto, verso il regno degli angeli. È stato giustamente notato lo sfondo avicenniano di un simile orientamento.³⁶⁵

La nona porta. Esempio di reinterpretazione di dottrine cabbalistiche (DO 2:22; DO 3:30).

Nel secondo libro del *De occulta*, capitolo 22, Agrippa dedica ampio spazio alla descrizione dei quadrati magici e dei sigilli planetari (*signacula sive characteres*).³⁶⁶ Rispetto alla prima edizione (1510), il capitolo rappresenta una aggiunta, riformulata come capitolo indipendente solo nell'edizione definitiva del 1533. Nell'indice dell'edizione di Anversa (1531), le *tabulae* dei pianeti facevano ancora parte del cap. II, 21. Dunque, è verosimile ritenere che Agrippa fosse venuto a conoscenza dei trattati sui quadrati planetari nel periodo compreso tra il 1520 e il 1531. Infatti, in una lettera a Brennonio del 1520, egli testimonia il suo intenso lavoro di trascrizione dei manoscritti ereditati da Tritemio: «Theodoricus meus in transcribendis Tritemianis reliquiis dies noctesque desudat» (Agrippa, *Ep.* II, 57, in *Opera*, II, p. 713). Ogni *signaculum* è il risultato di un gruppo di linee rette tracciate sulle lettere che formano il nome di un particolare demone [sul procedimento e le difficoltà implicate in questo genere di operazione, rimando a Leirich, p. 104 e ss.]. A sua volta ogni demone è associato a un pianeta, di cui Agrippa riporta la tavola numerica. Ad esempio, il demone Hisma'el è legato alla *mensula Jovis*, che troviamo rappresentata nella *Melancholia* di Dürer. La tavola è costituita da un quadrato di sedici celle (4x4), riempite da numeri la cui somma dà il numero 136. Ora, il nome Hismael (הסמאל), se ad esso applichiamo (come fa Agrippa) la tecnica della gematria, corrisponderebbe al numero 136, vale a dire alla somma dei numeri 5 (ה), 60 (ס), 40 (מ), 1 (א), 30 (ל). Seguendo questa procedura, il quadrato di Giove corrisponderà allora a

³⁶³ Zambelli, "Teorie su astrologia, magia e alchimia (1348-1586) nelle interpretazioni recenti," *Rinascimento* 27 (1987), pp. 95-119: 119.

³⁶⁴ Roling, "Maimonides und Wissenschaftskritik," cit.

³⁶⁵ Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, p. 333 e ss.

³⁶⁶ G. Scholem, *Alchimie und Kabbala*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, (trad. it. *Alchimia e Kabbalah*, Torino, Einaudi, 1995), pp. 68-69.

questo demone. Agrippa, però, si spinge oltre, costruendo un sigillo che gli permetta di evocare il demone Hismael. E il sigillo, evidentemente, deve essere basato sul quadrato magico di Giove. Questa scelta non si rivela priva di complicazioni. Poiché, infatti, i numeri 60 (Ϟ), 40 (Ϛ) e 30 (ϛ) non compaiono nella mensula Jovis, Agrippa è costretto a sostituirli con le unità 6, 4 e 30, sulla base del sistema noto con la formula *aiq bekhar*, su cui torneremo a breve. La linea tracciata sul quadrato magico di Giove che unisca i numeri 5 (ϛ), 6 (ϛ), 4 (ϛ), 1 (ϛ), 30 (ϛ) produrrà allora un sigillo, il sigillo di Hisma'el.³⁶⁷

È mia intenzione rivolgere lo sguardo al quadrato che l'autore definisce *aiq bekhar* (*De occulta philosophia* III: 30, p. 493). Secondo Perroni Compagni, edizione critica, p. 493, tutto il passo su *aiq bekhar* sarebbe ripreso da Reuchlin, *Arte* 3, sig. N3v-N4r. Un indizio apparentemente minimo, eppure significativo, si cela al suo interno:

Ricci, <i>Liber portae lucis</i> (Augustae: 1516)	Agrippa, <i>De occulta philosophia</i> , III, 30, p. 493 (1-18)
<p>Quum verò nomen Edonai (thesauri instar) omnium piscinarum et defluxuuminundationemaccipiat,illitanquamreceptaculo אדני Adne [sic]: id est, Basium dictio accommodatur, ut bases atrii in quibus statuebantur columnae: centum enim argenteae bases tabernaculo fabricata erant, iuxta illud: Centum bases, centum talenta, quae centum piscinarum e magna piscina Edonai haurientum imaginem praeferunt: unde decretum est homini centum benedictionibus singulis diebus benedicere, per quas de harum piscinarum inundatione aliquid trahere possit, et si harum una defuerit, ac si maculam in sanctuarium iniiceret, iudicabitur: Huius verò mysticum de mystico pendet:</p> <p>אֵיִקֶּבֶחַ־בְּכַר־ יאיak, bechar: id est, aleph, iod, kof, bet,</p>	<p>Est adhuc alius modus apud cabalistas, olim magna veneratione habitus, sed hodie tam communis effectus ut fere inter prophana locum sortitus sit; est autem talis: dividantur viginti septem Hebraeorum characteres in tres classes, quarum quaelibet novem contineat literas - prima scilicet ט ז ה ו ה ז ג ד ב א quae sunt signacula numerorum simplicium rerumque intellectualium in novem angelorum ordines distributorum; secunda tenet צ פ ט מ נ ס ל מ י signacula denariorum rerumque coelestium in novem orbibus coelorum; tertia vero</p>

³⁶⁷ Questa l'ipotesi seguita da C. I. Lehrich, *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Leiden - Boston, Brill, 2003, pp. 104-105; ma si veda anche K. A. Nowotny, "The Construction of Certain Seals and Characters in the Work of Agrippa of Nettesheim," *JWCI* 12 (1949), pp. 46-57. Per una diversa lettura dell'operazione di Agrippa legata ai sigilli, E. Cazalas, "Les sceaux planétaires de C. Agrippa," *Revue de l'histoire des religions* 110 (1934), pp. 66-82; Idem, "Le Sceau de la Lune de C. Agrippa," *Revue de l'histoire des religions* 114 (1936), pp. 93-98.

chaf, res.

קיא

Israëlita: Levita: Sacerdos

anima:Spiritus:mens

100. 10.1.

Quod et arcanum innuit chahen: id est, Sacerdotis Levitae, Israël, idque mysticum designat animae, spiritus, mentis, hinc protulit David: benedic anima mea Deum, adaptavit enim benedictionem animae secundum mysterium trium superiorum ordinationum: animae enim centum benedictionibus benedicat praecipitur, quae ad Israël serie praescripta respiciunt, de quibus decima (quae decem est numero) debetur spiritui, qui Levitam ordine coaequat. Ex his vero decem Levitae et spiritui coordinatis, rursus menti pro decima traditur unum: unde collige quod si non singulis dierum, centum benedictiones protulerit, non exhibebitur menti una, quia nec spiritui decem, quae decima sunt Levitarum: hi enim decimam accipiunt ab Israël, cuius denuo ipsi decimam Sacerdotibus tradunt, ac in hoc decimarum effulget arcanum, quod in Lege scribitur, et Levitis loquere dicens eis: quum acceperitis a filiis Israël decimas, quas dedi vobis de possessionibus eorum, auerte ab eo primitias Dei, decimam de decima. Decimae autem decima, abditum monstrat. Aleph, iod, kuf: si enim non fuerit kuf, nec iod erit, nec (iod ablato) erit et Aleph. Praevidetas igitur ut benedictionibus singulis diebus centum benedicas, quarum si una defuerit, quasi maculatum sanctuarium relinquo existimaberis, quum eiusmodi benedictionibus, centum argenteis basibus assimilari habeant, per quas inundatio nominis Edonai in piscinas centum undequaque diffunditur.

Tenet quatuor reliquas literas cum quinque finalibus per ordinem, scilicet ק ר ש ת ך ם ן ף ץ signacula centenariorum rerumque inferiorum, videlicet quatuor elementorum simplicium et quinque generum compositorum perfectorum. Has tres classes subinde in novem cameras distribuunt, quarum prima est trium unitatum (videlicet intellectualis, coelestis et elementalis), secunda est dyadum, tertia triadum et sic de reliquis; formanturque camerae illae ex intersectione quatuor linearum parallelarum, sese in angulos rectos intersecantium, sicut in hac sequenti figura exprimitur [segue immagine].

--	--

In questo contesto, Agrippa fornisce un'interpretazione ermetica della *mens*, interpretata come culmine dell'itinerario spirituale. Anche Ricci nell'Isagoge conferisce alla *mens* un ruolo centrale, ritornando nella prima "porta" del compendio latino del *Sefer Sha'are Orah*. Occorre tenere a mente come il materiale proveniente dalla letteratura ebraica e confluito nella seconda redazione del *De occulta* sia sovente di seconda mano e spesso mediato dagli scritti di Ricci, anche se rielaborato. Ricci non è l'unica fonte da tenere in mente.³⁶⁸ La storiografia recente ha indicato nel *De harmonia mundi* di Francesco Zorzi la fonte cabbalistica più importante per la seconda versione del *De occulta philosophia* (1533).³⁶⁹ Tra il materiale attinto da Zorzi, è da ricordare l'interpretazione della dottrina zoharica dei tre gradi dell'anima (Nefesh, Ruah e Neshamah), alla base della nozione zorziana di *dignitas hominis*, costituita dall'unione dell'uomo e dalla sua *conversatio* con tutti i gradi dell'essere.³⁷⁰ Zorzi traduce i tre termini come "anima" (*anima*), "spirito" (*spiritus*) e "parte superiore" o "soffio" (*portio superior* o *spiraculum*). Anche Ricci ricorre alla medesima tripartizione ma traduce il terzo termine con "mente" (*mens*).³⁷¹ Tale scelta ci conduce a ipotizzare che costituisca l'altra fonte fondamentale della psicologia di Agrippa, secondo il quale il fine della parte superiore dell'anima sarebbe raggiungere la *mens* e ottenere la palingenesi. Secondo Maimonide, Ricci e Agrippa, la caduta del primo uomo ha provocato il distacco dall'Intelletto agente e conseguentemente la perdita della conoscenza perfetta.³⁷² Il fine dell'uomo sembra dunque collegarsi, sia in Ricci che in Agrippa, alla riunificazione con la sua fonte, liberandosi dai legacci dell'immaginazione ed elevandosi in alto, verso il mondo degli angeli.

In conclusione, trasformarsi per raggiungere la salvezza implica, anche per Agrippa, una ascesi. Tuttavia, il significato dell'invocazione angelica e i metodi di esegesi cabbalistica illustrati

³⁶⁸ Va ricordato come la formula *aiq bechar* ricorra anche nella *Isagoge Cabala*, autografo di Egidio da Viterbo: cfr. Ms. Parigi Lat. 598, fol. 5v. Ai foll. 1r-65r, il manoscritto contiene una versione latina delle *Porte della Luce* di Giatilla (*Isagoge Cabala, Sepher ha ora, id est luminis, ubi aperuit omnia Cabale; Portae lucis excerpta*). Seguono nell'ordine: *Liber Gilgulim* (foll. 66r-68r); *Mayerehet haeloit, ordo divinus* (foll. 69r-118r); *De nomine* (foll. 118v-141v); *Sepher izira* (foll. 142r-156r); *Sephiroth conceptus* (foll. 159r-162v); *Oratio f. Egidii in Racanatensem, super quinque libros Mosis* (fol. 163v); *Racanatensia precepta* (fol. 382r). Unica opera del manoscritto ad essere datata, la *Mayerehet haeloit* [Ma'arekhet ha-Elohut] reca in calce la data: "1513, 10 Maij" (fol. 118). Per un'indagine relativa alla biblioteca di *hebraica* di Egidio e al ruolo del suo *scriptorium* nella trasmissione del sapere ebraico in età rinascimentale, E. Abate, "Filologia e Qabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla biblioteca Angelica di Roma," *Archivio italiano per la storia della pietà* 26 (2014), pp. 409-446.

³⁶⁹ Perrone Compagni, Introduction, p. 42.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ *Portae Lucis*, ed. Pistorius, fol. 145.

³⁷² Roling, "Maimonides und Wissenschaftskritik," cit..

da Ricci non corrispondono completamente a quanto esposto nel *De occulta philosophia*, dove l'invocazione è inserito nel quadro di una magia teurgica eoperativa.³⁷³

Tra i temi recuperati da Agrippa (*De occulta*, III, 15) a partire da fonti cabbalistiche, vi è quello dell'*anima mundi*, sviluppato da Ricci nel trattato *Naturalia et prophetica de Anima coeli omni attentione digna adversus Eckium examina* (in seguito ristampato con il titolo: *De Anima coelicompendium*): una questione destinata a tornare in Guillaume Postel.³⁷⁴

Sulla base dei parallelismi individuati da Vittoria Perrone Compagni, si riportano di seguito i principali passaggi di opere ricciane confluite nell'opera di Agrippa:

1) *Pauli Israelite in cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge* (1510), fol. 5v (*conclusio* xxxiv): «Sic et carnalis hominis artus ipsum in perpetuo peculiarique sibi esse constituentes decem enumerantur utpote spiritus, cerebrum, pulmo, cor, epar, fel, splen, renes, genitalia, matrix cum ceteris illi annexis.» / Ed. Pistorius, fol. 121 (*theoremata* xxiv): «Terreni hominis membra, quae et speciem perpetuant, et individuum conservant, quoque decem enumerant, videlicet cerebrum, pulmo, cor, stomachus, epar, fel, splen, ren, genitale, matrix cum annexis.» *Isagoge*, ed. Pistorius, foll. 36, 34, ff. 22v-23r, 6r-v.

Agrippa, *De occulta philosophia*, II, 13, p. 287 (14-20): «sunt sanguinei hominis partes, menstruum, sperma, plasmativus spiritus, massa, humores, or Decem ganicum corpus, vegetativa, sensitiva, ratio et mens; decem quoque simplicia integralia hominem constituentia, os, cartilago, nervus, chorda, ligamentum, arteria, vena, panniculus, caro, cutis; decem quoque artus quibus constat intrinsecus homo, spiritus, cerebrum, pulmo, cor, epar, fel, splen, renes, genitalia, matrix.»

2) *Pauli Israelite in cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge* (1510), foll. 5v-6r (*conclusiones* xxxviii-xxxviii): «Paradigmatica haec decem nomina hyperbolica (quem admodum et alia duorum hominum membra participative) decem sphaeros idest numerationes et harum quamlibet variis cognominibus vocitari placuit: quorum nonnulla in medium verbi causa afferimus. [xxxix] Prima sphaera: cheie: diadema supremum: privatio: atque mens. [xxxx] Secunda: Ioh: sapientia: primogenitus: essentia: informe. [xxxxi] Tertia: tetragramaton [sic] prolatum elohim: spiritus dei: iubileus: tuba magna: formatrix: penitentialis conversio: redemptio mundi: vita venientis seculi [sic]. [lxv] Accessit enim (ut cabalistae talmudistaeque et magnus formationis

³⁷³ Scholem, *Alchemia e kabbalah*, p. 82.

³⁷⁴ Secret, recensione a Nauert, *Agrippa and the Crisis*, p. 198. Su Postel, R. J. Wilkinson, *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 2015, pp. 95-135. Cfr. *infra*, capitolo II.

libelli interpres rabi Ysaac proferunt) atque angelum Raziel atque ipsem edocuit adam: accessit filium Noe Sem atque angelum Iofiel: atque zadchiel abraam: atque raphael ysaac: atque piliel iacob: atque gabriel ioseph: atque metatron mose: atque maltiel elia.» Ed. Pistorius, foll. 121-122 (*theoremata* xxviii-xxxviii):³⁷⁵ «[xxviii] Eiuscemodi decem Dei nomina, decem sephiros (id est, numerationes) vocant Cabalei, quarum singulis varia attribuunt cognomenta (...). [xxix] Primae Sephirae adscribitur nomen Eheie, sumptum diadema, privatio, pater, mens. [xxx] Secundae, adscribitur nomen Iah, sapientia, primogenitus essentia, informe. [xxxi] Tertiae, Tetragrammaton pronunciatum Elohim, prudentia, Spiritus Dei, Iubileus, turba magna, formatrix, conversio, redemptio mundi, vita venientis saeculi.» *Isagoge*, 39-48, ff. 6v-7r; *In Apostolorum symbolum iuxta peripateticorum dogma dialogus*, Papias 1517, fol. c1r-v:

Agrippa, *De occulta philosophia*, III, 10, pp. 425-427 (4-26): «Primum horum est nomen Ehie, nomen divinae essentiae; numeratio eius vocata est Cether, quod interpretatur ‘corona’ seu ‘diadema’ et significat esse simplicissimum divinitatis et vocatur ‘quod oculos non vidit’ et attribuitur Deo patri et influit per ordinem Seraphim (vel, ut vocant Hebraei, Haioth Hacadosch, hoc est ‘animalia sanctitatis’) et exinde per Primum Mobile omnibusque essendi munus largitur, ipsum universum per totam circumferentiam et centrum replens; cuius intelligentia particularis nuncupatur Metatron, hoc est ‘princeps facierum’, cuius officium est introducere alios ad faciem principis: et per hunc loquutus est Dominus Moysi. Secundum nomen est Iod sive Tetragrammaton cum Iod coniunctum; numeratio eius Hochma, hoc est ‘sapientia’; et significat divinitatem plenam idearum et primogenitum et attribuitur Filio et influit per ordinem Cherubin (sive quem vocant Hebraei Ophanim, hoc est ‘formae’ vel ‘rotae’) et exinde in coelum stellatum, totidem illic fabricans figuras quot in se continet ideas, ipsum chaos creaturarum distinguens per intelligentiam particularem nomine Razielem, qui fuit praefectus Adam. Tertium nomen vocatum est Tetragrammaton Elohim; numeratio eius vocatur Bina, hoc est ‘providentia’ seu ‘intelligentia’; et significat remissionem et quietem, iubileum, poenitentialem conversionem, tubam magnam, redemptionem mundi et vitam venturi saeculi et adtribuitur Spiritui Sancto et influit per ordinem Thronorum (sive quos Hebraei vocant Aralim, hoc est ‘angeli magni, fortes et robusti’) atque exinde per sphaeram Saturni, formam fluxae materiae ministrans; cuius intelligentia particularis Zaphchiel, praefectus Nohe, et alia intelligentia Iophiel, praefectus Sem. Et hae sunt tres numerationes summae et supremae, veluti sedes divinarum personarum; quarum iussu fiunt omnia, sed per reliquas septem exequentur, quae iccirco dicuntur numerationes fabricae. Est itaque quartum nomen El, cuius numeratio Haesed, quod est ‘clementia’ sive ‘bonitas’, et significat gratiam, misericordiam, pietatem, magnificentiam,

³⁷⁵ Erratum corrige (Agrippa, *De occulta*, ed. Perrone Compagni, p. 425): non 39-48 sed 28-38.

sceptrum et dextram manum et influit per ordinem Dominationum (sive quem vocant Hebraei Hasmalim) per sphaeram Iovis, effingens corporum effigies, clementiam et pacificam iustitiam omnibus donans; et intelligentia eius particularis Zadkiel, praefectus Abrahae. Quintum nomen Elohim Gibor, hoc est ‘Deus robustus puniens culpas improborum’; et numeratio eius vocatur Geburach, quod est ‘potentia, gravitas, fortitudo, securitas, iudicium, puniens per strages et bella’; et coaptatur ad tribunal Dei et cingulum Dei et gladium et brachium sinistrum; et vocatur etiam Pachad, quod est ‘timor’, et influit per ordinem Potestatum (sive quem dicunt Hebraei Seraphim) et exinde per sphaeram Martis, cuius est fortitudo et bellum et afflictio, elementa depromit; et intelligentia eius particularis Camaël, praefectus Samsonis. Sextum nomen Eloha, sive nomen quadrilaterum coniunctum cum Vaudahat; et numeratio eius Tiphereth, hoc est ‘ornatus, pulchritudo, gloria, voluptas’; et significat lignum vitae et influit per ordinem Virtutum (sive quem vocant Hebraei Malachim, hoc est ‘angeli’) in sphaeram Solis, claritatem illi et vitam donans et exinde metalla producens; et intelligentia eius particularis Raphaël, qui fuit praefectus Iacob. Septimum nomen Tetragrammaton Sabaoth, sive Adonai Sabaoth, hoc est ‘Deus exercituum’; et numeratio eius Nezah, hoc est ‘triumphus et victoria’; et applicatur ei columna dextra et significat aeternitatem et iustitiam Dei ulciscantis et influit per ordinem Principatum (sive quem vocant Hebraei Elohim, hoc est ‘deorum’) in sphaeram Veneris zelum et amorem iustitiae et producit vegetabilia; et intelligentia eius Haniel et angelus Cerviel, praefectus David. Octavum nomen dicitur Elohim Sabaoth, quod etiam interpretatur ‘Deus exercituum, non belli et iustitiae, sed pietatis et consonantiae’ (habet enim utrunque nomen, hoc et praecedens, suum exercituum); numeratio huius vocatur Hod, quod interpretatur ‘laus et confessio et decor et celebritas’; et adtribuitur sibi columna sinistra et influit per ordinem Archangelorum (sive quem Hebraei vocant Bne Elohim, id est ‘filios deorum’) in sphaeram Mercurii ornatus elegantiam et consonantiam, producens animalia; et intelligentia eius Michaël, qui fuit praefectus Salomonis. Nonum nomen dicitur Sadai, hoc est ‘omnipotens et omnibus satisfaciens’, et Elhai [sic], quod est ‘Deus vivus’; et numeratio eius Iesod, hoc est ‘fundamentum’; et significat intellectum bonum, foedus, redemptionem et quietem et influit per ordinem Angelorum (sive quem Hebraei vocant Cherubim) in sphaeram Lunae rerum omnium incrementum et decrementum hominumque genios et custodes curat atque distribuit; et intelligentia eius Gabriel, qui fuit praefectus Ioseph et Iosue et Danielis. Decimum nomen est Adonai Melech, hoc est ‘dominus et rex’; et numeratio eius Malchuth, quod est ‘regnum et imperium’, et significat ecclesiam et templum Dei et ianuam et influit per ordinem animasticum, animarum videlicet beatarum (qui ab Hebraeis dicitur Issim, hoc est ‘nobiles heroës et principes’) suntque hierarchiis inferiores et influunt filiis hominum cognitionem mirificamque rerum scientiam et industriam et prophetiam largiuntur; et praesidet illis anima Messihae sive, ut

alii dicunt, intelligentia Matatron, quae dicitur prima creatura sive anima mundi et praefectus Mosae.»

3) Ricci, *Pauli Israelite in cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge* (1510), foll. 24r-v: «Nam ut quaedam coeli portio atque quodvis astrorum quamdam terre plagam locumque decernit, sic angelicam illius portionis astrique virtutum eidem loco accomodari fas est: unde libro 83 quaestionum Augustinus unaquaeque inquit res visibilis in hoc mundo angelicam habet potestatem sibi praepositam.»/ed. Pistorius, [cfr. Agostino, *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* 79, p. 225].

Agrippa, *De occulta philosophia*, III, 12, p. 435 (16-21): «[...] ut, sicut quaelibet coeli portio et quodque astrum certam terrae plagam locumque et tempus et speciem et individuum decernit, sic etiam angelicam illius portionis astrique virtutem eisdem loco, tempori, speciei accomodare fas est; unde Augustinus libro *Quaestionum*: “Unaquaeque - inquit - res visibilis in hoc mundo angelicam habet potestatem sibi praepositam”».

4) Ricci, *Liber portae lucis*, ed. Pistorius, fol. 141: [cfr. 1Gv 3: 1-2]: «Nullae igitur inter ipsum et nos merito substantiae atque figurae similitudo extat, sed membrorum intentio est, dociles reddere aures, quae membra inquam altissimarum latentiumque rerum menti humanae incomprehensibilium signa denunciant».³⁷⁶

Agrippa, *De occulta philosophia*, III, 13, pp. 437-438 (28-3): «Sunt itaque in Deo haec membra similia nostris, sed membrorum nostrorum ideae et exemplaria; quibus si membra nostra rite conformemus, tunc, in eandem imaginem translati, veri efficimur filii Dei Deoque similes, agentes et operantes opera Dei.»

5) Ricci, *Naturalia et prophetica de anima coeli adversus Eckium examina*, Augustae Vindelicorum 1519, fol. b1r [*De Anima coeli*, ed. Pistorius, fol. 207]:³⁷⁷ «Dereliquerunt factum Domini quod pepini cum Patribus eorum, quando eduli eos de terra Aegypti, et servierunt diis alienis, et adoraverunt eos quos nesciebant, et quibus non fuerant attributi: et illud: Ne forte elevatis oculis ad coelum videas Solem, et Lunam, et omnia astra coeli, et aversus adores ea, et colas, quibus attributi sunt omnes populi (vel quae distribuerit cunctis populis) qui sub universo coelo sunt: vos autem tulit et eduli de fornace ferrea Aegypti, ut haberet populum haereditarium».

³⁷⁶*ShOr*, ed. Ben Shlomo, I, p. 49.

³⁷⁷Cfr. *Deut.* 4: 19-20.

Agrippa, *De occulta philosophia*, III, 14, p. 440 (14-20): «et hi sunt dii quibus attributi sunt omnes populi, de quibus praecepit Moses in *Deuteronomio*, inquiens: “Ne forte, elevatis oculis ad coelum, videas Solem et Lunam et omnia astra coeli et aversus adores ea et colas, quibus attributi sunt omnes populi, qui sub universo coelo sunt; vos autem tulit Dominus Tetragrammus et eduxit de fornace Aegypti, ut haberet sibi populum haereditarium”».

CAPITOLO II

LA TRATTAZIONE DELLA CABBALA

*Eleva super nos lumen vulnus tui Tetragrammaton
Liber portae lucis*

L'Isagoge

La presentazione della prima edizione della *Isagoge* (Papiae: 1509), seguita a distanza di poco tempo da una ristampa (1510) e da una seconda edizione (Papiae: 1515),³⁷⁸ presenta diverse varianti rispetto all'edizione del 1541, contenuta nel *De coelesti agricultura* e in seguito confluita nell'antologia di Johannes Pistorius il Giovane (*Ars cabalistica*, Francoforte 1587).³⁷⁹ L'edizione del 1515 è preceduta da una lettera in difesa della Cabbala (*Epistola defensoria contra obtrectatorem cabalae*), rivolta al canonico agostiniano Sebastian Stamler,³⁸⁰ che nel 1514 (due anni prima della versione a stampa) aveva letto una versione manoscritta del *Liber portae lucis*, mostrandola a Konrad Pellikan, ebraista e futuro campione della Riforma.³⁸¹ Rispetto alla stampa del 1510, la lettera costituisce la sostanziale novità della nuova edizione.

³⁷⁸ L'edizione del 1515 è preceduta da una epistola dell'agostiniano Giovanni Benedetto Moncetti (seconda metà sec. XV - ca. 1547), curatore della prima edizione della dantesca *Quaestio de aqua et terra* (Venetiis: 1518). Nel 1515 Moncetti è a Parigi e poi a Londra, in veste di «totius Franciae et Angliae vicarius generalis atque commissarius apostolicus», presumibilmente con il compito di riformare l'ordine. La positiva attenzione verso l'*Isagoge* ricciana si inserisce nel più ampio interesse verso le dottrine cabbalistiche mostrato dal versante agostiniano e specificatamente dimostrato dal generale dell'ordine, Egidio da Viterbo. Su Moncetti, Secret, "Notes sur Paulus Ricius," pp. 170-171. Sugli interessi cabbalistici di Egidio, Secret, *Kabbalistes Chrétiens*, pp. 106-126 e *passim*; Abate, "Filologia e Qabbalah," cit.; cfr. *infra* n. 473.

³⁷⁹ *Ars Cabalisticae: hoc est, reconditae Theologiae et Philosophiae, scriptorum: In quo praeter Pauli Ricii Theologicos et Philosophicos libros sunt Latini penè omnes et Hebraei nonnulli praestantissimi Scriptores, qui artem commentariis suis illustrarunt. Opus omnibus Theologis, et occultae abstrusaeque Philosophiae studiosis pernecessarium: et hactenus à clarissimis multis viris magno desiderio expectatum. Ex D. Ioannis Pistorii Nidani Med. D. et Marchionum Badensium Conciliarii Bibliotheca. Catalogus Authorum post Praefationem appositus est. Cum Gratia et Privilegio Caesareae Maiest. Basileae, per Sebastianum Henricpetri [1587].*

³⁸⁰ Secret, "Notes sur Paulus Ricius," cit., pp. 172-174; S. Tilg, "Zu Paulus Ricius (ca. 1480 - 1441/1542): eine außergewöhnliche Karriere in der Zeit des Humanismus," *Aschkenas* 16 (2006), pp. 561-582: 568 e n. 24; Black, "From Kabbalah to Psychology," cit., p. 144; S. Campanini, *ibidem*, p. 168.

³⁸¹ *Das Chronikon des Konrad Pellikan. Zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen herausgegeben von B. Riggerbach*, Basel 1877, p. 47: «Ibi familiaritate doctoris Sebastiani Stamleri, Augustiniani, illic in Brixina Canonici, assequutus sum Portam Lucis Rabi Joseph Castiliensis, interprete Paulo Rytio, quem tractatum satis prolixum rescripsi, postea a Paulo Rytio editum per impressuram». Cfr. anche O. von Heinemann, *Die Helmstedter Handschriften*, vol. 2,

Nella *Epistola defensoria* Ricci confuta le critiche effettuate da un non meglio precisato «presbitero Stefano» («Stephanus presbyter») ³⁸² contro la sua *Isagoge* e ne giustifica quindi la nuova edizione. Tra le varie accuse contro le quali Ricci si difende vi è quella secondo cui le dottrine esposte nell'*Isagoge* non sarebbero stato sufficientemente fedeli a quanto esposto da Pico nelle *Conclusiones*. Ricci sostiene come l'autorità di Pico non sia tale da far rigettare in toto tutto ciò che non si adatti perfettamente ai suoi insegnamenti, desunti, del resto, dalla lettura di una raccolta di testi cabbalistici e non per ispirazione divina. ³⁸³ Blau, Secret e Campanini hanno insistito su questo passaggio, rivelativo della posizione di Ricci nei confronti di Pico, tra distacco e continuità. Il modello impiegato nella stesura dell'*Isagoge*, infatti, è certamente individuabile nelle *Conclusiones* di Pico. ³⁸⁴ Tuttavia, la proposta di Ricci tenta in molti punti di proporsi in maniera originale. ³⁸⁵ Una prima novità, come già notato, è il riferimento a un *tertium genus contemplandi*, che segue il senso letterale e quello allegorico (*sive*: cabbalistico) delle Scritture. Un secondo punto da evidenziare riguarda, più in generale, la concezione della Cabbala compendiata nell'*Isagoge*, dove si muove dalla definizione presentata nel primo teorema:

Cabala ea facultas dicitur, que divinorum humanorumque noticiam per Mose legem allegorico sensu insinuat: quam non calamo: sed auditu: non argumentandi tramite: sed fide aperire licuerit cabalam (quod receptionem sonat) vocari libuit. ³⁸⁶

Frankfurt 1965, p. 205. Sulla diffusione della traduzione ricciana in Germania, B. Riggerbach (hrsg. von), K. Pellikan, *Das Chronikon zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen*, Basel 1877, p. 47. F. Secret, “Notes sur Paulus Riccius,” cit., pp. 172-174.

³⁸² Adam, *Vitae Germanorum*, cit., p. 9: «Confecit et *Isagogen in Caballistarum* [sic] *doctrinam*, quam commendat Erasmus alicubi (lib. 13. epistol.), contra Stephani presbyteri, cabalae obtreptatoris epistolam.»; Campanini, ivi, p. 168 n. 5.

³⁸³ *In cabalistarum seu allegorizantium Isagoge* (Augustae: 1515), fol. :«Pici (quantumlibet magni acuminis et sapientiae viri) non talis est autoritas, praesertim in his quae sunt cabalae, ut quicquid praeter illius sententiam fuerit, suspectum sit, reiiciendumque nec sanctorum alicui (sacro secluso canone) tantum autoritatis impenditur, ut quicquid illorum dictis repugnans fuerit, sit aspernendum. Nec Pici ipse divino afflatu, sed quibusdam (eodem teste) haebraicis instructus codicibus, cabalae eruditionem praesumpsit [...]» Cfr. J. Blau, *Christian Interpretation*, pp. 65-75; Secret, *Kabbalistes Chrétiens*, p. 89; Campanini, “Il commento alle *Conclusiones cabalisticæ*,” pp. 168-170 [inclusa una traduzione italiana del passo].

³⁸⁴ Per ciò che concerne il contenuto dell'*Isagoge*, Fabrizio Lelli ha rilevato l'affinità con le elaborazioni concettuali della generazione di cabbalisti italiani vissuti tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo, piuttosto che con i contemporanei di Ricci. Un esempio è offerto dall'esposizione esposta nell'*Iggeret hamudot* di Eliyyah Hayyim da Gennazzano, cabbalista contemporaneo di Yoḥanan Alemanno, e in Yiṣḥaq Abravanel. Sulla stretta interrelazione tra filosofia aristotelica e mistica ebraica nel pensiero di Gennazzano, in particolare, sulla connessione tra qabbalah zoharica e fisica aristotelica, cfr. F. Lelli, *L'Iggeret hamudot (Lettera preziosa) di Eliyyah Hayyim ben Binyamin da Gennazzano e la mistica ebraica in Toscana alla fine del XV secolo*, Firenze, Giuntina, 2002. Su Abravanel, B. Ogren, “La questione dei cicli cosmici nella produzione pugliese di Yiṣḥaq Abravanel,” *Itinerari di Ricerca Storica* xx-xxi (2007), pp. 141-161.

³⁸⁵ Sullo stile “emulativo” dell'*Isagoge* nei confronti delle *Conclusiones* pichiane, Campanini, “Il commento alle *Conclusiones cabalisticæ*,” cit., pp. 172-173 e *passim*.

³⁸⁶ *Pauli Israelite in cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge* (1510), fol. 4; *Ibidem* (1515), fol. 5.

Cabala ea facultas dicitur, quae divinarum humanarumque rerum arcana, per Mosaicae Legis typum Allegorico sensu insinuat, quem quidem insinuandi modum: quia nullo rationis discursu nec calamo, sed auditu et fide tantum recipitur: Cabalam (id est, receptionem) appellare libuit.³⁸⁷

La teorizzazione della Cabbala da parte di Ricci passa dunque per l'idea che essa si fondi sulla capacità di ricezione, di autodisposizione a ricevere.³⁸⁸ Tornano qui i termini con i quali Maimonide descriveva i requisiti fondamentali (di carattere morale e intellettuale) per accedere alla dimensione profetica. Nel caso di Ricci, solo così si può ricevere l'informazione cabbalistica, nel senso di "dar forma", "formare" la propria anima.

L'anima e il battesimo in Spirito

In Ricci, il rapporto tra anima e verità è tematica largamente discussa e approfondita. Lo si avverte particolarmente dalla lettura del dialogo *In Apostolorum Symbolum* (più volte pubblicato) e specialmente nel passaggio seguente:

Hominem summae pulchritudinis atque decoris, supercelsi, et praefulgidi montis cacumine stantem cogita, cuius praeclara imago in nitido illo et speculari monte resplendeat, inde et haec ipsa imago rapidi (qui ad montis limina praeterlabitur) torrenti immittatur: Iuxta autem torrentis ripam, venusta quaedam ovium pastricola evagetur puella, quae dum ad torrentem accedit, mox amicanteibi hominis formam videatet animadvertat, ex cuius intuitu, simulachrum et specimen illius supramontani et decori hominis animo surrepat puellae, unde sensim in sublimius levet tollatque obtuitum, donec splendidam refulgentemque in monte consequatur et spectet imaginem, ex qua

³⁸⁷ *De coelesti agricultura* (1541), fol. 74; *Introductoria theoremata cabalae*, ed. Pistorius, fol. 120. Cito dall'edizione contenuta in Pistorius, *ibidem*, fol. 120. La prima traduzione (in inglese) dei "theoremata" è stata condotta da Blau secondol'edizione del 1515, *The Christian Interpretation*, cit., pp. 67-74, e successivamente riconsiderata da diversi studiosi.

³⁸⁸ Tracce di materiale cabbalistico attinte dall'*Isagoge* di Ricci sono individuabili nel *Pronosticon libri tres quorum primus est de pronosticis seu presagiis prophetarum. Secundus de presagiis Astrologorum. Tertius de presagiis medicorum* (Lyon: 1518), foll. 2r-v, di Symphorien Champier (1471-1539), *Docteur Régent* in medicina presso l'università di Pavia: «De Cabala hebreorum et quid vere cabala. Cabala facultas (si neoteris iudeis fidem daremus) dicitur quae divinarum humanarumque noticiam allegorico sensu per Mosis legem insinuat quae quia ut dicunt non calamo sed auditu non argumentandi tramite sed fide aperiri licuerit cabalam id est receptionem vocari libuit. Cabala igitur cum id sit hebraice quod latine receptio atque per eam antiquitus apud hebreos et nostros sensus sacrarum litterarum a Mose traditus et successione receptus intelligeretur: quod Paulus ritius [sic], Ioannes picus et inter iuniores scriptores Augustinus ricus Pauli ricii frater pluribus verbis declarant». Cfr. in proposito B. Copenhaver, "Lefevre d'Etaples, Symphorien Champier, and the Secret Names of God," *JWCI* 40 (1977), pp. 189-211: 211.

admirandae pulchritudinis speciem superni hominis, eiusque decorem autumas, statim in illius indie conspectum et aditum, cuius denique consortium atque amplexum flagranti concupiscat amore. Quae cum noverit se huiusmodi voti compotem fieri non posse, nisi primo transuadat torrentem, arduaue montis cacumina, ascensu superet, evestigio se pro virili accingit, et inconcusso animo (grege relicto) torrentem traiciat, et iuga montis petat, quo cum pervenerit, continuo anxia sollicitudine enitatur animi et corporis habitumadaptare, et sese conformem, gratamque reddere voti set placitis amati, eumque laudum cantusque dulcedine, et supplicibus preculis adorare, et demulcere nulla intermissione perserveret, quousque dilectus ille et Archetypus homo puellae forma, et venustate illectus, placidum in eam vertat intuitum, annuat, dextram porrigat, osculo dignetur et amplectatur, pudico denique et coniugali eam sibi adsociet, amore [...].³⁸⁹

Il carattere allegorico della narrazione punta a discutere le modalità secondo le quali la verità si manifesta all'anima, connettendole a una interpretazione in chiave cabbalistica. L'anima viene rappresentata come una pastorella intenta ad abbeverare delle pecore in un torrente. Qui si riflette un'immagine proveniente dal riflesso di una montagna, di cui la pastorella, che ne vede la proiezione nel fiume, si innamora. Vestitasi da uomo per essere meritevole di quell'immagine (*simulachrum*), la giovane volge lo sguardo direttamente verso la montagna, per poi risalirne all'origine e finalmente scorgere un uomo. Segue quindi la salita sul monte, fino all'unione e al bacio con l'amato (*quousque dilectus ille et Archetypus homo puellae forma, et venustate illectus, placidum in eam vertat intuitum, annuat, dextram porrigat, osculo dignetur et amplectatur*).³⁹⁰ Si ha, dunque, l'impressione di avere a che fare con una narrazione allegorica mirante a descrivere i rapporti dell'uomo con la divinità. Per Ricci, giova ricordarlo, è preoccupazione costante capire come l'uomo possa ricevere l'ispirazione cabbalistica e con quali tecniche possa rendere anima e corpo degni di accedere a una visione.

L'immagine del monte evoca l'interpretazione filosofica di Yehudah Romano della visione di Elia (1Re 19, 11). Filosoficamente, Yehudah interpreta il comando divino («Esci e fermati sul monte, alla presenza dle Signore») come l'invito, rivolto all'intelletto in potenza, a raggiungere l'intelletto agente, per unirvisi e ottenere in tal modo una conoscenza stabile, completa e perfettamente razionale.³⁹¹ In Ricci, se l'anima governa il corpo e lo forma, essa assume il genere

³⁸⁹ *De coelesti Agricultura*, ed. Pistorius, foll. 9-10.

³⁹⁰ Cfr. Schmidt-Biggemann, *Geschichte der christlichen Kabbala*, cit., p. 255.

³⁹¹ Sermoneta, "La fantasia e l'attività fantastica," pp. 197-198. Su Yehudah Romano, Idem, "La dottrina dell'intelletto e la 'fede filosofica' di Jehudàh e Immanuel Romano," *Studi Medievali* 6 (1965), pp. 3-78; Idem, "Jehudàh ben Mošèh ben Dani'èl Romano, traducteur de saint Thomas," in G. Nahon - C. Touati (par), *Hommage à G. Vajda à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Louvain, Peeters, 1980, pp. 232-262 e le cautele di J.-P. Rotschild, "En quelques sens l'histoire de la philosophie juive reconnaît l'existence d'une «mystique philosophique» dans le Moyen Âge occidental?," in P. Fenton - R. Goetschel (par), *Expérience mystique, écriture mystique et philosophie mystique*, Leyde,

maschile. Se invece si rivolge a Dio è femminile. Affinché l'operazione riesca, si rende necessaria la purificazione dell'anima. Chi potrà, dunque, ascendere verso il monte del Signore, o restare nel suo luogo santo? Solo l'uomo con mani innocenti e cuore purificato tramite il sacramento del battesimo. Richiamando il battesimo in acqua e Spirito di *Gv* 3:5, il procedimento indirizzato a garantire l'entrata nel regno dei cieli viene articolato in due passaggi: la purificazione (*mundicia*) del corpo e la purezza (*puritas*) dell'anima.³⁹² Il richiamo all'acqua battesimale viene interpretato come cura dalla "piaga" (*lues*) del desiderio e della concupiscenza terrene e indicato perseguibile tramite il controllo del corpo e la mortificazione delle membra, secondo quanto riportato da Paolo in *1Cor*, 6: 15-19. A un secondo livello, questa pratica favorirebbe la purezza dell'anima, da Ricci collegata alla più elevata prova e testimonianza (*testimonium atque signum*) dell'alleanza con Dio: il battesimo in Spirito.³⁹³ Alludendo alla propria conversione, Ricci ci informa che l'anima deve ricevere una adeguata preparazione: solo a quel punto sarà gravida e concepirà l'Emmanuele.³⁹⁴

Brill, 2000, pp. 113-129: 118-119 n. 25, riguardo agli effetti e alle modalità espressive dell'unione della mente con l'Intelletto Agente; sull'attività di traduttore dal latino all'ebraico di Yehudah Romano, ad esempio di frammenti della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino e del testo integrale del *De substantia orbis* di Averroè, cfr. C. Rigo, "Yehudah b. Mosheh Romano traduttore degli Scolastici latini," *Henoch* 17 (1995), pp. 141-170; *Dizionario biografico degli italiani* 62 (1994), s.v. "Jehuda da Roma" [M. Zonta], pp. 188-192; J.-P. Rotschild, "Quelques philosophes juifs du Moyen Âge tardif, traducteurs ou lecteurs de saint Thomas d'Aquin," in E. H. Fullenbach - G. Miletto (hrsgg. von), *Dominikaner und Juden: Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin-München-Boston, De Gruyter, 2015, p. 25-63; più in generale, sul problema della profezia, G. Sermoneta, "Prophecy in the Writings of Yehudàh Romano," in I. Twersky (ed. by), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. II, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1984, pp. 336-374. La tematica dell'unione con l'intelletto agente ritorna nell'incipit della traduzione ebraica del *Liber de causis* fornita da Yehudah, dove è possibile rinvenire alcuni punti di contatto con l'allegoria dell'anima fornita da Ricci: «Disse Jehudàh il traduttore: / Quando Jehudàh, il lioncello, ti vide, / mentre stavi davanti all'angelo, / e i tuoi abiti erano lordi, / ti vesti di abiti sontuosi, / ti mise sul capo / la lamina con le pietre da incastonare. / Quando entrai nel cortile del re [= l'intelletto agente], senza essere stato invitato, / trovai grazia ai suoi occhi. / Egli mi porse lo scettro del suo amore, / mentre sedeva sul suo trono regale. / Nel suo palazzo vidi il fanciullo prediletto [= l'intelletto in potenza], che i Seraphim sovrastano. / Il fanciullo indossava abiti lordi [= i dati sensibili], / gli avevano gettato addosso acqua impura. / Mi accinsi a spogliarlo della sua tunica, / a rivestirlo di abiti sontuosi [= le idee astratte]. / Gli tolsi di dosso le vesti lorde, / misi un campanello dalla linguetta d'oro sull'orlo (della sua veste), / maestà e magnificenza nel suo abbigliamento. / Spererò pregando davanti alla preziosa Gloria della sua Grandezza / acciocché voglia rivestirmi degli abiti di salvezza della sua Gloria. / Egli getterà su di me acqua pura, / mi indicherà l'arbusto che serve a raddolcire l'acqua amara, / tramite il fanciullo graziosamente donato al suo servo, / perché la sua Maestà è il trono dei cieli. E se ho errato nell'ornarlo di gioielli, / se ho sbagliato nel togliere il velo dal Suo volto, / sia tolto via il mio peccato, la mia colpa sia espiata, / sia accetta all'Eterno più di un giovane toro.» (traduzione a cura di G. Sermoneta in Idem, "La dottrina dell'intelletto e la 'fede filosofica'," cit., pp. 36-37. Per ciò che concerne la fortuna dei trattati, va ricordato che Mitridate tradusse per Pico il commento al *Ma'aseh bereshit* di Yehudah Romano con il titolo: *Commentum super opere Geneseos*, ora nel manoscritto Vat. Ebr. 191, foll. 338-341 (del commento, restano solo i primi fogli).

³⁹²Ricci, *De coelesti agricultura*, III, in Pistorius, *Ars*, fol. 79: «Quis ascendit in montem Domini, aut quis stabit in loco sancto eius? Innocens minibus et mundo corde: hinc et vir Dei Iacobus. Mundate (inquit) manus peccatores, et purificate corda duplices animo. Id ipsum sancti Baptismatis mysterium designat. Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest intrare regnum Dei: Aqua enim corporis et vitae mundiciam, Spiritus animae puritatem ostendit. [...] Operae precium igitur est, ut qui animae puritatem desyderat, corpus suum a terrenae concupiscentiae lue emundet, eiusque membra (ut Apostolus loquitur) mortificet, et hostiam exhibeat viventem, quo coelestium corporum instar sedes et templum fiant sancti Spiritus et arma lucis».

³⁹³*Ibidem*, fol. 92: «Circumcisio namque pariter et Baptisma a primo mandatorum decalogi, quo unius Dei cultus iniungitur, sortiuntur originem, tamquam signum et perpetuum testimonium foederis et voti, quo sese uni Deo colendo Legis susceptor devoverit, iuxta illud: Circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis inter me et vos.

La dottrina delle sefirot

La concezione in senso generativo dell'anima viene letta in chiave cabbalistica, ricorrendo alla dottrina delle *sefirot* (questione-chiave nel pensiero di Ricci e particolarmente presente nell'articolazione dell'*Isagoge* e del *Liber portae lucis*).

Nell'edizione del 1510, l'*Isagoge* restituisce la prima triade dell'albero sefirotico nei termini seguenti:

Paradigmatica haec decem nomina hyperbolica (quem admodum et alia duorum hominum membra participative) decem sphaeros idest numerationes et harum quamlibet variis cognominibus vocitari placuit: quorum nonnulla in medium verbi causa afferimus. [xxxix] Prima sphaera: cheie: diadema supremum: privatio: atque mens. [xxxx] Secunda: Ioh: sapientia: primogenitus: essentia: informe. [xxxxi] Tertia: tetragramaton [sic] prolatum elohim: spiritus dei: iubileus: tuba magna: formatrix: penitentialis conversio: redemptio mundi: vita venientis seculi [sic]. [lxv] Accessit enim (ut cabalistsae talmudistaeque et magnus formationis libelli interpret rabi Ysaac proferunt) atque angelum Raziel atque ipsem edocuit adam: accessit filium Noe Sem atque angelum Iofiel: atque zadchiel abraam: atque raphael ysaac: atque piliel iacob: atque gabriel ioseph: atque metatron mose: atque maltiel elia.³⁹⁵

Rovesciando l'ordine ascendente seguito da Gīqatilla, Ricci procede anzitutto alla definizione della prima sefirah (*Keter*), pienamente identificata nel nome *Ehyeh*. Quattro definizioni vengono, quindi, proposte: *supreumum diadema*,³⁹⁶ *privatio*³⁹⁷ (forse a indicare la cavità della

De Baptismatis quoque legitur. Tres sunt qui testimonium dant in terra, Spiritus, aqua et sanguis: per aquam Baptismatis lavacrum, testimoniumque designans.

³⁹⁴ *Pauli Israelite in cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge* (1510), fol. 3v.: «Si enim castam et impollutam quae tecum est puellam ad tantumceptum exornas habebis quidem in utero: pariesque filius emanuel». Su questo punto, cfr. Campanini, "Shaping the Body of the Godhead," cit.

³⁹⁵ *Pauli Israelite in cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge* (1510), foll. 5v-6r (*conclusiones xxxviii-xxxxviii*).

³⁹⁶ Altrove: «diadema infinitum». Cfr. ad es. *Porta lucis*, ed. Pistorius, fol. 177.

³⁹⁷ È da ricordare come anche il dialogo *In apostolorum symbolum iuxta peripatheticorum dogmata* (Augustae: 1514) contenga una ampia riflessione sulla Qabbalah, che Ricci intese legittimare filosoficamente. L'opera, strutturata sotto forma di dialogo tra il francescano Gometius e tre ebrei, pone al centro la questione della rivelazione per fede. Tale posizione deve essere convalidata, secondo Ricci, alla luce di due assunti fondamentali: la creazione *ex nihilo* e la cristologia trinitaria. Il Padre corrisponde alla creazione dal nulla. Il Cristo-Logos, interpretabile anche come Sapienza (dunque come Hokmah, il nome della seconda sefirah), colma, invece, la creazione. Il processo trinitario viene quindi spiegato come l'eterna produzione divina della propria immagine, in un processo da Schmidt-Biggemann definito di auto-rappresentazione e di auto-conoscenza di Dio,³⁹⁷ da un lato implicando la separazione di Dio-Padre dalla sua immagine (il Cristo-Logos), dall'altra l'eterno riconoscimento del Figlio-Immagine da parte del Padre. Questo ricomponimento dell'unità primigenia, fondato sull'eterna agnizione e sul reciproco amore tra il Padre e il Figlio, sull'unione tra l'amante e l'amato, è lo Spirito Santo. L'essenza trinitaria di Dio si riflette poi nella struttura triadica del cosmo (privazione, materia e forma). Cfr. in proposito, Schmidt-Biggemann, *Christliche Kabbala*, p. 103. A livello sensibile, il Padre corrisponde alla privazione (*privatio*). Due anni più tardi, con la pubblicazione del *Liber portae lucis*, il Padre verrà posto in relazione alla prima emanazione sefirotica (*Corona*, che traduce l'ebraico *Keter*).

corona e, di conseguenza, il vuoto che contraddistingue la prima sefirah), *pater* e infine *mens*.³⁹⁸ Keter è dunque connessa alla dimensione del vuoto, luogo raggiungibile esclusivamente per privazione.³⁹⁹ Vi è un implicito richiamo all'ultimo capitolo di *ShOr*, con i suoi passaggi completamente dedicati a *Ehyeh*, nome supremo all'interno dell'albero sefirotico, apice della prima lettera del Tetragramma e, infine, «nulla»: «Multi dicunt: quis ostendet nobis bonum, eleva super nos lumen vultus tui Tetragrammaton, etc. Idem etiam metrum Eheie [...] apex literae Iod insinuat. Itidem mostra pronomen הוּ Hu: id est, ille [...] אֵין id est, nihil, iuxta illud: Levabo oculos meos ad montes me ain⁴⁰⁰ veniat auxilium meum (*Psalms. 120*)».⁴⁰¹

La formula *supremum diadema* traduce, in ebraico, *Keter Elyion* (“Corona suprema”, s. m.). Se tuttavia nel *Liber portae lucis* il termine impiegato è correttamente *corona*,⁴⁰² l'*Isagoge* riporta un termine, *diadema*, traducibile con l'ebraico *aṭarah* (“diadema”, s. f.), normalmente attribuito alla decima e ultima sefirah, Malkut. Il possibile sfondo androgino di questa scelta è già stato notato.⁴⁰³ Ci limiteremo a indicare un passaggio della *Ma'arekhet ha-Elohut* [*Trattato dell'ordine della divinità*]⁴⁰⁴ come possibile fonte per questo passaggio. Il decimo capitolo del trattato (significativamente intitolato *Sha'ar Adam*: «la porta dell'uomo») dedica ampio spazio alla tematica dell'unione tra la sefirah della bellezza (Tif'eret) e la sefirah del fondamento (Yesod): «Tif'eret e Yesod costituiscono una problematica da trattare congiuntamente: Yesod sorregge l'edificio [delle sefirot]. Tif'eret rappresenta il capo superno e Yesod la fine. E ho già scritto come non vi sia capo senza fine né viceversa».⁴⁰⁵ Assieme a questo motivo,⁴⁰⁶ si aggiunge la tematica

³⁹⁸ Le riflessioni che seguono devono moltissimo al dialogo con il Prof. Campanini.

³⁹⁹ In *Giqatilla*, *Keter* coincide con *'Ayn Sof* (senza-fine): in quel punto, infatti, si trova *Ehyeh* («Io sarò», dunque: «Io non sono [ancora]»). Si tratta di una definizione probabilmente adottata per esprimere l'ineffabilità di Dio e il suo carattere refrattario a ogni possibile definizione.

⁴⁰⁰ «Da dove [*me'ain*] mi verrà l'aiuto?».

⁴⁰¹ *ShOr*, ed. Ben Shlomo, pp. 118-119; *Porta Lucis*, ed. Pistorius, fol. 191. Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, p. 346 n. 109, indica anche un passo della *Ma'arekhet ha-Elohut*, c. 4, fol. 49b.

⁴⁰² *Porta lucis*, ed. Pistorius, foll. 190-191: «Decimum sanctorum dictionum nomen est Eheie, capitis adaptatum coronae, cuius intelligentiam nemo assequitur, nisi ipsum id misericordiae machinae dux est, quem veluti centrum combinationes circumambiant duodecim, combinationum instar circumambientium nomen Tetragrammaton, his una cum centro tredecim misericordiae oracula respondent».

⁴⁰³ Ringrazio il Dott. Israel Sandman per aver discusso con me il punto in questione. Sul motivo dell'androginità nell'*Isagoge*, cfr. Campanini, “Shaping the Body,” cit. Per la trattazione della tematica, cfr. *ShOr*, ed. Ben Shlomo, pp. 237-238; *Porta Lucis*, ed. Pistorius, fol. 179: «Hinc quicquid *supremum diadema* promit *androginosam* (ut ita dixerim) sortiri *effigiem* decernunt: Unde sanctuarii arcae Cherubin totiusque a Salomone quadrigae contextae typum dinoscere intuerique datur».

⁴⁰⁴ Anonimo trattato cabbalistico, storicamente collocabile tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo. Sui commentari alla *Ma'arekhet*, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, s.v. “Ma'arekhet ha-Elohut” [E. Gottlieb], coll. 637-639; sulla struttura simbolica e lo sfondo teurgico dell'opera, Elqayyam, “Between Referentialism and Performativism,” cit., e specialmente Idem, “On the Architectonic Structure of the Book *Ma'arekhet ha-Elohut*,” *Kiryat Sefer* 64 (1992-1993), pp. 289-304 [in ebraico]; Mopsik, *Les grands textes*, pp. 82, 102, 228, 232, 236-241 e *passim*.

⁴⁰⁵ *Ma'arekhet ha-Elohut*, capitolo decimo: התפארת והיסוד ענין אחד. והיסוד הוא משך הבנין אך התפארת הוא ראש בלתי סוף ואין סוף בלתי ראש: במעלה והיסוד הוא הסוף. וכבר כתבתי כי אין ראש בלתי סוף ואין סוף בלתי ראש:

⁴⁰⁶ Sullo sfondo teurgico della problematica relativa alla ricomposizione dell'androgino, M. Idel, *Eros e Qabbalah*, Milano, Adelphi, 2007², pp. 110-111: «[...] come ha correttamente sottolineato Charles Mopsik, l'anima dell'uomo

della relazione tra membra del corpo umano e «membra» divine: «Sappi che l'uomo, nella sua forma corporea, è fatto a immagine dell'Altissimo. L'immagine dell'Altissimo è l'edificio [sefirotico] basato su Tif'eret e chiamato: *Uomo [seduto] nella Merkavah*».⁴⁰⁷

Poco oltre, viene introdotta una ulteriore connessione: «In relazione al diadema (*'atarah*) [collocato] alla fine dell'edificio [ovvero: Malkut, la decima sefirah], essa [Tife'et] è il diadema dell'uomo, poiché è la fine dell'uomo».⁴⁰⁸ Posto che in *ShOr* il termine *'atarah* viene utilizzato per indicare esclusivamente la sefirah Malkut, sembra lecito chiedersi se il passo della Ma'arekhet non possa considerarsi un punto di partenza per la riflessione di Ricci, con lo slittamento dell'immagine del «diadema dell'uomo» da Tif'eret a Keter.

Non senza un implicito rimando al *Nous* neoplatonico, *Ehyeh* viene infine definito *mens* e, dunque, iscritto nel luogo del puro pensiero e della volontà di creare. Il procedimento non è privo di importanza: adattando a un modello neoplatonico lo schema delle sefirot, si evidenzia un ulteriore aspetto del sincretismo ricciano ricostruito da Roling.

Ehyeh viene inoltre definito *Pater*, una scelta senza riscontro in *ShOr*. A un primo sguardo, si potrebbe valutare una simile decisione come tentativo manifesto di individuare il mistero trinitario all'interno dello schema sefirotico. Tuttavia, in questo riferimento, è forse possibile cogliere a un secondo livello una allusione a un passo autentico dello *Zohar* e, più precisamente, alla definizione della prima sefirah come *'Atiq Yomim* (“L'antico dei giorni”, secondo una formula attinta dal libro di Daniele).⁴⁰⁹ Il passaggio dell'Isagoge sarebbe dunque da leggersi alla luce di una concezione del Padre come “l'antico dei giorni”, principio primordiale antecedente al tutto, e non, necessariamente, collocabile in relazione al Figlio trinitario. A questo punto, è necessariamente chiamato in causa *l'onus probandi*. Nel *De coelesti agricultura*, un capitolo del secondo libro è dedicato al dogma trinitario e all'incarnazione (“Trinitatis et incarnationis mysterium”), muovendo da una citazione dello *Zohar*: «Ubi idem Rabi Simeon Liber splendoris dictum Zohar, tria haec nomina personarum Trinitati adaptat, Patrem, Filium, et Sanctum spiritum palam pronuncians (fol. 61)».⁴¹⁰

conquisterà, o riconquisterà l'anima femminile originaria solo se egli è in grado di compiere i rituali che unificano le *sefirot Tif'ere* Malkut ».

⁴⁰⁷ דע שהאדם בצורת גופו נעשה בדמות עליון. ודמות עליון הוא הבנין שעקרוהו התפארת והוא הנקרא אדם במרכבה.

⁴⁰⁸ וכנגד העטרת שהוא סוף הבנין היא העטרה של אדם שהיא סוף האדם.

⁴⁰⁹ Cfr. *Zohar* III, 382a (ringrazio il Prof. Saverio Campanini per questa indicazione). Sulla ricorrenza dell' “antico degli antichi” per indicare il Padre trinitario all'interno di un passo interpolato dello *Zohar* (*Zohar* III 263a) e sulla sua fortuna, S. Campanini, “Nottole ad Atene. La *qabbalah* cristiana e la conversione degli ebrei”, in *Materia Giudaica* 19, 1-2 (2014), pp. 81-99: 88 ss.

⁴¹⁰ Cfr. *Zohar* (ed. G. Busi, Torino, Einaudi, 2008), p. 466: «non si trova medicina al mondo se non nel momento in cui [l'Antico e lo Ze'er anpin] si guardano *viso a viso*» [*Idra zuta*]; *Zohar* 3: 136b (*Idra Rabba*), trad. di D. Matt, in *Zohar: The Book of Enlightenment*, Mahwah, Paulist Press, 1983, p. 283: «When the Blessed Holy One is aroused to delight Himself with the righteous, the Face of the Ancient of Days shines into the face of the Impatient One. Its Forehead is revealed and shines to this forehead. Then it is called 'a time of favor' (Psalms 69: 14). Whenever Judgement looms and

Per ciò che concerne la seconda sefirah, *Hokmah* (corrispondente al nome divino: *Yah*), Ricci ne offre anzitutto una traduzione letterale, *Sapientia*, termine cui seguono tre definizioni: *Primogenitus* (e non *Unigenitus*),⁴¹¹ *Essentia*, *Inphorme*. Anche nel caso di *essentia* è possibile riscontrare un influsso da parte di *ShOr*. Secondo Gīqāṭilla, la nona «porta di luce» conduce alla preghiera del nome *Yah* (*Yoh*, secondo la traduzione di Ricci). Degli appellativi che lo contraddistinguono, la Torah è solita usare il termine *Yesh* (letteralmente: «c'è», «esiste») mentre, nella versione latina, la questione ricorre nei termini seguenti: «Quadrat etiam interdum nomini Ioh, dictio װ׳ Iesc: id est, aliquid seu est».⁴¹² Sia la versione ebraica sia la latina riportano la definizione della seconda sefirah come *mahshavah* («pensiero»): *Hokmah* viene dunque inscritta nel luogo dove ha inizio «il dispiegamento (*hitpashṭut*) della volontà nell'emanare la creazione».⁴¹³ Essa è dunque tradotta da Ricci con *cogitatio* e ricondotta all'equivalenza, già proposta da Gīqāṭilla in *ShOr*, tra il nome *Yah* e la prima lettera del Tetragramma.⁴¹⁴

Infine, Ricci propone di tradurre il nome della terza sefirah, *Binah* (corrispondente al nome del Tetragramma, con pronuncia: *Elohim*), per mezzo dei termini *Prudentia* e *Spiritus Dei*.

the forehead of the Impatient One is revealed, the Forehead of the Ancient of Ancients is revealed, Judgement subsides and is not executed.»

⁴¹¹ Definizione ripresa da Agrippa: cfr. *supra*, sezione II, capitolo I. Cfr. *Rm* 8, 29: «Poiché quelli che da sempre egli ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'Immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito (πρωτότοκον) tra molti fratelli» e soprattutto *Col.* 1, 15-20: «Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione (πρωτότοκον πάσης κτίσεως), perché in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono. Egli è anche il capo del corpo della Chiesa. Egli è principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti, perché sia lui ad avere il primato su tutte le cose». Sull'antropologia paolina in generale e sul decisivo passaggio da una lettura escatologica di *Gen.* 1, 26-27 da parte del Paolo autentico verso la riformulazione deutero-paolina in chiave «protologica» e ontologica, cfr. G. Lettieri, «L'ultimo nel primo. L'uomo ad immagine e somiglianza nella tradizione cristiana primitiva e patristica», in A. Melloni - R. Saccenti (ed. by), *In the Image of God: Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity. Proceedings of the Colloquium at Bologna and Rossena (July 2009) in Honour of Pier Cesare Bori*, Berlin, LIT Verlag, 2010, pp. 127-215.

⁴¹² *ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 2, pp. 85-86; *Portae Lucis*, ed. Pistorius, fol. 189.

⁴¹³ *ShOr*, ed. Ben Shlomo, vol. 2, p. 92. *Portae Lucis*, ed. Pistorius, fol. 177: «Rursus idem Iod absque termino *voluntas* et *cogitatio* vocari legitur» e fol. 190: «initium voti defluxus in creationis opere».

⁴¹⁴ La composizione delle singole lettere del Tetragramma [yod-he-waw-he] permane sullo sfondo della trattazione delle sefirot: l'apice della prima lettera corrisponde a Keter; lo yod iniziale a *Hokmah*; lo he iniziale a *Binah*, punto di origine del flusso emanativo verso le sefirot inferiori; la lettera waw (sesta lettera dell'alfabeto) corrisponde alle sei sefirot seguenti in ordine discendente; infine, la lettera finale (di nuovo, he) trova corrispondenza nella decima e ultima sefirah: *Malkut*. Cfr. *Portae Lucis*, ed. Pistorius, fol. 177 (sesta porta, dedicata al Tetragramma): «Nec te praetereat mysticum Iod nominis Tetragrammaton secundam spheram, cui nomen est sapientia referre: ipsum vero diadema infinitum vocatum [Keter], scias non caractere Iod [Hokmah], sed suo tantum apice denunciari. Secundam vero litera nominis Tetragrammaton scilicet he ה metrum ostendit prudentiae [Binah], unde in omnia quae inferius sunt spheristica oracula oracula vitae inundatio demittitur, cuius amplioem tractatum in proprio capite expectabis. Tertia praedicti nominis litera scilicet uau ו sex monstrat sphaeros iuxta ipsius referentis elementi numerum, tres quidem ab eius characteris dimidio sursum, tres a dimidio deorsum. Sursum quippe, magnificentia [Gedulah], fortitudo [Gevurah], pulchritudo [Tiferet]. Deorsum autem victoria [Netzah], confessio [Hod], fundamentum [Yesod] ac profunda admirandaque deinceps in his Tetragrammaton characteribus audies [...]. Quarta iterum litera he ה scribitur, ac in spheristico choro extremum scilicet regnum [Malkut] denunciat, per quod nomini Altissimi unio absoluitur [...]. Nomen ergo Tetragrammaton decem sphaeros complectitur, ex eoque universa sancta Dei pendet nomina». Sull'interpretazione del Tetragramma in Ricci, Wilkinson, *Tetragrammaton*, cit., pp. 325-327.

Intrecciandosi con il dibattito riguardante l'essenza delle sefirot,⁴¹⁵ viene quindi introdotto il nucleo della dottrina trinitaria (da Ricci già elaborata nel *Sal foederis*), qui riconosciuta nella prima triade sefirotica. Questo tentativo di identificare il misterio trinitario all'interno dei testi della tradizione esoterica ebraica non fu certo isolato.⁴¹⁶ Caso significativo è rappresentato dalla *Epistola ad Iudaeos, quae inscribitur Liber visorum Divinorum* di Ludovico Carretto (1496-1575).⁴¹⁷ Opera

⁴¹⁵ A proposito di questo genere di dibattito, Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., pp. 342-347, distingue due modelli. Il primo, seguito dalla scuola di Gerona e in seguito accolto da Menahem Recanati, sarebbe basato sulla concezione delle sefirot come strumenti (*khelim*) della creazione (distinti, dunque, dall'essenza divina). Ne consegue come, secondo tale prospettiva, siano contemplate anche azioni teurgiche. Una seconda tendenza sarebbe poi rappresentata dalla proposta interpretativa contenuta nella *Ma'arekhet ha-Elohut*. Eliyyah Hayyim ben Binyamin da Gennazzano accoglierebbe questo modello, nel quale le sefirot sarebbero intese come parte costitutiva dell'essenza di Dio e, come tali, escluse da ogni coinvolgimento teurgico. Roling ha sostenuto come entrambe queste posizioni circolassero, in molteplici varianti, all'epoca di Ricci, venendo discusse da alcuni dei suoi contemporanei: tra questi, Yoḥanan Alemanno e David Messer Leon. Nel dibattito sulla natura delle sefirot e sulla loro relazione con il divino, si rivela di estrema importanza un'altra fonte medievale: i *Responsa* dello Pseudo-Hai Gaon (metà del sec. XIII), riconducibili alla tradizione cabbalistica del circolo della contemplazione ('Yiyyun) [su questo punto, cfr. *infra*, p. 121]. Itzḥaq Mar Hayyim, contemporaneo di Ricci e avversario di David Messer Leon, discusse i *Responsa* dello Pseudo-Hai Gaon sostenendo, sulla base di una possibile concordanza tra Qabbalah e filosofia, l'equivalenza tra sefirot ed essenza divina. Sulle affinità tra le teorie di Itzḥaq Mar Hayyim e di Eliyyah Hayyim ben Binyamin da Gennazzano, F. Lelli, "Introduzione," in Eliyyah Hayyim ben Binyamin da Gennazzano, *La lettera preziosa / Iggeret hamudot*: Introduzione, edizione e traduzione a cura di F. Lelli, Firenze - Parigi, Giuntina / Éclat, 2002, pp. 86 ss. Cfr. anche C. Mopsik, *Les grand textes*, pp. 278-287. Gennazzano sostenebbe l'identità tra le prime tre sefirot e l'*En sof* o, secondo il linguaggio dei filosofi, la causa prima. Sulla base del *Commento alla Torah* di Recanati, le sette sefirot inferiori verrebbero da Gennazzano identificate con la figura del macroanthropos o "uomo superiore". L'unione dell'*En sof* con le restanti sette sefirot formerebbe la somma di uno più sette, corrispondendo secondo i principi della gematria, alle lettere alef(א) e zayin (ז) (אז = 'az, "quindi"). Secondo Lelli, è plausibile sostenere l'ipotesi di una implicita polemica, da parte di Gennazzano, nei confronti dell'esegesi cristiana di Is. 58: 9, formulata da Pico nella XX *Conclusio* cabbalistica *secundum opinionem propriam*: «Si interpretationem suam adverterint Cabalistsae super hac dictione az quae significat tunc, de Trinitatis mysterio multum illuminabuntur». Su questo punto, Wirszubski, "Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism," in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem, Magnes, 1967, pp. 353-362, dove viene individuata la fonte della *conclusio* pichiana nella traduzione latina del *Sefer ha-Shorashim* di Yosef ibn Waqar (XIV secolo): «אז AZ ide est tunc vel subito ut in textu AZ cecinit Moyses. Et in textu Az cecinit Israel, et in alio textu Az videbis et illuminaberis, indicat omnes decem numerationes secundum representationem suarum literarum. Aleph indicat trinitatem trium superiorum corone sapientie et intelligentie unitam in unitate essencie. Zain vero secundum numerum suum quod est septem indicat a pietate [Ḥesed, IV sefirah] usque ad regnum[Malkut, X sefirah]» (*Liber de Radicibus*, ms. Vat. Ebr. 190, fol. 226r). Altra fonte pichiana sarebbe la traduzione latina di Mitridate di un passo del *Sefer ha-Bahir*, contenuto nel Ms. Vat. Ebr. 191, fol. 310r. Il passo del Bahir viene richiamato anche da Gennazzano per sostenere l'equivalenza tra le prime tre sefirot e la causa prima dei filosofi. Cfr. Roling, *ibidem*. Sulla figura di Yosef ibn Waqar, autore di un importante trattato arabo volto a conciliare filosofia e cabbala, si veda G. Scholem, "R. Joseph ibn Waqar's Arabic Book on Kabbalah and Philosophy," *Qiryat Sefer* 20 (1943-1944), pp. 153-162 [in ebraico]: pp. 160 e ss., dove è riportata la sezione iniziale del *Liber de radibus* (ms. Vat. Ebr. 190, fol. 222-275: 222a). La conciliante proposta di ibn Waqar, basata su uno schema di trenta sefirot raggruppate in tre serie principali, non ebbe molto seguito: cfr. C. Sirat, *La filosofia ebraica*, cit., pp. 439-443: 441-442.

⁴¹⁶ Primo esempio di «cristianizzazione» di un passo appartenente a un testo cabbalistico è contenuto nello *Scrutinium Scripturarum* (ca. 1332-1333) dell'ebreo converso Pablo de Santa Maria (o Paolo di Burgos). A partire dalla definizione contenuta nel libro dei Proverbi, secondo cui *Il giusto è fondamento del mondo*, il Bahir sembrerebbe identificare il «fondamento» con la nona sefirah (Yesod), mentre lo *Scrutinium* introdurrebbe una equivalenza con il Figlio trinitario. L'operazione ermeneutica di Paolo di Burgos, già notata da J. C. Wolf, *Bibliotheca hebraea*, vol. 3, Hamburgi - Lipsiae 1727, p. 825, viene ripresa da Campanini, "Introduction," in *The Book of Bahir*, cit., pp. 57-59, che segnala il passaggio dello *Scrutinium* come fonte assai probabile per il *De christiana religione* di Ficino.

⁴¹⁷ מראות אלהים ספר נקראת ספר לודוויקו קרטו אל בני היהודים נקראת ספר מראות אלהים *Epistola Ludovici Carreti ad Iudeos quae inscribitur Liber visorum Divinorum* (Lutetia Parisiorum: 1554). Prima della conversione (presumibilmente avvenuta intorno al 1550), Ṭodros ha-Cohen (poi Ludovico Carretto) appartenne a una nota famiglia di ebrei sefarditi, tra i quali spicca il nome del fratello Yosef, cronista. A partire dal 1533, grazie a uno speciale permesso ottenuto da Clemente VII, a Genova esercitò la professione medica. Cfr. Secret, *Kabbalistes Chrétiens*, pp. 242 ss.; Idem, "Notes sur les hébraïsants chrétiens et les Juifs en France," *REJ* 126 (1967), pp. 417-433: 418; R. Bonfil,

breve (appena trentadue carte), in ebraico con traduzione latina a fronte, la lettera si configura come il rendiconto del processo interiore che avrebbe condotto l'autore alla conversione al cristianesimo. Per dimostrare ai propri ex-correligionari la sostanziale concordia tra dottrine cabbalistiche e dogmi cristiani (in particolare, quello trinitario), Carretto ricorre all'autorità di Nahhmanide, di Giquatilla, del *Seferha-Zohar* e richiama la dottrina cabbalistica delle «tre luci» («lux antiqua, lux pura, et lux purificata»)⁴¹⁸ contenuta in un trattato pseudo-epigrafico di origine duecentesca,⁴¹⁹ attribuito a Hay Gaon (X-XI secolo).⁴²⁰

L'ermeneutica di Ricci, dunque, si fonda in primo luogo sull'interpretazione trinitaria delle prime tre sefirot, un assunto ulteriormente sviluppato nel quarantesimo teorema cabbalistico incluso nell'Isagoge: «Sphirica et exemplaria decem Dei nomina, alia competunt creatori in se, ad nullam creatura rum relata: alia eidem competunt, prout creaturam respectant: Illa sunt, supremum diadema, sapientia, atque prudentia, vel intellectus, verbum, amor: vel, ut nos dicimus, Pater, Filius et Spiritus Sanctus: Haec vero, sunt reliqua posteriora septem septem scilicet dona, quae extra vergunt, et ipsum mundi aedificium constituunt».⁴²¹

Ricci definisce la Cabbala anzitutto come la facoltà (*facultas*) di attingere all'insondabile abisso delle Scritture per comprenderne i più reconditi insegnamenti; in secondo luogo, attribuisce ai cabbalisti l'appellativo di *allegorizantes*, poiché capaci di trasformare le dottrine letterali della

“Chi era Ludovico Carretto, apostata?”, in G. N. Zazzu (a cura di), *E andammo dove il vento ci spinse. La cacciata degli ebrei dalla Spagna*, Genova, Marietti, 1992, pp. 51-58 [ed. or. “Who was the Convert Ludovico Carretto?”, in *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Haim Beinart*, Jerusalem 1988, pp. 437-450 (in ebraico)]; R. Urbani, “Indizi documentari sulla figura di Joseph Ha Cohen e della sua famiglia nella Genova del XVI secolo”, in Zazzu, *ivi*, pp. 59-67: 63 ss.

⁴¹⁸ Ebraico: אור קדמון אור צה אור מצהצה.

⁴¹⁹ Per la tesi di un'influenza eriuigeniana, in particolare delle *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, sullo Pseudo-Hay Gaon (XIII sec.), G. A. Piemonte, “Les *Expositiones in Ierarchiam coelestem* de Jean Scot et un opusculé hébreu pseudépigraphique du XIII^e siècle,” in W. Beierwaltes (Hrsg. von), *Eriugena redivivus: Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.-30. August 1985*, Heidelberg, Abhandl. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-hist. Klasse, 1987, pp. 279-310.

⁴²⁰ *Fol. 7*: «Cum itaque primum controversiae caput inspicerem, contentione nulla inter Iudaeum et Christianum opus esse animadvertent, cum Iudaei veteres, sapientes Cabbalistsae, qui apud Iudaeos doctores veritatis nominantur, hoc fateantur; ut dixit Magister noster Hai Gaon, tres luces fuerunt, lux antiqua, lux pura, et lux purificata, omnes tamen unus Deus, non est illic pluralitas vel πολυθεία: absit, et sunt in vertice Sefhiroth. Quinetiam R. Mose filius Nahman id affirmat in expositione cap. Chi tissa. Et Geqetilia, caeterique Cabbalistsae cum agunt de decem Sefhiroth, hoc est Numerationibus, aiunt, tres summas à nemine unquam visas, nec tamen illic esse dissensionem, aut defectum, absit. Quod qui credit, reus est mortis, praestaretque; ut natus non esset. Vides itaque controversiam inter eos non esse, nisi in nominibus, quoniam Christiani eos vocant, Patrem, filium [*sic*], et Spiritum Sanctum. Quinetiam in hac re nihil est dissensionis, quoniam etiam ipsi Cabbalistsae primam numerationem, quae est En Soph, id est infinitudo et Aeternitas, sine primordio principioque, patrem [*sic*] vocitant: ut apparet in libro Hazzóhar». Una traduzione di questo passo si trova in *Secret, Kabbalists Chrétiens*, pp. 244-245 (*I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, pp. 227-228), che nota come, attraverso Carretto, il motivo delle «tre luci» confluisce nella scuola di Fiogghi, maestro di un altro ebreo convertito, quel Guglielmo Franchi autore della grammatica ebraica: *Shemesh leshon* [*sic*] *ha-qodesh cioè Sole della lingua santa*, pubblicata nel 1591 (e non nel 1599, come da Secret indicato) a Bergamo. La medesima dottrina si ritrova inoltre, sempre secondo Secret (*ibidem*, p. 253 n. 14) in Postel, in una glossa alla traduzione dello Zohar (ms. Sloane 1410, fol. 9).

⁴²¹ *XL theorema cabale, Isagoge*, in Pistorius, *Ars*, fol. 122.

Bibbia in *allegorie* (termine impiegato da Ricci come sinonimo di *simboli*), secondo un'idea mutuata dalla *Guida* di Mosè Maimonide. Non v'è modo razionale di comprendere alcuna allegoria, poiché la Torah non si lascia ridurre alla ragione. Solo la Cabbala consente di integrare il senso letterale della Bibbia, presentandosi come un nuovo modello ermenutico, basato su un *tipo* o *modello* allegorico della Torah. Inoltre, prosegue Ricci, la Cabbalapuò essere recepita solo oralmente (*auditu*) e tramite fede (*fides*). Diversamente, ad esempio, da Pico, Ricci enfatizza la necessità di disporre se stessi a *ricevere*. Anche in questo caso, come chiarito dall'autore stesso, la fonte è Maimonide: per rendersi adatti alla profezia occorre essere in grado di accogliere - *oralmente*- la tradizione: «Qui enim ordinem universi (ut libro directoris tractatu secundo, Aegyptius Rabi Moses tradidit) a sapientibus solum *auditione recipere* voluerit, is facile superstruere poterit. [...] tu collige, quod [...] acceptat veritatis arcana *auditor Cabaleus*» (*In primum theorema appendix*, cit. in Pistorius, p. 123).

La difesa del significato spirituale ed esegetico della Cabbala torna al centro delle riflessioni di Ricci nel 1520, al momento di scendere in campo nella difesa a favore di Reuchlin. Si faccia però un passo indietro. In una epistola in data 17 maggio 1515, Nikolaus Ellenbog, ammiratore di Reuchlin⁴²² e di Ricci,⁴²³ informò quest'ultimo di aver letto l'*Isagoge*. Lodando le capacità

⁴²² L'interesse di Ellenbog per la Qabbalah ritorna in una lettera rivolta a Johannes Reuchlin, datata 19 novembre 1518, e conferma la fortuna del *De rudimentis* di Reuchlin, punto di riferimento fondamentale per l'apprendimento dell'ebraico in ambito cristiano. Nell'epistola, Ellenbog reitera la domanda già rivolta a Ricci nella lettera del 1515, ovvero, se Reuchlin abbia tradotto dei trattati cabbalistici (a eccezione del *Sefer Sha'are Orah*, dunque probabilmente già letto tramite la traduzione ricciana). Segue una domanda di natura grammaticale, relativa alla differenza, in ebraico, tra l'uso dello stato costruito maschile plurale e il pronome suffisso di prima persona singolare («Vi è un ebreo a Hochen Raunen, che mi scrive che sheli significa "mia". Se tuttavia lo tormento, [chiedendogli] cosa faccia affissa la lettera yod [nella parola] *kermi*, mi rendo conto, siccome tace del tutto, che egli è davvero inesperto in grammatica. Dunque, illustre maestro, istruiscimi tu»). Cfr. Ms. Stoccarda, Württembergische Landesbibliothek, Hist. Qu., cc. 48r-49r. «Frater Nicolaus Ellenbog Ioanni Reuchlin Phorcensi salutem dicit. Paucis admodum transactis diebus dedi ad te literas, integerrime vir, quibus meum in te animum paratissimum detexi. Immo dudum tibi notam voluntatem in nullo immutatam scias; tui enim nominis et honoris praeconem me esse certo scias. Et si licet ineptire, "in insipientia dico" (verumtamen dicere non erubescio), nulla missarum officia peragere soleo, quin tui memoriam specialem habeam, tam es animo meo infixus. Tu videris, quid speciatim Minervalis muneris mihi rependas. Non quaero aurum non argentum, sed gustum Cabalisticæ suavitatis. Adi me, quaeso, tuis suavissimis literis Cabalisticam redolentes [sic] fragrantiam. Si quempiam libellum Cabalisticum interpretatum habes (seclusa Porta Lucis) ad me quaeso des exscribendum. Noli quaeso te literarum studiosis difficilem reddere in communicandis libris, quos vel invitus brevi sis relicturus omnes. Brevi dixi, quia senio grandaeus et nescis, quando magnus ille paterfamilias rationem a te sit postulaturus. Ad meam tamen et universalis ecclesiae utilitatem in plures differat annos adventum suum ad te, opto enixius. Qua insuper conditione adversariorum tuorum causa sit extincta, rursus scire desydero. Demum quantum ad hanc voculam "שלי" spectat, scias me ideo dubitare: quum enim כרם vineam significet, ut in Rudimentis tuis legitur charta 255, si iod ei adiungitur, interpretatur nimirum vinea mea, ut habetur in Rudimentis tuis facie 579, quum ergo כרמי est pluralis numeri et abiicitur [sic] ך, tu, quaeso, doce, qua id fiat ratione, quaque concinnitate sequatur שלי; tunc enim forte interpretandum foret: vinearum meam non custodivi. Est Iudaeus in Hochen Raunen, qui scribit ad me שלי significare meam. Si autem eum urgeo, quid faciat affixum iod in כרמי, puto, quia prorsus obmutescet, quippe qui artis grammaticae sit imperitus. Tu igitur, praeceptor optime, ignorantem instrue et de minimis dubitantem non negligas; sic enim perventurum me spero ad maiora. Vale foeliciter. Ex Ottenpyrra in die Elizabeth viduae 1518.» Cfr. A. Bigelmair - F. Zoepfl (ed. by), Nikolaus Ellenbog, *Briefwechsel*, München 1938, pp. 160-161.

⁴²³ Sull'amicizia con Ellenbog, Ms. Ashb. 266 (198), Biblioteca Medicea Laurenziana, fol. 57: Ad Paulo Ricio medico regio // Amabo mihi Paule dic Roganti // Vidisti ne aliquem ex meis Amicis // Quos tecum ticino simul Profectus // Reliqui in Patriam meam Revertens. // Ecquid gymnasii Parens Jason. // Quid Picus facit [...]. Sed quaeso incolumis

stilistiche e la raffinatezza dell'autore nell'impiego della lingua latina, la lettera introduce la richiesta di lettura di trattati cabbalistici («Nihil enim antiquius duco, nihil iucundius, quam Cabalistarum sphaeristica oracula nocturna versare manu, versare diurna»), qualora Ricci abbia proseguito nell'opera di traduzione di opere ebraiche.⁴²⁴

mea est Batylla // quam aequae ac hos oculos amamus imo // plus oculis meis amamus // Nam me plus oculis amat Batylla // qua solatus est allocutione // illam me diu abesse conquerentem. // Nonne es pollicitus suum poetam // quamprimum affore. Nam scio // me desyderio cupit nitenti // illisque animo miser recurso. [...] Nec prae me illa velit Iovem tenere («A Paolo Ricci, medico imperiale / Per favore, Paolo, rispondimi: / non hai visto nessuno dei miei amici / che, appena me ne partii dal Ticino, / lasciasti con te, ritornando nella mia patria? / Hai forse visto Giasone, fondatore del ginnasio? / Che cosa fa Pico [...]? / Ma - ti chiedo - sta bene la mia Batilla, / che amo come, anzi, più di questi occhi? / Batilla infatti mi ama più degli occhi. / Con quel discorso la consolasti / mentre si lamentava che io da lungo tempo ero assente. / Non le promettesti che il suo poeta / quanto prima sarebbe tornato? / Infatti so che mi brama con forte desiderio / e, infelice, torno frequentemente nel suo animo. [...] Né in confronto a me ella vorrebbe possedere Giove.»).

⁴²⁴ Ms. Stoccarda, Württembergische Landesbibliothek, Hist. Qu., cc. 194v-196r [ora in A. Bigelmair - F. Zoepfl (ed. by), Nicolaus Ellenbog, *Briefwechsel*, München 1938, pp. 129-130]: «Frater Nicolaus Ellenbog Paulo Ritio salutem dicit. Legi Isagogas tuas in Cabalam, Rici doctissime, quae sane me mirifice oblectarunt. Deus optimus maximus faciat, ut longaeuam ducas vitam cudasque conplurima opuscula Mosaicam illam ut antiquissimam ita et sanctissimam doctrinam redolentia. Vere non facile dixerim, quanta me voluptate adfecerint opuscula tua nuper Augustae impressa; nec satis mirari possum divinum tuum ingenium multiugamque doctrinam. Si enim Hebraeorum secretissimas doctrinas perpendo, plane agnosco te intima eorum penetralia perlustrasse esseque מאד בכחור העברים משכיל מאד. Si theologorum nostrorum sensa requiro, plane perpendo theologorum Latinorum volumina te ad unguem callere. Caeterum philosophiam non tam Peripateticam quam etiam Platonicam in te admiror locupletissimam. Sed qui dicam de sermonis elegantia, quum sis Latinissimus et scribendo ornatissimus? Et sane ita haec omnia unus tu possides, quae vix in singulis singula tam copiose desyderari poterant. Haec itaque faciunt, Rici doctissime, ut has ad te darem literas, quibus meum erga te affectum et amorem tibi utcunque insinuarem. Caeterum, humanissime vir, in tuis opusculis plura enumeras Hebraeorum volumina partim per te in Latinum translata, partim vita comite traducenda. Velim itaque, ut, si quae habes in Latinum translata, quae Cabalam utcunque respiciant, me quoque eorum participem facias. Nihil enim antiquius duco, nihil iucundius, quam Cabalistarum sphaeristica oracula nocturna versare manu, versare diurna. Noli quaeso, humanissime vir, surda aure transire preces meas. Etsi enim hactenus tibi et facie et nomine ignotus fuerim, futurum tamen spero, ut et laboris suscepti et amicitiae inite haud te paeniteat. Non sum nescius eiusmodi secreta haud esse passim omnibus invulganda. Attamen bonarum literarum studiosis et Cabalisticam doctrinam magna veneratione suspirantibus deneganda minime crediderim. Tu itaque boni consulti שו"ט utcunque initiato vel micas de tua opipera mensa cadentes⁴²⁴ invidere noli. Signaculorum insuper hisce literis insertorum interpretationem mihi consignes etiam atque etiam rogo. Vale et quam de tua humanitate et facilitate concepi spem, pessum ire non sinas. Ex monasterio Ottingpurra in die Ascensionis Dominicae 1515». La risposta reca la data del 25 ottobre 1515, dove Ricci esclude la possibilità di venire incontro alla richiesta di Ellenbog («mi affligge una grande amarezza, giacché non sono in grado di esaudire la tua richiesta»), aggiungendo alcuni dettagli sulle difficoltà riscontrate nella comprensione dei nomi divini («le spiegazioni di questi nomi divini non sono ancora per me un concetto del tutto chiaro») ma indicando la chiave di lettura nell'esegesi cabbalistica di *Es.* 14: 19-21 («quando conoscerai l'origine di questi nomi santi, da dove emanano. Infatti sono tratti da tre versetti o *pasuqim* di Esodo 14, dove è detto e l'angelo del Signore si levò verso l'alto [...]»). Il riferimento è a tre versetti consecutivi (*Es.* 14:19-21), ciascuno dei quali formato da settantadue lettere, che narrano la separazione delle acque del Mar Rosso. La combinazione delle lettere darebbe luogo ai settantadue nomi di Dio: il primo nome è costituito dalla prima lettera del primo versetto, l'ultima del secondo e la prima del terzo; il secondo nome è formato dalla seconda lettera del primo versetto, la penultima del secondo e la seconda del terzo; il terzo nome dalla terza lettera del primo versetto, la terzultima del secondo e la terza del terzo, e così via.: cfr. Paolo Ricci a Nikolaus Ellenbog, Ms. Stoccarda, Württembergische Landesbibliothek, Hist. Qu., cc. 205r-206r [ora in A. Bigelmair - F. Zoepfl (ed. by), Nicolaus Ellenbog, *Briefwechsel*, München 1938, pp. 135-136]: Paulus Ricius, artium et medicinae cultor, Nicolao Ellenbog salutem dicit. Observande in Christo pater, salutem. Quasdam non minus eruditione quam eloquio spiritalique dulcedine refertas novissime obtulit mihi paternitatis tuae germanus literas, quibus deposcis, quatinus te (vir optime) Elucubrationum mearum in Cabalistarum dogma, quas de Hebraicis latebris in Latinum converti, sed nondum vulgo deprompsi, participem reddere, quorundam insuper sacrorum nominum, quae accumulativum vocari solent של עבשם, signare puncta eorumque intellectum aperire velim. Honesti sane honestissimi viri et omni obsequio digna petitio, quae profecto haud parum mihi intulit gaudii solaciique, quia noverim in te nescio quid divinum ac seraphicum quoddam latitans, quod pungit uritque ac mentem ad abdita et tam celsa sapientiae delubra tollit. Sed ex adverso tristatur et magna me afficit amaritudine, quod eiuscemoditam laudabile votum tuum modo persolvere nequeo: tum quia id voluminum genus minime est cuiquam latorum scriptorumque committendum, tum quia horum nominum

La presentazione di dottrine cabbalistiche sotto forma di tesi⁴²⁵ costituisce la prima caratteristica dell'*Isagoge* ricciana, presentandosi come un manuale di carattere introduttivo. Vi sono inclusi riferimenti diretti a fonti appartenenti alla letteratura hekhalotica, alla tradizione filosofica ebraica medievale e alla Cabbala. Tra gli intenti principali, vi è quello di dimostrare l'utilità apologetica della Cabbala, all'interno della controversia ebraico-cristiana. Un fine da perseguire attingendo direttamente ai testi dell'ebraismo, seguendo il richiamo girolamiano *ad fontes*.

Come Pico, anche Ricci intende identificare i principali dogmi cristiani nella tradizione cabbalistica, individuando molteplici corrispondenze connesse principalmente alla dottrina trinitaria, all'incarnazione del Verbo, alla salvezza in Cristo, all'Apocalisse, al ritorno alla condizione prelapsaria. In chiusura dei teoremi segue una breve spiegazione della storia sacra. Stringendo il fuoco sui contenuti dottrinali dell'*Isagoge*, Bernd Roling ha individuato alcuni temi principali. Anzitutto, lo sviluppo di un Machroanthropos, un uomo ideale, «archetipico», composto dai dieci cori angelici. Il tema centrale dell'opera, prosegue Roling, è, infatti, «la celebrazione dell'uomo a immagine», ovvero di un uomo angelico, di cui l'uomo è un riflesso sulla terra. Il secondo tema, strettamente legato al primo, riguarda il problema della *deificatio*. In una variante dell'unione dell'uomo con l'Angelo, metà dell'uomo è ottenere l'unificazione con il regno degli angeli, la cui struttura - formata da dieci schiere angeliche, corrispondenti, a un livello superiore, alle dieci sefirot - si riflette a livello microcosmico su più livelli: se ne trovano corrispondenze, infatti, nelle dieci membra del corpo umano, nelle dieci categorie aristoteliche, nei dieci astri planetari. Il terzo punto riguarda l'identificazione da parte di Ricci del mondo angelico in forma umana con Metatron, con l'Intelletto Agente e con Cristo. Il fine dell'uomo è quindi la liberazione dalle immagini terrene (*simulachra*) e l'unificazione con Cristo-immagine.⁴²⁶ In conclusione al testo dell'*Isagoge* e al fine di aggiungere materiale documentario alle sue tesi, compare *ShOr*, in una versione compendiata.

interpretamenta nondum sunt mihi aperta intelligentia cognita. Puncta vero perfacile effingere poteris, quum horum sacrorum nominum, unde manant, scaturiginem noveris. Ex tribus namque Exodi 14 trahuntur clausulis seu פסוקים tollensque angelus domini: Hebraice ויסע מלאך האלהים. Caeterum si ipsa supercaelestium numinum sors tulerit, ut amplissimam paternitatis tuae praesentiam coram conspicere quiverim, latiore tunc licebit de his sermonem effundere, et inter utrumque enucleatius rem ipsam examinare poterimus. Vale, denique, vir optime, sisque perpetuo foelix. Augustae. XXV. Octobris MDXV.

⁴²⁵ Nell'edizione del 1510 (*Pauli Israelite in cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*), le "tesi" sono ancora chiamate *conclusiones*, sulla scorta del lessico pichiano. È possibile che la modifica inclusa a partire dall'edizione del 1515 debba leggersi alla luce della *querelle* con Pico i cui riflessi sono individuabili nella già menzionata *Epistola defensoria* preposta alla nuova edizione.

⁴²⁶ A questo tema si aggiunge il motivo della ricomposizione dell'androgino: Campanini, "Shaping the Body," cit.

Metafore genesiache

L'applicazione della psicologia aristotelica a una specifica tipologia ermeneutica delle Scritture sarebbe in grado di provocare, secondo Ricci, uno stato elevatissimo della *mens* e la conseguente attivazione della capacità profetica.⁴²⁷ In questo consisterebbe la Cabbala: ascendere la propria scala di Giacobbe (*quasi per scalam, quam viderat Iacob*) sino al principio e all'origine della vita eterna (*principium atque aeternae vitae originem*).⁴²⁸ L'unione con Dio, fonte e principio dell'essere, si dà nel raggiungimento di una conoscenza riposta *oltre* la lettera scritturale e fondata sul significato «allegorico» o «cabbalistico» delle Scritture.⁴²⁹

Se il fine della Cabbala è, dunque, quello di garantire l'unione con Dio tramite la conoscenza dei segreti della Legge, ciò può avvenire solo tramite il ricorso alla fede in Cristo.⁴³⁰ La ragione non è infatti capace di svolgere tale compito da sola. Esistono due tipi di conoscenza: la prima, comune; la seconda, profetica. La conoscenza profetica è la modalità con cui il pensiero di Dio e degli angeli si esprime in relazione a ogni livello dell'essere (theoremata 10). Per l'uomo, prosegue Ricci, raggiungere un simile grado di conoscenza e compiere l'unificazione con il divino presuppone il ricorso alla fede.

L'uomo «a immagine del mondo» e di Dio

Un nucleo concettuale significativo riguarda la relazione tra il divino e l'uomo-microcosmo, a immagine e somiglianza di Dio e del mondo.⁴³¹ La correlazione tra macro e microcosmo, infatti, investe tutti i livelli dell'essere. La Torah scritta e l'esegesi letterale rappresenterebbero la Legge microcosmica; la Torah orale costituirebbe, invece, l'essenza della Legge celeste eternamente iscritta nella mente di Dio (theoremata 10 e 17). Infine, riguardo la conoscenza dei puri intellegibili,

⁴²⁷ *Isagoge*, theoremata L, in Pistorius, fol. 123.

⁴²⁸ *Isagoge*, in Pistorius, fol. 129.

⁴²⁹ *Isagoge*, theoremata 1-17.

⁴³⁰ *Ibidem*, foll. 120, 123-124.

⁴³¹ *Isagoge*, in *XVII, et XVIII theoremata appendix* (ed. Pistorius, fol. 131): «Homo vero est omnium causarum opus, et imago omnium rerum. Quod ut intelligas, scias Cabalistas nomine non ut ex principiis, quibus magno mundo similis est. Sentiant enim ad mundi imaginem factum esse, ut Rabi Iosua 1. Genes. illud explicat: Faciamus nomine ad similitudinem nostram, ubi intelligi vult, Deum omnia coeli et terrae opera ad formandum nomine consulere: id est, imaginem omnium mundi operum in homine exprimere. Quod si verum est, hominem mundi esse imaginem: nulla autem imago, quatenus imago, pars est sui exemplaris [...]: sequitur hominem non esse partem mundi: id est, non compositum ex elementis aut principiis, quae sunt mundi partes. Qui igitur hominem ut imaginem mundi considerant, ut Cabalistae, ii principia in homine intelligunt, non elementa magni mundi, aut similia, sed ea quae hominem ex ipsa propagatione constituunt, ut mestrui, sperma, embryo, humores, et caetera: ex quibus ad similitudinem maioris mundi constituitur homo in quo nihil est, quod non exemplum habeat in maiore mundo».

quanto è nella mente di Dio e degli angeli sarebbe (e qui si riconoscerà un debito verso Agostino) libero dal tempo e dallo spazio (theoremata 11).

L'uomo può dunque mirare, dopo il peccato e la caduta, alla riunificazione della *mens* in Dio.⁴³² Il primo stadio dell'itinerario conoscitivo (theoremata 18-50) consiste nella conoscenza delle relazioni intercorrenti tra l'uomo e il cosmo. Tra gli elementi inseriti all'interno di questo schema di corrispondenze troviamo così le dieci membra del corpo umano, i dieci pianeti, le dieci categorie aristoteliche, le nove schiere angeliche (a cui si deve aggiungere il cosiddetto "ordine animastico", corrispondente all'*Anima mundi*),⁴³³ le dieci *sefirot* e i nomi divini corrispondenti.⁴³⁴ Per conseguire una visione del mondo immateriale (e attivare, dunque, la capacità profetica) occorre tuttavia muovere dalla conoscenza del corpo umano, vero e proprio microcosmo che l'uomo racchiude in se stesso, poiché «ciò che osserviamo in noi stessi tramite un'esperienza distinta e durevole, ci è più familiare» (*notiora sunt ea, quae in nobis (structura inquam humana) experimur*).⁴³⁵

La conoscenza delle corrispondenze costituirebbe, dunque, l'aspetto teorico della Cabbala. Il Makroanthropos descritto nell'Isagoge è composto da dieci membra che corrispondono anzitutto ai dieci cori angelici.

L'attività profetica e l'influenza di Maimonide

La proposta ermeneutica di Ricci si fonda sull'interpretazione del corpus esoterico ebraico in chiave aristotelica. Oltre alla lettura di Aristotele, fondamentale si rivela l'influsso dell'aristotelismo ebraico e della tradizione filosofica araba per costruire un sistema sincretistico alternativo a quello, di matrice neoplatonica, esposto da Pico nelle *Conclusiones*. In Ricci il pensiero di Maimonide riveste un ruolo particolare, ricorrendovi con frequenza, come testimoniano le citazioni del *Sefer Mitzwot* e del *Mishne Torah* contenute nel trattato *De sexcentum et tredecim*

⁴³² Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit.

⁴³³ L'uomo primordiale descritto nell'Isagoge è composto da dieci membra che corrispondono anzitutto ai dieci cori angelici. L'ultimo coro, quello degli *ishim*, è composto dall'insieme delle anime umane ed è per questo definito anche con il nome di *animasticum*. Cfr. Isagoge, *conclusio* 36, fol. 7a: «Archetypi hominis artus sunt decem angelorum chori, novem quos quidem haebrai appellant haios hacodes, offanim, erelim, asmalim, seraphim, malachim, elohim, bene elohim, cherubim. Hos vero sacra Theologorum schola seraphim, cherubim, thronos, dominationes, virtutes, potestates, principatus, archangelos, angelos vocant. Decimus vero quem cabalistsae una cum sanctorum, philosophantiumque pluribus animasticum (foemineum scilicet) ordinem proferunt: haebraica appellatione iscim: id est viri nuncupari solet.» È ipotesi di Roling, *Complete Nature*, cit., p. 257 n. 133, che la fonte di questo passo sia il *Sefer ha-Maddah* di Maimonide, *Hilhot Yesode*, 2.7, 4.6 (pp. 58-61, 78-79).

⁴³⁴ Secret, "Aristote et les kabbalistes chrétiens", cit., p. 285; Campanini, *ibidem*, pp. 361-364, specialmente p. 364.

⁴³⁵ *Pauli Israelite in cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge* (1510), fol. 5r. Variante: «*notiora sunt ea, quae claro et assiduo experimento in nobisipsis deprehendimus*» (Pistorius, *Ars fol.* 121).

Mosaice sanctionis edictis (1515), quelle del *Moreh ha-Nevukhim* (*La guida dei perplessi*) e dei tredici *Iqqarim* confluite nel *Sal foederis*. Il nome di Maimonide torna poi nella pubblicazione della traduzione del Talmud (trattati Sanhedrin, Berakhot e Makkhot, 1519), alla quale viene anteposta l'introduzione di Maimonide al suo perush alla Mishnah.⁴³⁶

Sia Bruno Nardi che Giuseppe Sermoneta hanno insistito sul decisivo ruolo di mediazione operato dalla *Guida*, tra la tradizione giudeo-araba e della Scolastica. Ne sono anzitutto prova il debito di Alberto Magno e quello di Tommaso nei confronti della teorizzazione della profezia, espressa nei capitoli 32-48 dello scritto di Maimonide.⁴³⁷

Secondo la definizione fornita da Maimonide, la «quiddità della profezia» sarebbe «un'emanazione (*shefa*) che proviene da Dio, mediante l'intelletto agente, e discende sulla facoltà razionale dapprima, e poi sulla facoltà immaginativa. Questo è il più alto grado dell'uomo, e il punto estremo di perfezione cui possa arrivare la specie umana; e questo stato è il punto estremo di perfezione della facoltà immaginativa. Si tratta di una cosa che non può trovarsi in ogni uomo, né è cosa cui si possa arrivare con la perfezione nelle scienze speculative e la bontà dei costumi, per quanto i costumi siano tutti i più belli e i migliori che vi siano, se non vi si aggiunge la massima perfezione possibile della facoltà immaginativa rispetto all'indole originaria».⁴³⁸

La profezia viene dunque descritta come il massimo grado di perfezione cui possa tendere la facoltà immaginativa e, in generale, il processo conoscitivo dell'essere umano. La sua essenza viene identificata in un influsso che, traboccando⁴³⁹ dal nome di Dio, si riversa nell'intelletto agente, per fluire nella facoltà razionale, prima, e in quella immaginativa, poi. La facoltà immaginativa è anzitutto capace di tradurre in immagini i concetti astratti depositati nell'intelletto agente, così come i dati provenienti dall'esperienza sensibile. Questo aspetto esprime la natura intermedia dell'immaginazione, la sua possibilità di fungere da veicolo tra il mondo delle forme e il mondo della materia, in un gioco infinito di rimandi possibili. Su questo punto, il giudizio formulato da Maimonide si rivela assai duro. Per quanto indispensabili all'attività cognitiva dell'uomo, gli atti dell'immaginazione (soprattutto la sua capacità di combinare dati diversi, provenienti

⁴³⁶ Ricci, *Talmudica novissime in latinum versa periocunda commentariola*, Augustae: 1519, fol., a2v-br.

⁴³⁷ B. Nardi, "Dante profeta," in Idem, *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1949, pp. 366-373; G. Sermoneta, "Prophecy in the Writings of Yehudàh Romano," in I. Twersky (ed. by), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. II, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1984, pp. 336-374; Idem, "La fantasia e l'attività fantastica," cit., p. 189 n. 7. Per una storia della nozione di profezia, si veda l'introduzione di F. Parente ("Profetismo e profezia nella traduzione giudaica e cristiana e nella modernacritica storica") all'edizione italiana di H. Gunkel, *I profeti*, Firenze, Sansoni, 1967, pp. 15-110. Sulla questione delle origini del profetismo, A. Catastini, *Profeti e tradizione*, Pisa, Giardini, 1990.

⁴³⁸ Maimonide, *Guida dei Perplessi*, II, 36 (trad. it. a cura di M. Zonta).

⁴³⁹ Seguo la traduzione di G. Sermoneta, "La fantasia e l'attività fantastica nei testi filosofici della scuola del Maimonide," in M. Fattori - M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma 9-11 gennaio 1986), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 185-204: 186 n. 2.

dall'esperienza sensibile e dall'attività intellettuale) rischiano di imbrogliare l'uomo in una rete illusoria, in un'ombra del reale.

L'interpretazione di Maimonide del peccato originale

La narrazione di Gn 3,1-24 è collocata al centro di una ampia trattazione nel secondo capitolo del primo libro e nel trentesimo capitolo del secondo libro della *Guida dei Perplexi*:

«Infatti l'intelletto, che è ciò che Dio ha emanato sull'uomo, ed è la perfezione ultima di questi, era stato ottenuto da Adamo prima del suo peccato; è a causa sua che si dice di lui che è 'a immagine di Dio e a Sua somiglianza', ed è a causa sua che Dio si rivolge a lui e gli dà ordini, come dice la Bibbia: 'E il Signore Dio ordinò ecc.'. Infatti, non si danno ordini alle bestie, e neppure a chi non ha intelletto, ed è con l'intelletto che si distingue tra il vero e il falso: esso esiste nell'uomo per la sua perfezione. [...] Ma quando si ribellò e inclinò verso gli istinti suggeritigli dalla sua fantasia e verso i piaceri corporei dettatigli dai sensi - come dice la Bibbia: 'Perché l'albero era buono da mangiare ed era gradevole ai suoi occhi' - egli venne punito con la privazione di quella comprensione intellettuale, e per questo disobbedì all'ordine che gli era giunto a causa del suo intelletto e, conseguita la comprensione delle opinioni probabili, si dedicò a dare giudizi sul bello e sul brutto. [...] Pertanto, la Bibbia dice che, giacché Adamo mutò la sua inclinazione e si diresse verso quella cosa verso la quale gli era stato prima ordinato di non dirigersi, venne cacciato dal 'Giardino dell'Eden'». ⁴⁴⁰

Secondo la lettura maimonidea, dunque, la caduta di Adamo è da leggersi come il distacco dell'ultima delle intelligenze separate dall'Intelletto agente (*Šekhel ha-po'el*). ⁴⁴¹ Come da Roling specificato, è l'inganno dell'immaginazione (*dimyiun*) a condurre l'uomo alla perdita dell'immortalità e della conoscenza certa e completa. ⁴⁴² In linea con la tradizione aristotelica, solo il recupero dell'unione con l'Intelletto Agente (latore di conoscenza) potrà dunque garantire la salvezza. ⁴⁴³ Questo tema sarà da Ricci pienamente recuperato e sviluppato, avvertendolo come il

⁴⁴⁰ Maimonide, *Guida*, I, 2 (traduzione italiana a cura di M. Zonta). Cfr. anche Maimonide, *ibidem*, II, 30.

⁴⁴¹ L. Berman, "Maimonides on the Fall of Man," *AJSR* 5 (1980), pp. 1-15: 7-11; S. Klein-Braslavy, "Toward an Identification of the Figures of 'Satan' and 'Samael' in Maimonides' Interpretation of the Garden of Eden Story," *Da'at* 10 (1983), pp. 9-18 [in ebraico].

⁴⁴² Roling, "Agrippa," cit., p. 242.

⁴⁴³ Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden - New York - Köln 1992, III, cap. XLIII, 10-29, p. 539: «In quolibet autem homine est ista virtus et inest animae humanae a radice creationis

dramma del libero arbitrio, che conduce l'intelletto a un continuo oscillare tra mondo delle forme e mondo dei sensi, tra razionalità e fantasia.⁴⁴⁴

L'interpretazione del peccato e della caduta fornita da Maimonide esercitò una forte influenza all'interno dei circoli cabalistici, provocando reazioni contrastanti.⁴⁴⁵ Anche Abulafia e Gikatilla considerarono la caduta come il distacco dall'Intelletto agente, identificando quest'ultimo con Metatron o con il nome divino *El Shadday*.⁴⁴⁶ Analogamente a Maimonide, Abulafia sostenne il carattere riservato della dottrina incentrata sull'unione con l'intelletto agente e l'attivazione della facoltà di profetare, mèta ristretta a un gruppo circoscritto di discepoli, raggiungibile tramite il ricorso alla Cabbala:

והנתיב השביעי הוא נתיב מיוחד וכולל כל הנתיבות והוא קדש קדשים והוא ראוי הנביאים לכדם
והוא הגלגל המקיף בכל ובהשגתו יושג הדיבור הבא מהשכל הפועל על הכח הדברי שהוא שפע שופע
מהשם ית' באמצעות השכל הפועל על הכח הדברי כמו שאמר הרב ז"ל במורה בחלק ב' בפרק ל"ו והוא
נתיב אמיתת הנבואה ומהותה והוא ענין דעת השגת מהות השם המיוחד [...].⁴⁴⁷

suae, sed variatur in diversis hominibus in fortitudine et debilitate et augetur et minuitur secundum exercitium et usum per quae de potentia extrahitur in actum ; quod qui rite novit potest ascendere in cognitione sua quousque imaginativa virtus sua transcendat et iungatur cum virtute universalis, quem Alchindus, Bacon et Gulielmus Parisiensis vocant sensum naturae, Vergilius sensum aethereum et Plato sensum vehiculi appellant, efficiaturque cogitatio sua fortissima quando effunditur super ipsam virtus illa aetherea et coelestis, cuius splendore confortatur, donec apprehendat species et notiones et scientiam rerum verarum, adeo ut illud quod cogitaverit in mente sua proveniat sicut ipse cogitavit et adipiscatur tantam potentiam, ut possit se immergere et iungere et insinuare hominum animis et reddere illos certos de cogitationibus suis et de voluntate et desiderio suo, etiam per magna et remotas patia ac si illa sensibus suis a praesente obiecto comprehenderent, et potest in modico tempore facere multa ac si essent facta sine tempore. Atque haec non sunt data omnibus, sed quorum virtus imaginativa et cogitativa est fortissima et pervenit ad finem speculationis».

⁴⁴⁴ Sul retroterra maimonideo di questo argomento, Maimonide, Guida dei perplessi, I, 73. Sulla relazione tra libero arbitrio e *vis imaginativa*, Sermoneta, "La fantasia e l'attività fantastica," pp. 190-193; Roling, "Agrippa," cit.

⁴⁴⁵ M. Idel, "Maimonide e la *Qabbalah*," in Idem, *Maimonide e la mistica ebraica*, a cura di R. Gatti, Genova, Il Melangolo, 2000, pp. 19-85 (ed. or. "Maimonides and Kabbalah," in I. Twersky (ed. by), *Studies in Maimonides*, Cambridge-Mass. 1990, pp. L'ipotesi di Idel muove dalla valorizzazione dei *Sitre Torah* ("I segreti della Torah") e della loro interpretazione da parte di Maimonide, avvertita come radicale dai cabbalisti vissuti in Spagna e in Provenza e dunque contrastata.

⁴⁴⁶ L'identificazione viene elaborata ricorrendo alla tecnica cabbalistica della *gematria*, in base alla quale la somma delle lettere dei nomi Metatron (מטטרון: 40+9+9+200+6+50) e di *El Shadday* (שדד: 300+4+10) produce il medesimo valore numerico (314). L'equivalenza viene ricordata anche da Johannes Reuchlin, *De arte cabalastica*, ed. Busi - Campaninip. 181: «Dio disse a Mosè: perché il mio angelo ti precederà, che si legge al capitolo XXIII dell'*Esodo* (*Es.* 23, 23). Qual è questo angelo secondo i Cabbalisti? Alcuni dicono Michael, perché anagrammando (*transponendo*) le lettere che compongono la parola מלאכי (*mal'aki*), il mio angelo, si ottiene Michael; altri invece, ricorrendo al secondo metodo dell'arte cabbalistica, affermano che si tratta di Metatron dal momento che Dio aveva detto: *Perché il mio Nome è in lui* (*Es.* 23, 21), e infatti nel nome Metatron è implicito, per equivalenza numerica, il Nome di Šadday, il che è stato brillantemente discusso da Mosè di Gerona [...]» (ed. Pistorius, p. 706).

⁴⁴⁷ Avraham Abulafia, *Sheva' netivot ha-Torah*, herausgegeben aus A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig, Heinrich Hunger, 1854, p. 4.

Il settimo è un percorso particolare, include tutti gli itinerari ed è santissimo. È riservato solo ai profeti, è la circonferenza che tutto comprende e intendendolo si intende il *logos* [*dibbur*, lett.: “parola discorsiva”] che dall’intelletto agente giunge sulla facoltà razionale, un flusso [*shefa*] che tramite l’intelletto agente si espande dal Nome, sia benedetto, sulla facoltà razionale - come spiegò il Rav [Maimonide], il suo ricordo in eterno, nella *Guida*, seconda parte, capitolo trentasei. È il percorso che conduce alla verità essenziale della profezia, è la questione [che riguarda] la conoscenza intuitiva dell’essenza del Nome unico [il Tetragramma].

L’Adamo lapsario e il distacco dall’Intelletto Agente: una lettura epistemologica

Bernd Roling e Crofton Black hanno ricostruito l’impatto dell’epistemologia di Maimonide nell’interpretazione ricciana del peccato di Adamo.⁴⁴⁸ L’ultima sezione dell’Isagoge (1515) è dedicata a una sintesi della storia sacra, scandita secondo quattro tempi principali: creazione, caduta, giubileo⁴⁴⁹ e celebrazione dello Shabbat eterno, latore della redenzione finale. Anche qui, come nella trattazione del rapporto tra anima e verità discusso in precedenza, la narrazione è costruita sulla base di un’interpretazione in chiave allegorica.⁴⁵⁰ In particolare, la vicenda del peccato di Adamo viene letta alla luce del complesso dottrinale (da Ricci mediato soprattutto tramite Avicenna e Pomponazzi) ricollegabile alla questione dell’Intelletto e al suo rapporto con l’immaginazione. Secondo il modello proposto da Ricci, Adamo coinciderebbe con l’ultima delle intelligenze spirituali, scaturite da Dio: l’Intelletto Agente (*agens intellectus* o *anima intellettiva*).⁴⁵¹ Seguono due, nuove equivalenze: quella di Eva con l’Intelletto in potenza e quella del serpente con l’immaginazione («At serpens animantium callidissimus. At imaginativa virtus que sola inter sensuum vires (*serpentis instar*) callida, dolosaque suasionem detorquere solet»). La proibizione di mangiare il frutto dall’albero della conoscenza del bene e del male («ligni dumtaxat scientiae boni malive esus prohibentur») risponde, a un livello interpretativo più profondo, al divieto di volgersi

⁴⁴⁸ In questo paragrafo vengono seguite le argomentazioni di Roling, “Maimonides und Wissenschaftskritik,” cit., e di Black, “From Kabbalah to Psychology,” cit..

⁴⁴⁹ *Pauli Israelite in cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge* (1510), fol. 6v (*conclusio* lviii): «Iubilei sonat tuba quum remissiones septem pertransiverint quas (ut Rabi Symon et Gerundinus Mose: sic et portarum lucis octavus ac divine ordinationis compillatio decernunt) magni sabati dies: cui non erunt vespere succedit: quod nec magnus Augustinus: nec plures iuniores: pariter et prisci astronomorum recusant.»

⁴⁵⁰ Black, *ibidem*; Roling, *ibidem*.

⁴⁵¹ Fol. 24v: «Formatur de limo terre Adam. Creatur de ea originali ratione quae inum superiorum obtinet locum intellectiva anima».

verso il mondo sublunare e di interrompere così la pura contemplazione delle realtà spirituali e di Dio. L'interpretazione di Ricci, che in questo punto concorda con quella di Maimonide, consiste, infatti, nell'identificare la conoscenza del bene e del male con la comprensione del processo di generazione e di corruzione dominante nel mondo sublunare («bonum scilicet generatio, et malum id est corruptio»). La distrazione prodotta dall'immaginazione (il serpente), ai danni dell'Intelletto potenziale (Eva), prima, e dell'Intelletto Agente (Adamo), poi, conduce al distacco dei due intelletti dal mondo spirituale, alla perdita della certezza della conoscenza, alla morte. È assai probabile che Ricci avesse in mente l'immagine ricorrente del *Sefer Sha'are Orah*, che descrive l'interruzione, a causa del peccato, del flusso di emanazione che fluisce dalle sefirot verso i piani inferiori del reale e che fluisce tramite i canali sefirotici. Anche per l'immaginazione, rappresentata dal serpente, le conseguenze del peccato sono gravi, conducendola a catturare ormai solo immagini sensibili e, dunque, corruttibili («Serpenti quidem ut ei sola terra tribuat alimentum sensus quidem ut terrenorum dumtaxat corporum fruatur intuitu»). Solo Cristo potrà nuovamente garantire il contatto con la dimensione celeste, restaurando l'unione dell'Intelletto agente con le intelligenze superiori.⁴⁵² Di nuovo un'eco di Pico: più precisamente, Cristo è l'Intelletto Agente, il nuovo Adamo. Abbiamo visto come Ricci intendesse offrire una spiegazione razionalistica dei dogmi cattolici. Diversamente da Pomponazzi, Ricci identifica l'Intelletto Agente con Cristo-nuovo Adamo, il redentore messianico che segna la rinascita spirituale dell'Adamo lapsario.⁴⁵³

Da parte di Ricci, il ricorso al tema dello Shabbat eterno non costituisce un residuo ingenuo dell'educazione ebraica ma rappresenta una implicita citazione di Gikatilla (*ShOr*, ottava porta). Il peccato del primo uomo ha comportato la perdita della conoscenza del mistero trinitario, rappresentato dalle tre sefirot superiori (Keter, Hokhmah e Binah). Come precisato da Roling, solo la *conversio* dell'uomo e l'avvento messianico saranno in grado di ristabilire la perfezione della conoscenza.⁴⁵⁴ In tale contesto, il contributo della Cabbala è quello di tracciare un itinerario della mente in Dio.

Non è tantomeno da escludere un implicito riferimento alla teologia agostiniana, soprattutto all'Agostino dell'ultimo libro delle *Confessiones*.⁴⁵⁵

⁴⁵² Fol. 25: «Horum itaque originali delicto mors ipsa: ad salvatoris usque adventum: super omnes filios ade intravit in orbem. His itaque, naturae iussu, sic delinquentibus, nature ordo statuit, sempiterna, puraque mentali vita (adusque infusi intellectus, filiique David accessum) cuncta intelligibilia intellectu genita abduci.» Non si esclude che anche l'immaginazione possa avere parte nella futura salvezza, grazie all'intervento di Cristo.

⁴⁵³ Su questo punto, G. Lettieri, "La mente immagine. Paolo, gli gnostici, Origene, Agostino," in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente. Atti dei seminari di terminologia filosofica dell'istituto CNR Lessico intellettuale europeo e storia delle idee*, Firenze, L. Olschki, 2005, pp. 63-122; Idem, "L'uomo ad immagine e somiglianza," cit., pp. 127-215.

⁴⁵⁴ Roling, "Maimonides und Wissenschaftskritik," cit., *passim*.

⁴⁵⁵ Agostino, *Confessiones*, XIII, 35-36 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* pp. 386-387): «Domine deus, pacem da nobis - omniaenim praestitisti nobis - pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera. omnis quippe iste

Il riferimento al giubileo emerge anche dall'opera di Pico, in primo luogo dalla novantaseiesima *conclusio cabalistica* (*Qui noverit in cabala mysterium portarum intelligentiae, cognoscet mysterium magni Iobelei*). Crofton Black ha segnalato la dipendenza di questa tesi da almeno tre fonti:⁴⁵⁶ l'*Expositio decem numerationum* e due passaggi della versione latina del *Sefer Sha'are Tzedeq* di Giqatilla, secondo la traduzione di Mitridate per Pico.

In conclusione, per quanto originale, la narrazione allegorica compresa nell'ultima parte dell'*Isagoge* (1515), fu eliminata dall'edizione successiva. Per tentare di fornire una risposta, è necessario prendere in esame il periodo compreso tra la comparsa della terza e quello della quarta edizione (1541). Il 1532 vide la pubblicazione dell'opera *Statera prudentum*, opera incentrata sul tentativo di trovare un punto di concordia tra cattolici e riformati. Alle dure critiche di Eck e del vescovo di Vienna, Johannes Faber, per Ricci seguì l'accusa formulata dalla Dieta di Regensburg di giudaizzare (1532).⁴⁵⁷ Il manoscritto Vat. Lat. 3918, conservato in Biblioteca Apostolica Vaticana, testimonia la difesa di Ricci, caratterizzata dal tentativo di ribaltare le critiche accusando Faber di eresia.⁴⁵⁸ In campo teologico, la posizione di Ricci si faceva sempre più delicata. Come indicato da Crofton Black, è forse questa la ragione principale per cui, nella quarta edizione dell'*Isagoge* (1541), confluita in seguito nella silloge di Pistorius (1587), l'intera sezione dedicata all'interpretazione allegorica della storia sacra scomparve.⁴⁵⁹

L'anima tripartita

ordo pulcherrimus rerum valde bonarum modis suis peractis transiturus est: et mane quippe in eis factum est et vespera. Dies autem septimus sine vespera est nec habet occasum, quia santificasti eum ad permansionem sempiternam, ut id, quod tu post opera tua bona valde, quamvis ea quietus feceris, requievisti septimo die, hoc prae loquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo bona valde, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te».

⁴⁵⁶ Black, *Pico's Heptaplus*, cit., pp. 226-228.

⁴⁵⁷ Johannes Cochlaeus, *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis chronographice, ex ordine ab anno Domini M.D.XVII usque ad annum MDXLVI* (Apud S. Victorem prope Moguntiam [Magonza]: 1549), p. 233: «Erant praeterea in eadem Dieta R. D. Cardinalis Campegius, Legatus de latere, et D. Hieronymus Aleander, Archiepiscopus Brundisinus, Nuncius Apostolicus. Ad quos delatus fuit liber quidam hominis eruditi [Ricci], qui Lutheranos cum Catholicis concordare in doctrina nitebatur. Verum dum abrogaret multa Catholicis, iamdiu observata, repertus est in multis iudaizare. Liber itaque eius, iussu et Cardinalis legati, et Aleandri Nuncii Apostolici, a quibusdam Theologis Hispanis (quibus additus erat Cochlaeus) examinatus, eorum iudicio reiectus fuit, velut iudaizans: Quandoquidem et autor eius ex Iudaismo ad Christi religionem conversus fuerat.» L'identificazione «quidam hominis eruditi» con Ricci era già stata segnalata da F. H. Reusch (hrsgg.), *Der Index der verbotenen Bücher*, vol. 1, Bonn 1883, pp. 273-274: 273.

⁴⁵⁸ Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. Lat. 3918, ff. 69r-78v (*non vidi*). Su questo documento e, più in generale, sulla controversia teologica suscitata dalla pubblicazione della *Statera Prudentum*, Roling, "Conversio and Concordia", pp. 53-64; Idem, *Aristotelische Naturphilosophie*, pp. 472-532. Cfr. anche l'epistola da Faber inviata a Petrus Paulus Vergerius in data 11 maggio 1534, in cui viene posta in dubbio la cattolicità di Ricci e si proclama il fallimento del tentativo ricciano di accusare Faber di eresia: «suasit quidem acriter multis et persuadere potuit nemini, ut ipse bonus et si diis placet, Catholicus sit, ego e diverso haereticus.» Cfr. A. Horowitz, "Johannes Faber und Petrus Paulus Vergerius," *Vierteljahrsschrift für Kultur und Litteratur der Renaissance* 2 (1887), pp. 244-253: 245; Black, "From Kabbalah to Psychology", p. 164 n. 86.

⁴⁵⁹ Black, *ibidem*, p. 165.

In tale contesto, si delinea il fine della *facultas* cabbalistica, favorire cioè il ricongiungimento della parte intellettuale dell'anima con il mondo delle intelligenze separate.

L'appendice al sedicesimo teorema dell'Isagoge (ed. Pistorius, foll. 130-131) riporta la dottrina della triplice anima: «Trinum tradunt enim Cabalei hominem (in quo, et trina mundi machina relucet) insinuari in operibus primordii, ubi ter hominis fabrica tribusque fabricandi modis exprimitur. Primo (iuxta verum exemplar) legitur Gen. 1. Et creavit Deus ipsum hominem in imagine sua. Secundo Gen. 2. Formavit (inquit) Deus (Elohim) hominem pulverem de terra. Tertio Gen. 5. dicit: In similitudine Elohim fecit (seu adaptavit) illum: creari etenim (hoc est, emanare a primo ente) recte convenit humanae menti, quae vere primus homo nuncupandus est: Formare autem spiritui congruit, qui statim vita, motu, et nutritione organicum corpus informat: fieri vero, seu adaptari crasso huic corpori convenit, unde per in sufflationem [sic] (ut litera Gen. 2. docet) spiraculi vitae factus est homo in animam viventem. Quod si verborum seriem de hominis structura attendas, inveniens uno loco similitudinem explicari pariter et imaginem. Alio vero loco neutrum: Alibi solum imaginem: Alibi similitudinem tantum: De tota namque hominis compagine, ubi legitur: Faciamus homine, imago una cum similitudine exprimitur. Paulo vero post (de potiori scilicet compaginis parte) scribitur et creavit Elohim ipsum hominem in imagine sua. Ubi in exemplari nulla sit de similitudine mentio. Exinde de homine formato Gen. 2. nec imago nec similitudo commemoratur: de facto aiunt, seu adaptato homine similitudo quidem legitur: imago vero silentio involuitur». Anche in questo caso il passo (come anticipato, una possibile fonte di Agrippa), proviene dal primo capitolo del *Sefer Sha'are Orah*, da Ricci fedelmente tradotto:

<i>ShOr</i>, ed. Ben Shlomo, vol. I, pp. 88-89	<i>Liber portae lucis</i>, ed. Pistorius, foll. 158-159.	
כי המידה הזאת מתלבשת בג' מיני אש, בהיותה מקראת ג' שמות: שדי, אלהים, אדני. והכול בכוח שם יהו"ה יתברך, שהוא הנושא הכול והפועל הכול.	«Scire autem operae precium est hanc trimonimam Sadai, Elohim, Edonaique mensuram (authore sovente ministranteque omnia Tetragrammaton) troplici	«Con le preghiere questo attributo [Malkut] si riveste di tre tipi di fuoco, come tre sono i suoi nomi (<i>Shadday, Elohim</i> e <i>Adonay</i>) collocati sotto il controllo del

<p>כשנקראת שדי, מתלבשת מראה אש שחורה אוכלת ואז יברחו מפניה כל מיני מזיקין ורוחות רעות, ופוחדין ורועדין כמה חיילות והמונים מאותן הנבראות הטמאות ואין בהן כוח לעמוד, אלא כולן מתפזרין ובאין להם במחילות עפר. וכשנקראת אלהי"ם מתלבשת גוון אש אדומה, מראה אש אוכלת ושורפת ומכלה, לעשות דין בחזקה למעלה ולמטה, גומרת הדין בצדיקים וברשעים. וממנה לוקחים רשות כל בעלי דינין וכל שלוחי מעלה השלוחים לעשות דין בנבראים. והמידה הזאת עומדת להמית ולהחיות, להכות ולרפא, להשפיל ולהרי, בכוח שם יהו"ה יתברך אשר בקרבו. וכשנקראה אדוני מתלבשת גוון אש ירוקה, אשר ממנה יראים ונבהלים כל הברואים, ואז עומדת על כיסא המלכות וכל המוני מעלה ומטה רגזו וחלו מפניה. והיא מתנהגת בטכסיסי המלכות, הנהגת אדון ושליט, רוכבת ומושלת על כל המרכבה, ושולטת על הכול בשם של בן מ"ב, ועליה נאמר: יהוה</p>	<p>ignium genere indui: dum enim Sadai nomine promitur, urentis igni amictu coloratur, omniumque sordidorum spirituum phalanges in conspectu eius metuentes contremiscunt et prosternuntur, ipsius nutu disseminantur, et in vias terrae specus irrumpunt: dum vero Elohim exprimitur, urente igne, rubore infecto operitur, supremaque dijudicans et ima, impios pariter et iustos concremata dissipat et enervat, indeque omnes in iudicij exequutionem positi iudicandi ius efflagitant. Haec enim (residentis in ea Tetragrammaton vigore) statuitur, ut mortem, vitam, morbos, salutem, supplicia, medelamque distribuatur, sublimes deponat, in celsitudinem revocet: Quum autem Edonai voce profertur, ignis colore vestitur, quem universa creata metuunt et perhorrescunt, in sublimique regni solio sedens, ut princeps et dominus regijs monilibus adornatur, totiusque quadrigae et superum et caducorum, intercedente duarum et</p>	<p>Tetragramma. Quando dunque si manifesta come <i>Shadday</i>, esso si colora con la veste di un fuoco divoratore, al suo cospetto le schiere degli spiriti impuri tremano di paura e vengono annientati [e] per suo volere si disperdono o si ritirano nelle viscere della terra. Quando, invece, si manifesta come <i>Elohim</i> [allora] esso agisce come un fuoco divoratore di colore rosso, pronto a giudicare le realtà superne e quelle inferiori, disperde[ndo] e indebol[endo] malvagi e giusti, indistintamente. Da qui, tutti coloro che sono chiamati a eseguire una sentenza reclamano il diritto di giudicare. Grazie alla potenza del Tetragramma, che in lui dimora, questo attributo [Malkut] è dunque chiamato a ripartire la morte, la vita, le malattie, la salute, le punizioni, il conforto, a deporre le vette e a revocare le altezze. Quando però si pronuncia <i>Adonay</i>, allora [Malkut] si riveste del colore di un fuoco che incute timore e spaventa tutta la creazione. Mentre siede sul</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים (תהלים ח, י).</p> <p>וכשמסרנו בידך אלו המפתחות המידה הנקראת אדני, יש לנו לרמוז לך כי כמו שהן ג' שמות בקשר הייחוד האמיתי, בסוד אדוני יהו"ה אהי"ה, כך מג' קשרים הללו נמשכו באדם נפש רוח ונשמה. וצריך האדם לקשור הנפש ברוח, והרוח בנשמה, והנשמה באדני, והסוד: והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את יהוה אלהיך (שמואל א כה, כט). ולפי שזה השם הנקרא אדני היא המידה האחרונה מלמעלה למטה והראשונה מלמטה למעלה, הוא סוד ה' אחרונה של יהו"ה יתברך, והוא אדני מתאחד עם ט' מעלות שעליו. ולפיכך צריך כל אדם להשתדל בכל כוחו להתאחד ולהתדבק בשם יהו"ה יתברך, והדיבוק הוא על ידי אדני, כמו שאמר: ובו תדבק (דברים י, כ).</p>	<p>quadraginta literarum nomine, solidissimus praeses effulget, ad quod scribitur: Deus Dominus noster quam efficax est nomen tuum in universa terra, qui exhibes confessionem tuam supra coelum. His igitur de mensura Edonai referatis, rursus examina, quod sicut in verae unionis vinculo tria nomina, scilicet Eheie, Edonai, Tetragrammaton, Edonai Dominus: sic in humana compagine tres independentes nexus elucescunt: Anima scilicet, spiritus et mens. Animam igitur spiritui, spiritum menti, mentem ipsi Edonai connecti uniri que oportet, ut illud: Eritque anima Dominime colligata in vinculo vitae. Quoniam vero mensura haec quum a summa ad infima devehimur, extremum obtinet, quumque ab infimis ad suprema conscendimus exordium habet, eam ideo ultimum, he. nominis Tetragrammaton denunciat, quo unum cum altioribus novem constituate, expedit, ut eius ductu, pro viribus quicunque, nomen Tetragrammaton assequatur,</p>	<p>trono del regno celeste, è ornato, come un principe, di gioielli regali e, grazie al nome di quarantadue lettere, risplende come capo sicuro di tutto il carro [<i>Merkavah</i>], del mondo superiore e di quello inferiore. Per questo è scritto: “O Dio, Signore nostro, come è potente il tuo nome su tutta la terra! Hai esteso la tua gloria sopra i cieli” (<i>Sal.</i> 8: 10). Ora che abbiamo spiegato questi particolari riguardo al nome <i>Adonay</i>, rifletti ancora su una questione. Esattamente come i tre nomi (<i>Ehyeh</i>, <i>Adonay</i> e il Tetragramma) si relazionano all'interno di una unione perfetta, così avviene per le tre componenti della struttura dell'essere umano, collegate ma indipendenti: l'<i>anima</i>, lo <i>spirito</i> e la <i>mente</i>. È, infatti, necessario che l'anima sia collegata e unita allo spirito, lo spirito alla mente e la mente ad <i>Adonay</i>, come dice il versetto: “La mia anima sarà unita al Signore nel vincolo della vita” (<i>1Sam.</i> 25: 29). Se si procede dalla prima sefirah sino all'ultima, questo attributo è l'ultimo ma se ascendiamo</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>illi adhaerere studeat, iuxta illud, et ipsi adhaerebis.»</p>	<p>dall'ultima verso quella più in alto, allora diventa il primo. Dunque la <i>He</i>, l'ultima lettera del Tetragramma, contiene il segreto della decima <i>sefirah</i>.⁴⁶⁰ L'attributo consente a chiunque lo desideri di unificarsi al Tetragramma (previa la sua approvazione), come è scritto: "Affinché tu ti unisca a Lui" (<i>Deut.</i> 10: 20)».</p>
--	------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Anima, Spiritus, Mens. È tuttavia quest'ultima a costituire lo snodo fondamentale dell'itinerario spirituale del cabbalista, fondato sul controllo del corpo e l'«elevazione della *mens* in Dio», con unione stabile e certa. Nella comprensione di questo procedimento riposa, secondo Ricci, il segreto della preghiera.⁴⁶¹

I termini tecnici

Per ciò che concerne il lessico, impiegato per descrivere il processo di emanazione all'interno della struttura sefirotica, i principali termini che ricorrono nel *Liber portae lucis* (in parte ripresi nell'*Isagoge*) sono: *inundatio* (ebr.: שפע), *dependentia* (ebr.: אצילות), *emanatio*, *defluxus*, *haustus* (ebr.: המשכה) e *diffusio* (ebr.: התפשטות).⁴⁶²

⁴⁶⁰ Cfr. *supra*, n. 294.

⁴⁶¹ *Isagoge*, In ultimum theorema appendix, ed. Pistorius, fol. 135: «Mens autem adhaesio corporis obsequium et servitutem requirit [...]. Adoratio autem, seu oratio, cum nihil aliud sit quam mentis elevatio in Deum, stabilisque illi adhaesio, unde oratio Hebraeo vocabulo teffila pronunciatur, quod copulam stabilemque adhaerentiam sonat».

⁴⁶² La seguente è analisi stata presentata nel corso del convegno: "Jewish/non-Jewish Relations from Antiquity to the Present", Parkes Institute, University of Southampton, 7 settembre 2015 (« Onomatology and Theory of Emanation in the Latin Version of Gikatilla's *Sha 'arê 'Orah*»). Ringrazio il Dott. F. Dal Bo per i suoi suggerimenti.

Per l'analisi di questi termini si sono rivelati utili il vocabolario di J. Klatzkin, *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et Veteris et Recenterioris*, 4 voll., Berlin 1928-1933 [in ebraico], e soprattutto lo studio sul *Sefer Sha 'are Tzedeq* di Gikatilla condotto da F. Dal Bo, "The Theory of 'emanation' in Gikatilla's *Gates of Justice*," *JJS* 62, 1 (2011), pp. 79-104. Per quanto riguarda altri dizionari filosofici ebraici, mi limito a ricordare le pubblicazioni di G. Sermoneta, *Un glossario filosofico ebraico italiano del XIII secolo*, Roma 1969 e M. Zonta, *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L'introduzione al 'Sefer Deot ha-Filosofim' di Shem Tob ibn Falaquera*, Torino 1992.

שפּע (shefa') - *inundatio*: “influsso” o “sovrabbondanza”.⁴⁶³ Uno studio di Federico Dal Bo, incentrato sul lessico tecnico contenuto nel *Sefer Sha'are Tzedeq* ha ipotizzato che Gīqatīlla, impiegando questo termine per esprimere il processo emanativo delle *sefirot*, possa dipendere in primo luogo dalla figura di Mosè Maimonide.⁴⁶⁴ Tramite una doppia operazione, Maimonide fu il primo a legare questo vocabolo al concetto di “emanazione”. Anzitutto, egli attinse la parola araba فیض (*fāiḍ*) dal lessico filosofico e mistico del sufi Alī ṭbn Muhammad ṭbn al-Arabī (1165-1240), e la traslitterò in giudeo-arabo con il termine פּיץ (*faitz*).⁴⁶⁵ In secondo luogo, tradusse il vocabolo in ebraico, servendosi della parola che in *Deut.* 33:19 esprime l'abbondanza dei flutti marini (שפּע יַמִּים).⁴⁶⁶ A questo punto, però, si impone una precisazione. Come notato da Federico Dal Bo, nell'accezione di ṭbn al-Arabī, il termine فیض (*fāiḍ*) indica l'atto con cui l'Intelletto Primo propaga la luce nel mondo, mentre in Maimonide l'emanazione che procede dagli intelletti viene descritta con metafore acquatiche.⁴⁶⁷ Gīqatīlla non si limita a recuperare la teoria emanazionista fornita da Maimonide, ma la sviluppa in una direzione completamente nuova: sia nel *Sefer Sha'are Tzedeq* [*ShTz*] che in *ShOr*, il flusso di «acqua di vita» che si espande nell'universo procede dalle *sefirot* e non, come in Maimonide, dagli intelletti attivi. Come accade nella versione ebraica, il vocabolo *inundatio* impiegato da Ricci implica, nel processo di emanazione, un momento parallelo alla *dependentia*: «Hic autem Edonai thesaurus divitiarumque existit aedes, ad quemvis modorum, *inundationis*, ac *dependentiae rerum* per canales fistulas emanantium a Tetragrammaton prolatum Edonai» (*Liber portae lucis*, fol. 143).

אצילות (*atzilut*) - *dependentia*: “emanazione”. Altra possibile traduzione del termine arabo *fāiḍ*, il termine compare per la prima volta nella versione ebraica del *Sefer ha-Kuzari* di Yehudah ha-Lewi (XII secolo).⁴⁶⁸ Il significato viene connesso alla preposizione אצל (*etzel*), in ebraico “presso”, “insieme a”, per indicare il rapporto dialettico con la sorgente, da cui le emanazioni si separano rimanendovi al contempo dipendenti.⁴⁶⁹ L'uso del termine da parte di Gīqatīlla, sia in *ShTz* sia in *ShOr*, è costante. Ora, stabilire le ragioni dell'alternanza dei termini *shefa'* e *atzilut* nella versione ebraica, così come quello di *inundatio* e *dependentia* nella traduzione di Ricci, è estremamente difficile. Posta la medesima perplessità da parte di Dal Bo a proposito del *Sefer Sha'are Tzedeq*, è forse possibile seguirne l'ipotesi di un uso comune come sinonimi.⁴⁷⁰ Particolare

⁴⁶³ Scholem, *La figura mistica della divinità*, op. cit., p. 95.

⁴⁶⁴ Dal Bo, *ibidem*, p. 84 e ss.

⁴⁶⁵ *Ivi*.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁶⁷ Dal Bo ha evidenziato l'essenziale trasformazione semantica messa in atto da Maimonide, dove la metafisica della luce che sottintende il pensiero di ibn al-Arabī è sostituita da una “implicit metaphysics of water”: *ibidem*, p. 85.

⁴⁶⁸ Klatzkin, cit., I, p. 71.

⁴⁶⁹ Scholem, *La Cabala*, cit., p. 108.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 87.

interesse mostra la traduzione latina della forma verbale יתאצלו con *separantur* (fol. 143). La distinzione semantica non è priva di interesse: nella forma riflessiva la radice indica una sorta di distacco, di separazione e di ramificazione dalla prima *sefirah* (*Keter*), sorgente dell'emanazione.

המשכה (*hamshakah*) - *emanatio*, *defluxus*, *haustus*: “effusione”, “propagazione” o “deflusso”. La radice della parola ebraica rimanda al campo semantico della durata e della continuità (in ebraico להמשיך significa *continuare*). Il valore semantico di questa parola nell'opera *Ginnat Egoz* di Gikaṭilla è stato oggetto di analisi da parte di Shlomo Blickstein.⁴⁷¹ L'uso di questo termine in *ShTz* e in *ShOr* è fortemente ridimensionato.⁴⁷² È raro che il termine venga inteso come un aspetto autonomo del processo di emanazione («canales erumpunt fistulae, *defluxusque* omnes ad nomen Edonai»). Piuttosto, si tratta di un vocabolo impiegato per descrivere il passaggio dell'effusione divina da una *sefirah* all'altra e, per questo, è spesso correlato ai termini *inundatio* e *dependentia*. Si consideri di nuovo l'esempio precedente: «Hic autem Edonai thesaurus divitiarumque existit aedes, ad quemvis modorum, inundationis, ac dependentiae rerum per canales fistulas *emanantium* a Tetragrammaton prolatum Edonai» (fol. 143).

התפשטות (*hitpashṭut*) - *diffusio*: “diffusione”, raramente impiegato in *ShOr*. Talvolta è connesso al termine *inundatio* tramite la forma verbale *diffunditur*, che traduce il participio presente *Hitpa'el*: מתפשט (*mitpashet*).

Note sulla fortuna del Liber portae lucis e del pensiero di Ricci

Per registrare l'impronta del pensiero di Ricci e la presenza della versione latina di *ShOr* nell'immaginario rinascimentale e moderno, occorre anzitutto volgere lo sguardo verso le biblioteche private degli umanisti del Cinquecento. Un caso significativo, in proposito, è testimoniato dalla raccolta libraria di Pietro Bembo (1470 - 1547). Il catalogo redatto da Jean Matal⁴⁷³ vi attesta una presenza massiccia di bibbie, lessici e commentari, unitamente a opere

⁴⁷¹ Blickstein, *Between Philosophy and Mysticism*, cit.

⁴⁷² Scholem, *ibidem*, p. 89.

⁴⁷³ Jean Matal (ca. 1510-1597), giurista francese e cacciatore di manoscritti giuridici, redasse un inventario di numerose biblioteche italiane pubbliche e private, oggi contenuto nel codice Additional 565 della University Library di Cambridge. Parte di questo documento è consacrato alla descrizione della biblioteca del Bembo (si tratta dell'unico catalogo rimasto della sua raccolta libraria), che Matal poté esaminare personalmente nel 1545. Nella seconda delle cinque sezioni in cui è articolato l'inventario bembesco sono menzionati gli *Hebraei libri bibliothecae P. Bembi* (cc. 116r-117v), che testimoniano la curiosità con la quale il Cardinale si accostò alla tradizione ebraica. Cfr. M. Danzi,

cabbalistiche, traduzioni talmudiche e grammatiche della lingua ebraica. Si tratta di scritti prodotti, in buona parte, nei laboratori degli ebraisti cristiani del Rinascimento: basti qui evocare la presenza del *De verbo mirifico* e del *De arte cabalistica* di Reuchlin. L'elenco dei titoli comprende poi il *Massoret ha-Massoret* di Elia Levita (1469 - 1549),⁴⁷⁴ dove si affronta il problema della vocalizzazione e degli accenti nella lingua ebraica.⁴⁷⁵ Nel catalogo, la traduzione latina di *ShOr* non viene menzionata. Degli scritti ricciani, sono tuttavia inclusi la *Philosophica prophetica et Talmudistica disputatio*, concepita per dimostrare agli ebrei la verità dei dogmi cristiani, l'*In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Ysagoge* e il *De anima mundi*, dove vengono raccolti gli sviluppi della *querelle* con Johannes Eck. Tale rilievo non è senza importanza. La trattazione del dibattito sull'esistenza dell'anima del mondo sembra infatti, in alcuni casi, determinare la fortuna del pensiero di Ricci molto più della traduzione latina dell'opera di Giqatilla.⁴⁷⁶

Degli umanisti vicini a Postel, reca traccia del pensiero ricciano Guy Le Févre de la Boderie (1541-1598), che da Ricci attinge la dottrina dei nomi divini di Giqatilla,⁴⁷⁷ combinandola con il tema della *mors osculi* già caro a Pico.⁴⁷⁸

“Cultura ebraica di Pietro Bembo,” in S. Albonico - A. Comboni - G. Panizza - C. Vela (edd.), *Per Cesare Bozzetti. Studi di letteratura e filologia italiana*, Milano, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 1996, pp. 283-307.

⁴⁷⁴ Masoreta e tra i più illustri grammatici ebrei di tutti i tempi, Elia Levita fu collaboratore di Egidio da Viterbo (1469 - 1532). Sulla figura di Levita resta fondamentale lo studio di G. E. Weil, *Élie Lévitte. Humaniste et Massorète (1469-1549)*, Leiden, Brill, 1963; per un'analisi del ruolo - capitale - svolto da Elia nello sviluppo di un metodo storico-critico applicabile al testo biblico, si veda da ultimo D. Aranoff, *In Pursuit of the Holy Tongue: Jewish Conceptions of Hebrew in the Sixteenth Century*, Ph.D., Columbia University 2006, in particolare pp. 67-127; Eadem, “Elijah Levita: a Jewish Hebraist,” *JH* 23, 1 (2009), pp. 17-40.

⁴⁷⁵ Come precisa Aranoff, “Elijah Levita,” cit., p. 29: «The work *Masoret Ha-Masoret*, in which Levita emphasizes the very human process which led to the fixing of the masoretic canon, is perhaps the great ease with which he worked with the Christians of his day».

⁴⁷⁶ Cfr. ad es. Postel, ms. Bibliothèque Nationale de France, Lat. 3400, fol. 4r (la segnatura del manoscritto viene rapidamente segnalata da Secret, *Kabbalistes Chrétiens*, cit., p. 99 n. 33) [inedito]: «Par iste necessité de l'ordre naturel, qui virilt que este Mere ou Nature trinumé soit immediatamint et insiparablemint uno ac Trinum et immobile Dieu, pour in elle recevoir disposir et nourrir et distinguir toutes les idees Intelligintes ou imaginations cachits in l'Infinié Dieu qui est la *Ht* petite ou quatrisme littre du terribie et sanct Nom de Dieu יהוה IHOVAH [...]. Les Philosophes tant de Raison come d'Authorite[...] ont colloqué iste premiere creature avec Dieu, l'appellant les uns l'Ame du monde les aulties la Nature naturee, les aulties come les juifs, la Sapientie, Crieé, Formié, et Faicté. Boece au livre de Unitate l'appelle l'Unité criée [...]. S. Jirome la nome la terrestre paradis crié avant que le monde, au livre des quistions sur Genese S. Augustinj tant au Chap. 18 des Auditions come au 12 livre des confissions chapitres 11. 12. 13. 14. 15. et 16. la nome La Sapientie Criée et Intilligentie [...] in laquelle est unie toute l'Eglise ou congregation tant des Anges come des hommes, *Paulus Riccius au livre de Agriculture coeliste*, auit l'approbation de la faculte de Thiologie de Padoue, Ferrare, Pavie et autres, la presentistel'Ame du Monde. L'Aristote lo moteur mobile, Platon la fontine des idies, Plotin Intellect agient qui toujours intind, Averrois de l'umiks Intellect des hommes». Il riferimento è all'*ordo animasticum* (il coro degli *ishim*) che costituisce la decima e ultima gerarchia angelica descritta da Ricci nell'*Isagoge*.

⁴⁷⁷ Passo già individuato e parzialmente descritto in F. Secret, “L'interpretazione della Kabbala nel Rinascimento,” *Convivium* 24 (1956), pp. 511-514; Idem, *Kabbalistes Chrétiens*, cit., pp. 95-96 [«Pardonnez, o Bonté > tu produis l'assemblée / Des Ames dont l'Ether a sa voute comblée»].

⁴⁷⁸ Pico, *Conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propriam* n.11 («Modus quo rationales animae per archangelum deo sacrificantur, qui a Cabalisticis non exprimitur, non est nisi per separationem animae a corpore, non corporis ab anima nisi per accidens, ut contingit in morte osculi, de quo scribitur: preciosa in conspectu domini mors sanctorum eius») e n. 13 («Qui operatur in Cabala sine admixtione extranei, si diu erit in opere, morietur ex binsica, et

<p>Ricci, <i>In Apostolorum Symbolum dialogus: interlocutores tres sanguine fratres, Philaletes, Philosomatus, Philadelphus, Theologusque Gometius</i>, in <i>De coelesti agricultura</i>, ed. Pistorius, fol. 14.</p>	<p>Guy Le Févre de la Boderie, <i>Encycliedes secrets de l'Eternité</i> (Anvers: 1570), foll. 252-255</p>
<p>«[Philaletes:] O Altitonans et summi conditor orbis, qui de excelso et inaccessibili gloriae tuae throno cuncta aeterna et ineffabili providentia atque sapientia gubernas, et suum cuique esse et commoda impertis. Tu Archetypam fabricas mundi machinam. Tu</p>	<p>«Devant la Maiesté de l'Essence à trois faces / Que sur l'autel doré tous mes veus parfumez / Du feud'amourdivin sen aillent consumez: / Viene le Serafin, et d'un charbon me touche, / A fin de nettoyer et ma langue, et ma bouche, /Et qu'il me soit permis en ce tour solennel /Prononcer le grand Nom du grand Dieu Eternel. / Pardonnez, o Bonté, si en mes vers estranges / I'ose invoquer voz Noms en la langue des Anges. / Regardez que ie vien icy m'humilier, / Et vostre Maiesté vien devot suplier: / Ne vueillez m'imputer que de léures souillés /Ie profane en voz noms voz vertus recélées. [...] O Dieu Tout-bon, Tout grand, Eternel, Infini, / Createur Triple-en-un du Tripl-emonde [sic] uni, / Qui du Throne hautain de gloire et d'excellence / Avecques le grand Œil de ta grand Providence / Gouvernes toute</p>

si errabit in opere aut non purificatus accesserit, devorabitur ab Azazele per proprietatem iudicii»). Il congiungimento dell'anima a Dio si traduce, in Pico, nell'immagine del *bensica* (la *mittat neshiqah*, la *mors osculi* o «morte di bacio»), culmine dell'*amor Dei intellectualis*. Separandosi dal corpo e morendo al mondo sensibile, l'anima è quindi intellettualmente assimilata al mondo degli angeli. Farmer, *Syncretism in the West*, p. 524. Sulla ricezione del motivo della «morte di bacio» in Pico, H. Wirszubski, *Pic de la Mirandole et la cabale traduit de l'anglais et du latin* par Jean-Marc Mandosio, suivi de Gerschom Scholem, *Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne*, Paris - Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2007, pp. 243-25, che ne individua la fonte nel *Commento alla Torah* di Recanati. Sullo sfondo «estatico» del processo di trasfigurazione intellettuale e sulle fonti della *vacatio animae* in Pico (dal Paolo di 2Cor ad Abulafia, passando per Agostino, lo Pseudo-Dionigi e l'Avicenna latino -solo per citarne alcuni), cfr. S. Touissant, «L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola», *Bruniana & Campanelliana* 6, 2 (2000), pp. 351-379: 360 e *passim*; Gersonide, *Commento al Cantico dei Cantici nella versione ebraico-latina di Flavio Mitridate: Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r)*, a cura di M. Andreatta, Firenze, L. S. Olschki, 2009, p. 37, dove si rileva la medesima tematica nel manoscritto del *Commento* di Gersonide, tradotto da Mitridate per Pico; S. Campanini, «Ancora sulla 'morte di bacio' e la sua fortuna tra Rinascimento e Barocco», *Materia Giudaica* 17/18 (2013), pp. 99-108; F. Buzzetta, *Aspetti della magia naturalis e della scientia cabalae nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola (1486-1487)*, Tesi di dottorato, Palermo - Parigi, Università degli Studi di Palermo - École Pratique des Hautes Études (Ve section), 2011, pp. 236-242.

<p>universum coeli statuis firmamentum, nec caducum hunc deferis orbem.</p> <p>Tu Deus Eheie, procreas seraphin. Tu Empyreum firmas globum, nec rerum privationem relinquis inanem.</p> <p>Tu Deus Ioh [sic], producis Cherubin. Tu supremum coeli mobile voluis, et informe naturae Chaos tractare non desinis.»</p> <p>Tu Deus Tetragrammaton (prolatum Elohim) thronos constituis. Tu stelliferum vertis orbem, et fluxae naturae formam ministras.</p> <p>Tu Deus Eldominationes praeficis. Tu celsum Saturni circumvoluis sydus, et rudem caduci corporis molem effingis. Tu Deus Eloha</p>	<p>chose, et donnes, et depars / Estre, Vie, et Raison au Tout et à ses pars. / De ce rond Ornement tu produis le Modelle, / Tu confirmes du Ciel la Tente universelle, tu soustiens en leurs rangs les quatre premiers Corps, / Tu entretiens en pais leurs discordans accors, / Et ne delaisse lieu en tout ce grand espace / Oûton Pouvoir, Sçavoir, et ton Vouloir ne passe. / O Toy אהיה [Ehyeh] qui es, qui fus, et qui seras, / Tu fais les Serafins, tu les feis, et feras, / Tu affermis le tour de la Sfère Empirée / Dedans un lieu sans lieu enclose et assurée: / Et ne delaisse point le Rien dedans son Rien, / Ainçois le mesme Rien tu combles de ton Bien: / O יה les Cherubins comme enfans tu enfantes, / Tu meus le premier Ciel des neuf Sfères mouvantes, / Et ne cesses jamais de traiter et mollir / Le non formé Chaos afin de le pollir. / יהיה assieds les Thrones en leur ordre, / Et le Ciel étéle tu viens virer et tordre, / Mesme viens imprimer dans le coulant ruisseau / de la prime Nature, et la forme, et le seau. / O אל [El] tu établis les hautes Seigneuries, / Et l'Astre Saturnal tu tournes et varies, / Et à la masse encore du corps lourd et pèsant / Tu donnes la façon d'ouvrage plus plaisant. / יהוה les Vertus en évidence amènes, / L'Estoille Ioviale en douze ans tu pourmènes, / Voire et des Elémens la nature glissant / Par toy du centroire en lumiere est issant. / אלהים dessous toy les Puissances avouës, / L'horrible astre de Mars incessamment tu rouës, / Et le temperament tu donnes aus metaus / Pour endurer le feu, la</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>trempe, et les marteaus. / צבאותיהוה tu mes au rang plus proche / Toutes Principautés, tu guides le beau coche / De ton Soleil vital, et d'un ray vas entant / Le Vif accroissement au tige végétant. / צבאותאלהים tu ordonnes et ranges / Le scadron triomfant des glorieus Archanges, / L'orniere de Venus la belle tu conduis, / Et tous les animans pour l'hommetu produis. / שדיאל</p> <p>Tout-puissant, tu depars comme prince / Les Anges bien heureux en chascune province, / De Mercure le Ciel tu roules de ta main, / Et formes la Raison de tout le genre humain. / O Roy אדני tu produis l'assemblée / Des Ames dont l'Ether a sa voute comblée, / Et de la blanche Lune en moins de trente iours / Tu hastes la carriere, et achéues le cours. / Par toy de sains Eleus en la mortelle Vie / Par la Mort du Baiser la Pensée est ravie, / Quand tu viens l'embrasser d'une amoureuse ardeur, / Et de ton beau Visage y seelles la Splendeur. / O immense grandeur, puissance redoutable, / Haultesse, et Profondeur, Sagesse incomprenable / Combien sublimes sont, merveilleus, et entiers, / Et combien sont cachez et secretz tes sentiers. / Toute langue y default, la Raison y rebouche, / Tous discours y sont cours, la Pensée est louche, / Ainçois toute éblouye, et le plus clair voyant / S'y perd ainsi que l'œil en l'éclair foudroyant. / Se tais donc la vois, / le discours ait relache, / S'étonne la Raison, et le Penser se cache / En son centre profond, puis que ton digne los / Dans le sombre silence est seulement enclos. / A toy o Deité i'élève donc mon Ame, / A toy o Pieté mon poure Esprit se pâme, / Unique ie</p>
--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>t'adore, à toy i'ay mon recours, / O ma seule esperance à salute et secours. / Je t'implore humblement, et d'un cœur larmoyable / Qui'il te plaise de l'eau de ta grace incroyable, / Du non-tary sourgeon de ta benignité / Laver toute ma faute et mon iniquité. [...]</p>
--	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Sulla ricezione della *Porta lucis* è da tener presente il caso del medico portoghese Rodrigo Castro (1550-1627), che recupera il motivo delle corrispondenze tra macro e microcosmo contenute nell'*Isagoge* e accenna al titolo del trattato di Giqatilla, probabilmente notogli tramite l'edizione di Pistorius.⁴⁷⁹ Tracce di una conoscenza del *Liber* ricorrono anche nella Compagnia di Ignazio di Loyola. Mentre il gesuita Antonio Possevino (1533-1611) si limita a citarne il titolo all'interno dell'*Apparatus Sacer*, imponente impresa bibliografica comparsa a Venezia nel 1606,⁴⁸⁰ il napoletano Scipione Sgambati (1595-1652)⁴⁸¹ ne mostra una conoscenza più approfondita, tramite la citazione di un passaggio contenuto nel primo capitolo dell'opera.⁴⁸² Da Ricci, Sgambati recupera

⁴⁷⁹ «Non quod Cabaleus eiusmodi interpretamenta ubique ad amussim prophetarum et sacri eloquii intellectum fuisse vel esse existimet: sed hoc unum intendit, ut concinna et reciproca hac phantasiae, rationis et mentis exercitatione denudentur animi vires a cogitatione terrena tollanturque ad superos, illisque adhaereant: tunc deinde totis viribus virtuti ad divinis oraculis studeat Cabaleus, ut in iis decem sanctorum Dei nominum sensum dignoscat, sciatque et intelligat, singula praedictorum nominum clavis vicem genere, ad aliquod ex iis, quod seculi usus deposcit: ita ut analogia quadam eisdem decem nominibus sanctissimis, decem divina oracula correspondeant: decem item orbis coelestes, decem angelorum ordines, decem potissima membra hominis, ac rerum omnium ordines decem, quos praedicamenta vocamus. Ut eleganter ac fuse [4]. Agricultura caelestis Rifiis disputat, et Josephus Castiliensis in *Porta Lucis*: quod si ita intellexerit Avicenna in eo, quem ex ipsius mente retulimus dogmate, non videtur omnino reiicienda Arabis sententia.» Rodrigo de Castro, *Medicus politicus sive de officiis medico-politicis tractatus*, Hamburgi: 1614, fol. 229, cit. anche in D. B. Ruderman, *Giudaismo tra scienza e fede. La crisi della prima età moderna*, Genova, Ecig, 1999 (ed. or. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven - London 1995), pp. 347-349 n. 84.

⁴⁸⁰ Antonii Possevini Mantuani *Societatis Iesu Apparatus Sacri ad Scriptores veteris, et novi Testamenti*, tomus II, (Venetiis: 1606), fol. 19: «Porta Lucis in Theoriam artis Cabalisticae. fol. sed qui prohibitus est».

⁴⁸¹ Ringrazio la Dott.ssa Anna Porziungolo per la segnalazione. L'interesse di Sgambati per la cabbala è assente dalla ricognizione di F. Secret, «Les jésuites et le kabbalisme chrétien à la Renaissance», *BHR* XX (1958), pp. 542-555.

⁴⁸² *Archivorum veteris testamenti libri tres de rebus ad Deum spectantibus, de primis patribus, de viris illustribus in veteri testamento. Auctore P. Scipione Sgambato Neapolitano Societatis Jesu, ad eruditum virum Dominicum de Georgio V. I. Doctorem Neapolitanum* (Neapoli: 1703), pp. 199-201, con un richiamo al primo capitolo del *Liber portae lucis*: «Jacob Isaaci filius, Abrahami nepos, tertius Pater (nam hos tres nunquam Hebraei nominant, quin addant illud *Pater noster*, et cum dicunt *Patres* nullo addito, intelligunt hos tres) haereditariam sapientiam ab Avo, et Patre acceptam posteris tradidit, etsi, ut supra diximus, Hebraei in *Beresith Rabba* sect. lxiii. dicant, eum discipulum fuisse Heberi, et Sem, et ibidem narrant eum, cum adhuc in utero matris esset, si forte illa per eiusmodi loca transiret, in quibus scholae, ac gymnasia essent, exilire solitum, ac si tum egredi vellet, ac Magistro se docendum sistere; quod, ut arbitror, hyperbolice, aut allegorice dictum est, ad studium, quo in literas ferebatur explicandum. [...] Et quia Benedictionem Jacobi (quam nihil aliud putant fuisse, quam Religionis, ac Sapientiae traditionem) longis fabulis

il termine «mysterium» per indicare il segreto cabbalistico (*sod*), così come- probabilmente - a partire da Agrippa riproduce, al fol. 35, l'*Alphabetum Transitus fluvii* già riportato nel *De occulta philosophia* e nella grammatica ebraico-latina di De Balmes, il *Miqneh Avram* (Venetiis: 1523).⁴⁸³

Per quanto riguarda la ricezione del *Liber portae lucis* si può inoltre menzionare il caso dell'ebraista cristiano Christoph Helwig (Helvicus) (1581- 1617), docente di ebraico presso l'università di Giessen, in Germania.⁴⁸⁴ Negli *Elenchi Judaici* (1702),⁴⁸⁵ troviamo notizia del *Liber*, sebbene si tratti di un riferimento di seconda mano attinto dal *De arte cabalistica* di Reuchlin.⁴⁸⁶ Il nome di Helwig torna insieme in una lista compilata da Andreas Sennert (1606 - 1689),⁴⁸⁷ ebraista, docente di filosofia e, a partire dal 1640, professore di lingue orientali presso l'università di Wittenberg. Nel panorama accademico protestante della metà del Seicento, il nome di Sennart

prosequuntur apud Hebraeos Kabbalistae; tum ad eorum arcana (plerumque vana) retegenda; tum quia non adeo inepta Allegoria videtur, adscribam R. Ioseph Gecatiliae in porta lucis longiorem locum: legant eruditi, et quam inanis haec demum sit commentatio, si cum Theologia certiore conferatur, intelligant: *Nomen Adonai vocatur in lege Beracha ברכה* (quae vox utrumque significat, Benedictionem, et Piscinam) *hoc est nomen, quo Iacob Pater noster benedixit filiis suis, et quod haereditate acceperat ab Isaac, ut ille ab Abraham, cui Deus ipse dederat, ut aperiret portas nominis Adonai, et peteret inde quicquid eius indigentia posceret, et omnium reliquorum filiorum Mundi. Tradita ergo Abrahamo est haec Piscina. Et hoc est mysterium, quod continetur illis verbis: Benedicam tibi, erisque Benedictio, vel Piscina, non enim dixit: erisque Meburach, idest [sic] Benedictus, sed eris Beracha, Benedictio, vel Piscina: ac si diceret, ex ipsa Piscina tibi traditur: sume prout volueris: non est quod ego tibi benedicam: Ego do tibi potestatem accipiendi quicquid volueris, et dandi omnibus filiis hominum. Et hoc est: Et benedicentur in te omnes Tribus terrae; ac si diceret: quicumque voluerithaurire de hac Piscina, non poterit sine te; quia tibi tradita est, tua est. Propterea Rabbini nostri dixerunt, primum, qui vocavit Deum Adonai, fuisse Abrahamum, quando dixit: Domine Deus, quid dabis mihi: Gen. 15. Ex Abrahamo id haereditate consecutus est Isaac. Et hoc est, quod dicitur Gen. 25. Et factum est, post mortem Abrahami, benedixit Deus Isaac filio eius. Pro hac Piscina, seu Benedictione contendebant Esau, et Iacob. Et haec sunt Primogenita, quae Iacobem ab Esau, et rursum Isaac eam venditionem confirmavit, cum missit eum in Mesopotamiam. Hoc illud est; Surge, abi, et Deus Omnipotens benedicat tibi, et det tibi benedictionem Abraham patris tui tibi, et semini tuo tecum. Ecce attributa est Piscina haec in haereditatem Iacob, et semini eius tantum. Et cum Iacob ad vitae exitum pervenisset, aperuit Piscinam hanc duodecim Tribubus, ut singulae illae deinde acciperent partem Piscinae in haereditate, et hoc est mysterium duodecim Patriarcharum. Et hoc est, quod locutus est eis Pater eorum, et benedixit eis, cuique iuxta benedictionem suam. Quid est iuxta benedictionem suam? Ne forte credaseum ex suo capite singulis divisisse benedictiones. Non sic, sed singuli partem illam acceperunt, quae ad ipsos pertinebat ex Piscina; non arbitrio, sed ut Piscina ipsa requirebat. Haec Gecatilia: quae involucra verborum si ad usitatum loquendi morem referrentur, et utiliora, et veriora essent, ac minus portentosa, et fabulosa». Sul problema della conoscenza in ambito gesuitico, R. Feldhay, "Knowledge and Salvation in Jesuit Culture," *Science in Context* 1, 2 (1987), pp. 195-213.*

⁴⁸³Cfr. F. Buzzetta, "Il simbolismo della 'scrittura ad occhi' nel *Liber misteriorum venerabilium* (*Shimmushei Torah*). Aspetti di un peculiare retaggio della magia ebraica medievale," *Aries* 14, 2 (2014), pp. 129-164.

⁴⁸⁴Per una panoramica generale su Helwig e, più specificatamente, per la storia della polemica anti giudaica insita nelle sue *Jüdische Historien* e la ricezione del testo nella raccolta dei fratelli Grimm, N. Riemer, "The Christian Hebraist Christoph Helwig (1581–1617) and His Rendering of Jewish Stories in (His Work) *Jüdische Historien*," *EJJS* 6, 1 (2012), pp. 71-104.

⁴⁸⁵C. Helvicus, *Elenchi Judaici*, Lugduni in Batavis: 1702, foll. 112-113.

⁴⁸⁶*Ibidem*: «Huc pertinet, quod *Capnio, lib. t. Allegat ex Porta lucis* (est liber Cabbalisticus): *Initio creationis Mundi divinitaserat descendens ad inferiora, et cum esset inferius, reperta sunt caelum et terra unita, et erant fontes et canales activi in perfectione, et trahebanturde superiori in inferius, et reperiebatur (vel deprehendebatur) Deus complens superne et inferne. Postquam vero Adam primus peccavit, diruti sunt descensus et contracti canales, et desiit aqueductuset recessit divina cohabitatio, et divisa est societas. Postea venit Salomon, et aedificavit domum, et tunc restituti sunt canales et ceteri ductus».*

⁴⁸⁷G. Veltri, "Academic debates on the Jews in Wittenberg: the Protestant literature on rituals, the 'Dissertationes' and the writings of the Hebraists Theodor Dassow and Andreas Sennert," *EJJS* 6,1 (2012), pp. 123-146.

diviene rilevante, specie se legato agli sviluppi della moderna semitistica comparata.⁴⁸⁸ Affianco a questo interesse, si registra in Sennert un particolare attenzione per la letteratura cabbalistica ebraica, alla quale viene dedicato ampio spazio, soprattutto nelle *Exercitationes philologicarum* (1678).⁴⁸⁹ L'impegno mostrato in questo campo, di natura puramente «accademica», è probabilmente da leggersi alla luce dell'autorità di Pico, di Reuchlin, di Galatino e dell'interesse da loro suscitato nelle accademie protestanti tedesche.⁴⁹⁰ Il nome di Ricci, unitamente a quello di Helwig, compare nella sua *Bibliothecae Academiae Wittebergensis Publicae Librorum*,⁴⁹¹ affianco ad altri autori e titoli, tra i quali figurano il *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus* e i *Rudimenta linguae Coptae* di Athanasius Kircher, il *Lexicon Chaldaicum et Syriacum* di Johannes Buxtorf il Giovane, il *Peculium Abrae* di Avraham de Balmes e numerosi libri in difesa di Reuchlin. Di Ricci vengono riportati: la traduzione del *Sefer Sha'are Orach* («Porta Lucis»), i *Sexcenta et tredecim Mosaicae sanctionis Edicta*; la *Disputatio Philosophica, Prophetica, et Talmudistica*; il breve *In Cabalistarum eruditionem Isagoege*, infine, il *De novem doctrinarum Ordinibus 1515*.

Di Heinrich Khunrath (ca. 1560 - 1605), l'*Amphitheatrum sapientiae aeternae* (1609) attesta una ripresa massiccia di temi cabalistici contenuti nell'antologia di Pistorius, come mostra l'incisione della tavola (1602) del prologo, intitolata *Porta amphitheatri sapientiae aeternae*. Il varco al centro dell'illustrazione potrebbe alludere alla prima porta di luce che apre la descrizione del trattato di Gīqatīllā.⁴⁹² In questa chiave, l'immagine esemplificherebbe l'anelito dell'uomo,

⁴⁸⁸ Martin Trost - Andreas Sennert, *Accebit huic item Editioni in fine Praeter Appendicem de literis Mosche vecaleb Hypotyposis harmonica Linguarum Orient: Chaldaeae Syrae Arabicaeque cum matre Ebraea* (Wittebergae: 1653). Cfr. Veltri, *ibidem*, p. 132. Per un antecedente fondamentale all'opera di Sennert, rintracciabile nelle *Institutiones linguae Syriacae, Assyriacae atque Thalmudicae, una cum Aethyopicae atque Arabicae collazione* (Parisiis: 1554) di Angelo Canini, cfr. R. Contini, "I primordi della linguistica semitica comparata nell'Europa rinascimentale: le *Institutiones* di Angelo Canini (1554)," *Annali di Ca' Foscari* XXXIII 3 (1994), pp. 39-56: 51-52; Idem, "Gli inizi della linguistica siriana nell'Europa rinascimentale," *RSO* 68 (1994) [1995], pp. 15-30 [ora in: M. Tavoni (a cura di), *Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento*, II, Modena, Panini, 1996, pp. 483-502].

⁴⁸⁹ A. Sennert, *Exercitationes philologicarum: Heptas altera: quarum I. De Div. Nom. Elohim. add: Mantissa de Jehovah; II. De Masorah; III. De Cabbalah; IV. De Musica Ebraeor.; V. De Scholis, studiis, &c. &c. eorundem.; VI. De Mendis Codicum Apographorum V. Intr. Ebr. hodiernor.; VII. De Sceptro Judah, &c. ex Genes. c. XLIX. comm. 10, Cui additur Hierographicum Sinaicum Kircher &c. &c.* (Wittebergae: 1678). Cfr. inoltre Veltri, *ivi*.

⁴⁹⁰ Cfr. ad es. *ibidem*, foll. 28, 84 e soprattutto fol. 8: «Interim, si quid dicendum forte, et in Aeternitatis fastigium quoddam collocandae Literae, cum Jac. Saliano annal.eccles. tom. I. dicitur mollius ut cunque: Aeternas esse literas, quia earum aeterna fuit scientia apud Deum aeternum et ab aeterno. Hoc enim forte modo aeternae illae fuerint, alio nullo. Facessat id vero commentum Judaeorum, et in specie Cabalistarum, qui tradunt: Legem divinam et ipsam exscriptam jam extitisse ante conditum mundum a Deo, Literis igneis fuscis, super dorsum ignis candidi, referente magno Capnione illo, de art. Cabbal. lib. III».

⁴⁹¹ A. Sennert, *Bibliothecae Academiae Wittebergensis Publicae, Librorum qua (1.) Theologicorum (2.) Iuridicorum (3.) Medicorum (4.) Philosophicorum (5.) Historicorum (6.) Orientalium (7.) & qui noviter huic de Anno LXXII. accesserunt, e Veteribus recentioribusque], &c. Extantiores Classicique fere, Usui Academico eidemque] privato publicoque] exhibiti* (Wittebergae: 1678), I, fol. 41.

⁴⁹² Pertanto l'affermazione di U. Szulakowska, *The Alchemy of Light: Geometry and Optics in Late Renaissance Alchemical Illustration*, Leiden, Brill, 2000, p. 117, secondo la quale l'incisione costituirebbe «a visualization of Reuchlin's cabbalistic mysticism in *De Arte Cabbalistica* where he had frequently mentioned the "Portae Lucis", the gates of light, of which the sun [!] is the portal» non è del tutto precisa.

purificato da ogni residuo materiale e dalle tenebre del mondo, di varcare la soglia dell'*anfiteatro della sapienza eterna*, partecipando alla conoscenza del mondo intellettuale eriuificandosi con la causa prima. L'immagine della montagna e della luce rievocherebbe, secondo Urszula Szulakowska, l'episodio del sacrificio di Isacco. Come indicato da Urszula Szulakowska, l'interpretazione cabbalistica della scala di Giacobbe, riprodotta nell'immagine, si ritrova nel *De arte* di Reuchlin (ma, come visto, compare anche in Ricci), che la interpreta come l'itinerario che il cabbalista deve percorrere, di sefirot in sefirot, per ascendere verso il Tetragramma.

Infine, come già notato da Secret, anche l'*Oedipus Aegyptiacus* (1652-1655) di Athanasius Kircher (1602-1680) rivela un interesse per la Cabbala.⁴⁹³ Ne è prova, in particolare, un trattato contenuto nel secondo libro dell'opera, dove si recuperano alcuni dei temi "classici" della Cabbala ricciana, particolarmente sviluppati nell'ultimo teorema dell'edizione di Pistorius: la nozione di Cabbala come *facultas*, la composizione delle schiere angeliche e le corrispondenze con le membra umane, l'unificazione con il divino [!], la meditazione dei nomi divini e la teoria dell'emanazione del flusso celeste tramite i "canali" sefirotici.⁴⁹⁴

⁴⁹³ D. Stolzenberg, *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 2013, pp. 166-169, 175, 195.

⁴⁹⁴ *Athanasii Kircheri Soc. Iesu Oedipi Aegyptiaci* tomus secundus (Romae: 1653), foll. 341-342 (cfr. *De artis*, foll. 136-137): «Ricius et Ceremoniae externae Cabalistarum: Cum itaque universa ratio et *facultas* [corsivo nostro] adhaerendi Deo in conformitate nostrorum operationum cum divinis consistat, atque adeo illa fidei, scientiae, meditationis, orationis, omniumque Sacramentorum basis sit et fundamentum; hinc Cabala dum orat, et Dei Angelorumque nomina invocat, primo mentalem operationem exercet, meditando et contemplando figuras, numerum, atque positionem et combinationem literarum tetragrammati, vel nomina Angelorum, ea referendo atque coaptando exemplaribus atque ideis, quas menti divinae inesse comprehendit; deinde imaginationis conformem quoque mentali operi actionem perficit, effigendo, et stabili conceptu imprimendo sacrorum nominum figuram, puncta, elementa; simili lege externa corporis opera vocis moderamine, et organorum gestu variis quidem modis, iuxta petitorum et invocandorum nominum varietatem, peragit. Sic Helias, dum Deum invocavit pro restituenda mortuo puero vita, expandit se, et ter mensus est super puerum; et pro impetranda pluvia, pronus in terram posuit faciem inter genua. [...] Cabalistsae ponunt in decem divino rum nominum Sephirotico schemate, in Canales suos, divinos influxus devehentes, apte dispositos, distincto. Hinc illud primum sub ratione abstracta, et soli archetypo attributa considerant; secundo, sub ratione Mundi Angelici, in quem immediate Mundus Archetypus influit; tertio, sub ratione Sensibilis, id est, Siderei, et Elementaris, in quem Mundus Archetypus Angelicarum operationum influxuumque continuam quamdam concatenatione influit. Quae omnia cum in lege inclusasint, lex autem Dei omnia opera demonstret, et Angeli inter opera Dei primum locum occupant; consequi necessario aiunt, et legem Angelos, eorumque nomina, officia, loca esplicare [...]. Nam primo omni studio attendunt ad decem divinatorum nominum cum denis mundorum inferiorum membris, analogiam; canales quoque exacta cura iuxta intentam analogiam coaptant, ne alicubi offendiculum occurrant, aut indispositione mentis obturentur; quod, si superstitio absit, bene fit. Hinc si influxu recto a *Kether* [sic] usque ad *Malcuth* irradiari velint, nomina tum Dei, tum Angelorum dictorum nominum canalibus propria, certis ex sacra Scriptura locis adaptant; et sic voti compotes se futuros arbitrantur. Quod si frequentibus peccatorum lapsibus canales divinae bonitatis obstruxerint, tunc nomina seu Sephirot *Chochma*, *Chesed*, et *Netsah* certis versibus ex sacra Scriptura deductis applicantes, per canales misericordiae influxus in se, tum ad veniam peccatorum, tum ad honorum temporalium abundantiam consequendam se derivare posse arbitrantur. Si vindictam contra inimicos, atque contra malignos spiritus presidium postulant, id praestant per certas orationes appropriatas nominibus Sephirot sinistri lateris; harum enim virtute ab omni pernicie immunes se futuros credunt. [...] Angeli vero eadem vi moti virtutis suae energiam in decem Siderei Mundi sphaeras imprimunt, hae vero virtute impregnatae in decem elementaris Mundi entium gradibus, et decem humani corporis principalibus membris iuxta dictam analogiam, non secus ac chorda chordam, ac rota rotas ordine sibi in se movent, ita motum, vitam, bonorumque temporalium ubertatem producent. Atque hinc nominum vario rum fictio originem invenit, quia nomen Dei

Nomini Angeli in unum coniungentes, circulo sideris, quem exhibent nomina, signatum imponunt [...]». Cfr. Secret, *Kabbalistes Chrétiens*, pp. 92-94; Idem, “Notes sur Paulus Ricius,” cit.

Epilogo

La teoria dell'emanazione elaborata da Giqatilla ed esemplificata dal tema dell'«acqua di vita», il flusso proveniente dalla prima sefirah, è da Ricci interpretata alla luce della profezia di Maimonide. Secondo Maimonide, ricevendo dall'alto lo *shefa'* (“influsso”), il profeta sarebbe infatti in grado di produrre immagini fantastiche a partire da idee e concetti astratti.⁴⁹⁵ In secondo luogo, sarebbe inoltre in grado di risalire, secondo un procedimento analogo ma inverso, all'origine del processo emanativo, attingendo la conoscenza degli universali dalla fonte dell'intelletto agente. In ciò consisterebbe il culmine dell'attività cognitiva dell'uomo.

Alla luce della Cabbala, la dottrina dell'unificazione con l'intelletto agente torna sia in Pico che in Ricci. In Ricci, in particolare, l'applicazione della *facultas* cabbalistica consentirebbe di risalire il mondo degli angeli e di unificarsi al Cristo angelico (la *mens*), superando il peccato originale, frutto del distacco dalla contemplazione degli intellegibili. Per tale motivo, i *Theoremata* contenuti nell'*Isagoge* e il *Sefer Sha'are Orah* rappresentano due fonti primarie al fine comprendere il pensiero di Ricci. A partire dall'edizione del 1541, inserendo il trattato di Giqatilla dopo l'*Isagoge*, Ricci intese confortare le proprie tesi sulla Cabbala con del materiale originale, rendendolo finalmente accessibile a un pubblico cristiano.⁴⁹⁶ Qui si inserisce, dunque, una differenza di metodo sostanziale rispetto alla presentazione della Cabbala offerta da Pico e da Reuchlin. In secondo luogo il *Sefer Sha'are Orah*, con la sua esplicita condanna dell'utilizzo dei nomi divini per scopi «personali» e la visione spesso conciliante nei confronti della teoria emanazionistica di Maimonide si prestò, forse, meglio di altri scritti cabbalistici a rappresentare il pensiero di Ricci, sempre orientato al confronto con la tradizione filosofica, in particolare aristotelica.⁴⁹⁷

Sul legame tra l'*Isagoge* e il *Sefer Sha'are Orah* occorre evidenziare almeno due aspetti. Anzitutto, la dottrina delle *sefirot* e dei nomi divini, quale appare in Giqatilla, sembrerebbe corrispondere agli enunciati esposti nei teoremi 27-39 dell'*Isagoge* (1587).⁴⁹⁸ È di particolare rilievo notare la descrizione della triade superiore costituita dalle sefirot *Corona*, *Sapientia* e *Prudentia* (Keter, Hokmah e Binah), triade nella quale sembrerebbe culminare la *copulatio* e l'*adhaesio* dell'uomo. È da qui che Ricci desume il dogma trinitario, spiegando come, per svelar gli *arcana* contenuti nella tradizione cabbalistica, si riveli indispensabile il metodo “allegorico”

⁴⁹⁵ Sermoneta, “La fantasia e l'attività fantastica,” cit., p. 200, «il linguaggio profetico è un parlare per simboli», giacché «divenendo simbolo, l'*imago* preannunzia il concetto astratto, lo sintetizza e lo esprime nel modo più perfetto».

⁴⁹⁶ A questa conclusione, anche Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit., p. 359.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, fol. 360. Anche in questo caso, cfr. Roling, *Aristotelische Naturphilosophie*, cit.

⁴⁹⁸ Pistorius, fol. 121-122.

(aggettivo impiegato come sinonimo di “cabbalistico”).⁴⁹⁹ La Cabbala viene dunque impiegata quale strumento privilegiato per dimostrare la verità del cristianesimo. Non a caso, i «segreti» (*sodim*) di cui Giqatilla tratta, sono da Ricci anzitutto identificati con i dogmi e i sacramenti cristiani.⁵⁰⁰ Caso eminente è costituito dalla dimostrazione ricciana del dogma trinitario, compiuto tramite il ricorso a un passo dello *Zohar*. A un primo livello, Ricci sembrerebbe collocarsi in linea con i tentativi di «cristianizzare» la tradizione cabbalistica in linea con i tentativi di Paolo di Burgos. Questo procedimento viene tuttavia compiuto ricorrendo a una gran mole di materiale cabbalistico, attinto in lingua originale: tra i casi più eloquenti, in proposito, può senza dubbio annoverarsi l'impiego della *Ma'arekhet ha-Elohut*.

Accanto al materiale confluito nel *Liber Portae lucis*, è soprattutto nel dibattito sull'*anima mundi* che il ricordo di Ricci sopravvive. Guillaume Postel (ms. Bnf Lat. 3400) ne recupera la problematica collegandola al tema, anch'esso attinto da Ricci, dell'equivalenza tra *Anima mundi* e coro angelico degli *ishim*. Se dunque la fortuna di *ShOr* sembra, nella maggior parte dei casi, relegata a un piano secondario e, comunque, vincolata all'introduzione fornita nell'*Isagoge* (soprattutto nell'edizione di Pistorius), è possibile forse isolare alcune eccezioni significative. La più indicativa, sicuramente, è rappresentata da Agrippa, che forse utilizzò la dottrina dell'anima tripartita confluita nel primo capitolo del trattato di Giqatilla per la costruzione di un quadrato magico. Una ulteriore questione va poi considerata. Uno dei motivi simbolici più significativi del trattato di Giqatilla è rappresentato dall'ascesi. Tema che rende il *Sefer Sha'are Orah* una opera originale (sia nel contenuto sia nella struttura letteraria), trovando corrispondenze nelle descrizioni contenute all'interno della letteratura hekhalotica e della mistica della Merkavah. Delle opere appartenenti a questo genere letterario, il *Sefer Hekhalot* (da Ricci chiamato *Liber Templorum*) e lo *Shi'ur Qomah* (*Liber Kuma*) costituiscono, nell'ottica di Ricci, il fondamento per la comprensione dei misteri del cosmo, tanto da essere incluse nella biblioteca cabbalistica “ideale”.

In conclusione, sembra lecito stabilire che la scelta di tradurre il trattato di Giqatilla sia stato legato a finalità, anzitutto, “didattiche”, forse individuandovi una sorta di manuale di preghiera, in grado di produrre la *copulatio* o *adhaesio* della *mens* in Dio. Anzitutto perché, come l'*Isagoge*, si trattava di un'opera introduttiva. In secondo luogo, perché rappresentava, nella struttura letteraria e nel contenuto, un albero sefirotico – come si evince, del resto, dal frontespizio dell'*editio princeps* (1516). Le affinità con gli scritti della tradizione patristica, in modo particolare con il *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi, consentono infine di individuare alcune delle ragioni per cui

⁴⁹⁹ *Ibidem*, fol. 120.

⁵⁰⁰ Opinione espressa anche nel *De communi ratione sacramentorum sermo* (Pistorius, fol. 195 e ss.). Cfr. F. Secret, “Du «De occulta philosophia» à l'occultisme du XIX^e siècle,” *Revue de l'histoire des religions* 186, 1 (1974), pp. 55-81: 63.

l'opera di Gigařilla, fungendo da varco verso il mondo divino, godette di consenso in ambito cristiano, intercettando – almeno, in parte, un immaginario condiviso.

APPENDICE

Adonay viene indicato come il luogo dove confluiscono tutte le benedizioni. Per questo, secondo Gīqatilla, tale nome viene definito nella Torah come *Berakhah* (“benedizione” e “piscina”); *Adne* (“basamenti”); *Be’er* (“pozzo”), *Yam* (“mare”), *Khol* (“tutto”) e *Tefilah* (“preghiera”). Per entrare al cospetto del Tetragramma è anzitutto necessario varcare questa *porta* dell’edificio sefirotico: «Decimae, adscribitur nomen Aedonai, regnum, Ecclesia Israēl, templum regis, sponsa, regina coeli, Dei ianua, virgo Israēl, regnum domus David, hortus David, et id genus». ⁵⁰¹ L’autore dunque passa in rassegna tutti gli epiteti legati a questo nome per spiegare come la loro presenza nel testo biblico alluda alla decima *sefirah* (Malkut: *Regnum*). Essi sono: ברכה, *Serbatoio* (latino: *piscina*); אדני, *Dei basamenti*, stato costruito plurale (latino: *Basium*, genitivo plurale); נשמה, *Anima* (latino: *anima*); באר, *Pozzo* (latino: *puteus*); שבועבאר, *Be’er Sheva’* o *Pozzo del settenario* (latino: *puteus septenarii*); ים, *Mare* (latino: *maris*); ים החכמה, *Mare di sapienza* (latino: *maris sapientiae*); כל, *Tutto* (latino: *omne*); ספיראבן, *Pietra di zaffiro* (latino: *saphireus lapis*); הראשהאבן, *Pietra d’angolo* (latino: *capitalis lapis*); המקדשביית, *Casa del santuario* (latino: *Domus sanctuarii*); שכינה, *Shekinah* (latino: *Gloria cohabitans*); מועדאהל, *Tenda dell’assemblea* (latino: *tabernaculum concilii*); צדק, *Giustizia* (latino: *iustitia*); חרב, *Spada* (latino: *gladius*); אני, *Io* (latino: *ego*); מלכות, *Regno* (latino: *regnum*); נשר, *Aquila* (latino: *aquila*); תפלה, *Preghiera* (latino: *iunctio, copula, ornamentum manus*); כה, *Così* (latino: *sic*); הדעתתעץ, *Albero della conoscenza* (latino: *lignum scientiae*); ארץ החיים, *Terra vivente* (latino: *terra vitae*); ספר החיים, *Libro della vita* (latino: *Liber vitae*); זאת, *Questa* (latino: *haec*); אמירה, ⁵⁰²*Affermazione* (latino: *dictio*); כנסת ישראל, *Assemblea di Israele* (latino: *Ecclesia Israēl*); ארץ ישראל, *Terra di Israele* (latino: *Terra Israēl*); כלה, *Sposa* (latino: *sponsa*).

אדני

Primum igitur propiusque creatis omnibus nominibus, quo scilicet ad regem Tetragrammaton aditus patescit, est quod scriptis et voce sonat Edonai: id est, Dominus, ad cuius

⁵⁰¹ *Introductoria Theoremata Cabale, ibidem, fol. 122.*

⁵⁰² Tutte le parole riconducibili alla radice ‘*mr* (“dire”), da cui innanzitutto proviene il termine *Amirah* (*dictio*), rinviano alla *sefirah* del Regno e alla Torah scritta (*Lex scripta*), mentre quelle legate alla radice *dbr* (“parlare”), a partire dal sostantivo *dibbur* (*eloquium*), appartengono all’*sefirah* del Rigore o della Forza e alla Torah orale (*Lex oretenus tradita*). La distinzione tra Torah scritta e orale implica un’unità di fondo: la prima, infatti, senza la seconda negherebbe all’uomo ogni possibilità di interpretazione corretta. Solo la Torah orale indica gli strumenti e le modalità adatte ad applicare la Torah scritta all’esistenza umana. Cfr. Scholem, *Zur Kabbala*, cit., p. 93.

notitiam animadvertit illud peculiare nomen Altissimi esse, quod summi opificis innuit existentiam, a quo quicquid continet universum dependet, sed portarum claviumque prima quibus ad Tetragrammaton prolatum (non autem scriptum) Edonai accedimus, est nomen et characteribus et voce Edonai sonans, quod quum sursum exordiamur, vergamusque deorsum, in toto Dei nominum ambitu, in extremo ordinem fortiter **ρ** et ad usque ipsum Edonai verum consummatumque unionis mysterium credunt. Deinceps verò inferiùs divisionis machina collocant, iuxta illud: Et fluvius egreditur de loco voluptatis ad irrigandam paradisi, qui inde dividitur, et quatuor capita factus est, quae quidem capita quatuor turmae sunt gloriae regno Edonai subditae, quod (ut antea explicui) ultimum obtinet totius unionis Altissimi. Hic autem Edonai thesaurus divitiarumque existit aedes, ad quemvis modorum, inundationis, ac dependentiae rerum per canales fistulas emanantium à Tetragrammaton prolato Edonai. Tria enim sese respicientia nomina comperimus, inferiùs אֲדֹנָי Edonai, in medio יְהוָה [sic] Tetragrammaton, superiùs Eheh אֵהָיָה: id est, sum: ab Eheh [sic] autem omnimode separantur inundationes, quae à fonte qui ipsum infinitum dicitur, pedetentim per gradus scaturiunt, quousque ad Tetragrammaton Edonai applicent, illincque canales erumpunt fistulae, defluxusque omnes ad nomen Edonai, quod cellarium est, ubi omnia Tetragrammaton regis reponuntur ornamenta. Rursus id ipsum est magnus creator Praeses, qui Tetragrammaton virtute cuncta enutrit, et eis victus commoda praestat: huius veniunt nutu, eoque iubente discedunt, quicumque Tetragrammaton adhaerendi cupidine petunt, nec semita, nec pars ulla, qua ipsi Tetragrammaton assistat quispiam nisi manucente Edonai admittitur. Et quia rex Tetragrammaton hoc ipsum nomen sibi indivitiarum aedes, in templumque, cuius ipse est hospes vendicet: ideo sono eodem vocali, quo nomen profertur Edonai pronunciari solet in Lege Tetragrammaton, quatenus nobis innotescat quod quicumque Tetragrammaton quaesiverit, ipsum in nomine comperiet Edonai. Non te autem estugiat, oportet nomini Tetragrammaton quinquaginta quatuor quadrata nomina ascribi, quae ipsius Tetragrammaton combinatione emergunt, horumque literae numerum 216 constituunt, quae 54 scilicet nomina mysterium sunt defluxus virtutis in omnia, quae mundi machina ambit, et haec (veluti spiritus) literas respiciunt, quibus nomen constituitur, quod est de Lege exce[r]ptum, ubi perrexit angelus, et caetera. Ipsa eadem 54 (inquam) nomina, quae universa continententia (manucente Edonai) peculiariter cuiusque creati commoda largiuntur: Edonai itaque sui ipsius dispositionem, regnandique facultatem ex propriis quibus consuitur literis ostentat. Aleph enim mysterium significat Eheh, quod inter caetera nomina capitis vicem refert. Iod verò Tetragrammaton, cuius sedes est Edonai praetendit. Dales autem et Nun 54. nomina evistentiae [altro esemplare: existentiae] denunciant: unde cuiuslibet modi inundationis, dependentiae, cunctorumque permanentiae arcanum relucet. Tota igitur regnandi perficiendique potestas, ipsi committitur Edonai, quod et dictio Edonai insinuat: Hebraico enim haec sermone Dominum sonat,

quia idipsum (Tetragrammaton duce) extat totius terrarum orbis praesens et rector. Et quoniam nullum creatum ipsum Tetragrammaton nomen adire licet, nisi Edonai intercedente, decreverunt prisci illud, in cuiusque orationis capite tali serie commemorari Edonai: id est, Domine labia mea aperies: Scriptum enim est אֲדֹנָי Edonai, literis Aleph, Dales, Nun, Iod, quo duce conspectum Tetragrammaton intrat oratio. Quamlibet enim inundationem dependentiamque nomen Tetragrammaton, nomini infundit Edonai: id est, in quod opulentissima regis confluunt bona, in eoque reponuntur in unum: et inde transmittit, et implet quicquid creaturarum necessitas exigit: Piscinae instar, in quam trahitur flumen, qua et horti, et campi, et caetera irrigentur vireta, merito cuius ipsum quidem Edonai: in Lege בְּרַכָּה Berecha: id est, Piscina nominari solet. Nam Berecha: id est, benedictioprolatione Berecha: id est, piscinam sonat, qua gnatis benedixit Iacob, eamque in haereditatem suscepit ab Isaac de Abraam: Abraam verò à nomine altissimi, ut (ea duce) referandi portas Edonai, scientiam traheret, et sibi et aliis vindicare posset, quaecunque [sic] postulat usus. Hac itaque piscina eum donavit, iuxta illud: Et sis Beracha: id est, benedictio piscinae: non enim litera protulit. Sis mevarech: id est, benedicens, sed Beracha, quia ipsa Berecha piscina scilicet tuae potestati committitur, quam suscipe, pro arbitrioque cuius hominum impartiaris, in quod vergit illud: Benedicentur in te universae cognationes terrae, ac si dixerit: Quicumque huius piscinae quippiam exoptaverit, id uno te duce, expleri poterit, hanc siquidem tuam, tuaeque ditioni subditam statui. Quare arbitrati sunt maiores, primum eorum qui altissimum nomine vocarunt Edonai, extitisse Abraam, clamans Edonai: id est, Domine Elohim Tetragrammaton, quid dabis mihi, etc. ab hoc etenim nomine sua requisivit commoda, in huius haereditatem successit post Abraam Isaac, iuxta illud: Post obitum Abraam benedixit Deus, Isaac filius eius huius insuper piscinae causa inter Esau et Iacob, acerrima longaevaue emersit contentio. Haec ipsa primagenitura est quam Esau venalem exposuit Iacob, cuius venditionis contractui acquievit rursus e Isaac, dum Mesopotamiam Syriae mittebat ipsum Iacob, ut scribitur: Surge et vade Mesopotamiam Syriae: Deus autem omnipotens benedicat tibi, et det tibi benedictiones Abraam. Solo igitur Iacob, eiusque semini haeredium huiusmodi condonata est piscina, ideo quum [sic] Iacob morti appropinquasset, hanc duodecim tribubus piscinam aperuit, ut suam quaevis tribuum haereditariam portionem susciperent, iuxta illud: Omnes haec tribus Israël duodecim, haec locutus est eis pater suus: Benedixitque illorum singulis secundum propriam benedictionem, benedixit illis, additur singulis secundum propriam benedictionem, ne forte existimes, quod pro libito cuique benedictionem impartiverit (quod falso creditur) verum quod ex hac piscina peculiare condecensque unicuique tribuum convenerit, id (non proprio, sed ipsius piscinae dictamine) singulis exhibuit. Sic et omnium nostrum magister Mose benedixit Israël, antequam Promissionis terram applicuerit, quod et illud innuit, haec est benedictio qua benedixit Mose filiis Israël. Nomen itaque

Edonaimysterium benedictionis exponit: benedictionem, inquam, quae ei adhaerentes omni afflictione solitudineque ablata divites constituit, iuxta illud: Benedictio Dei divitem facit, nec sociabitur ei afflictio. Quum verò nomen Edonai (thesauri instar) omnium piscinarum et defluxuum inundationem accipiat, illi tanquam receptaculo אֲדֹנַי Adne [sic]: id est, Basium dictio accommodatur, ut bases atrii in quibus statuebantur columnae: centum enim argenteae bases tabernaculo fabricata erant, iuxta illud: Centum bases, centum talenta, quae centum piscinarum e magna piscina Edonai haurientum imaginem praeferunt: unde decretum est homini centum benedictionibus singulis diebus benedicere, per quas de harum piscinarum inundatione aliquid trahere possit, et si harum una defuerit, ac si maculam in sanctuarium iniiceret, iudicabitur: Huius verò mysticum de mystico pendet:

אֵיֶקֶבֶר aiak, bechar: id est, aleph, iod, kof, bet, chaf, res.

קיא

Israëlita: Levita: Sacerdos

anima:Spiritus:mens

100. 10.1.

quod et arcanum innuit chahen: id est, Sacerdotis Levitae, Israël, idque mysticum designat animae, spiritus, mentis, hinc protulit David: benedic anima mea Deum, adaptavit enim benedictionem animae secundum mysterium trium superiorum ordinationum: animae enim centum benedictionibus benedicat praecipitur, quae ad Israël serie praescriptarespiciunt,dequibusdecima(quae decem est numero) debetur spiritui, qui Levitam ordine coaequat. Ex his vero decem Levitae et spiritui coordinatis, rursus menti pro decima traditur unum: unde collige quod si non singulis dierum, centum benedictiones protulerit, non exhibebiturmentiuna,quianec spiritui decem, quae decima sunt Levitarum: hi enim decimam accipiunt ab Israël, cuius denuo ipsi decimam Sacerdotibus tradunt,ac in hoc decimarum effulget arcanum, quod in Lege scribitur, et Levitis loquere dicens eis: quum acceperitis a filijs Israël decimas, quas dedi vobis de possessionibus eorum, auserte ab eo primitias Dei, decimam de decima.Decimae autem decima, abditum monstrat. Aleph, iod, kuf: si enim non fuerit kuf, nec iod erit, nec (iod ablato) erit et Aleph. Praevideas igitur ut benedictionibus singulis diebus centum benedicas, quarum si una defuerit, quasi maculatum sanctuarium relinquo existimaberis, quum eiusmodi benedictionibus, centum argenteis basibus assimilari habeant, per quas inundatio nominis Edonai in piscinas centum undequaque diffunditur. Solet et in Lege Edonai aliquando אֲדֹנַי Puteus

cognominari: quia viventium aquarum putei exemplum designat, in quem (ut praeposita innuunt) inundatio ac dependentia confluunt, iuxta illud: Fons hortorum puteus aquarum viventium, et distillantium de Libano, et quamdiu iustitiam sectatur Israël, ac rite singulis dierum benedictiones centum profert, viva supernae inundationis aqua huiusmodi puteus repletur, universique Israël inde vivam ad saturitatem undam e potantes omni divitiarum bonorumque genere abundant. Interdum etiam dictum Edonai באר שבע Beersceva: id est, puteus septenarii dicitur quia in ipsum per mundi fundamentum à septem supernis altitudinibus septem ducuntur torrentes: in huius verò putei occurso, alius sordidarum turpiumque aquarum (extra parietem sphaeros) est puteus cum reliquis multifariam puteorum generib. in quibus serpentum scorpionumque copia repit, qui et alienae cisternae dici solent, iuxta illud: Fovea profunda est meretrix, et cisterna angusta aliena. Qui igitur omnem pravitatis nequitiam amplectitur, haud illi unquam quisquam de Beersceva viventium aquarum haustus propinabitur. Sed in diras perditionis cisternas: quales et ipse effodit, irruet perpetuò, iuxta illud Prophetarum: Duo inquit mala fecit populus meus: dereliquerunt me fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas, cisternam scilicet perditionis, cuius fundus basi suae rimis undique plena, aquam in se servare non potest: sed viperarum scorpionumque coetu circumqua repletur, cuius metu clamavit David: neque urgeat (inquiens) super me puteus ossuum. Saepe insuper eidem Edonai ים Iam: id est, maris cognomen adaptatur. Quia in idipsum (veluti in mare flumina) omnis piscinae inundatio dependentiaque collabatur, iuxta illud: Omnia flumina intrant in mare. Mare enim non contentam aquam: sed continentem alveum insinuat, iuxta illud: Sicut aquae operientes mare, et illud: Congregantiam aquarum vocavit maria: receptaculum ergo aquarum mare dicitur. De hoc autem mari multiformes angelorum promuntur turmae: variaque superum reptilium genera: quae in undis quas mare complectitur reptant, iuxta illud, quod David enunciat: hoc inquiens mare magnum et spaciosum manibus, illic reptilium innumeri, animalia pusilla cum magnis. In eo insuper vasta [n]avium nautarumque multitudo, plurimaque vexilla in capite mali extensa, multiplices gurgites, et quae huius sunt generis, quibus mare ipsum sine intervallo fluctuat, iuxta illud: ibi naves pertranseunt. In huius autem maris latere alius quidam situatur locus, qui caricosum rubrumque mare nuncupari consueverat, quod quidem limitibus terrae vicinum existit, quam indicat mensura Edonai: unde iudicium super Aegyptios irruit, quo et id, quod inferius mare rubrum est impetu eos operuit, iuxta illud: Deus enim pugnat pro eis in Aegyptum: sic pariter latentibus in rebus sapientes eandem mensuram Edonai, mare sapientiae trocant, quum cuiusuis sapientiae ac dependentiae, et quae de superna manant sapientia, hoc receptaculum extet, ex cuius fonte omnes quidem sapientiae participes sapientiam hauriunt et ebibunt: Hanc Regi Salomoni tradidit Altissimus, ut scribitur, et Deus dedit sapientiam Salomoni: is enim quum huiusce sapientiae mare intrasset, effulgebat in eo

virtus, qua omnem tam in superis quam imis hierarchiarum ordinem calluit, ac nihil quod ipsum latuerit prorsus erat. Edonaique nominis vigore super solium sedebat Altissimi, quo supera cum imis sui regni potesrati subegit. Quia cum Dei afflavit sapientia ad agendum iusticiam: Nonnunquam rursus nomini Edonaicognomen adicribitur. כל Col. i. omne, quontam possidet universa, eique nihil deest, et qui pro voto aliquid impetrare nuitur, nec potestatem nec locum alium exoret: ipsum enim omnia circuit et ambit, indeque voti compos, quicumque illud implorat, efficitur. Et si mensura, quae ipsa Edonai dimensione eminentior priorque censetur, pariter omne nuncupan consueverit, hoc tamen aliunde (ut infrà explanabitur) radicem sorutur: quia igitur dimensio haec benedictionis mysticum denunciat, scribitur in Lege: et Deus benedixit Abraam in omni quae de Abraam migravit in Ysac, iuxta illud: et comedi de omni, de Ysac in Iacob, ut scribitur: quoniam gratificavit me edus, et mihi est omne, quasi dixerit Iacob Esau, putas ne: dempto, quod tibi elargior munere, minus mihi bonorum relinqui: nequaquam. Omnes enim supernae piscinae, quae in ditione inquam Col. I. omne concluditur, claves possideo: idcirco et si plura tibi impendam, nec minus teneo quippiam. Prerumque etiam Edonai אבן ספיר *SAPHIREUS LAPIS* dicitur, quoniam ipsum totius mundanae fabricae fundamentum extat: unde omnia sua expetunt commoda. Appellatur itidem et אבן הראשה capitalis lapis, a quo ingenita caducaque entia in opere principij promuntur inesse. At Saphireus ideo dicitur, quia (saphiri instar) omnisariam a supernis altitudinibus colorem trahit, et in creatis contraria diffundit: nam bonum nonnunquam, quandoque malum, nunc interitum, nunc vitam, nunc languorem, nunc medelam, nunc egestatem, nunc divitias ministrat: iuxta illud: Videte nunc quoniam egoipse sum. Et non est Deus mecum: ego occidam, et ego vivere faciam: percutiam, et ego sanabo. Haecigiturdimensiodefente omnium sphiros vim haurit , omnium modorum ad se piscinas et dependentias trahens, cunctisque in eius ditione redactis, secundum cuiusque limitem, alimentum victumque praestat: iuxta illud: Lapis quem reprobaverunt aedificantes, factus est in caput anguli. Abraam enim, Isaac, Iacob, de superioribus sphiros suam quisque portionem sumpsit. David vero hanc, quae inferior est, sibi mensuram vendicavit: caput autem est anguli: quia in eam non minus supra vergunt, quam ima: supera quidem, ut ei vim, inundationem, benedictionemque distribuunt: in eam vero aspirant ima, quatenus alimentum, permanentiam, victusque commoda inde assequuntur: iuxta illud: Aut quis proiecit lapidem angularem. Qui et lapis est, qui alumnus statuitur Israël: iuxta illud: Inde pastor egressus est lapis Israël. Hic ipse lapis in altiorem lapidem sua cupidine fertur: unde cuiusuis generis haurit defluxum: iuxta illud: Sumesque duos lapides onychinos, et sculpes in eis nomina filiorum Israël. Et illud: Domine Edonai Deus, Tetragrammaton Elohim, quid dabis mihi: gloria .n. cohabitans desursum trahit, trahiturque et ipsa deorsum. Huic lapidi oppositus alius est lapis: Magnus lapis vocitatus, is quum putei os obturet, dirus tunc suppeditat Israël, quousque ille cui iudicandi competit ius accedat:

iuxta illud: Accessit Iacob, et amovit lapidem ab ore putei. Et illud: Et Iacob perrexit in soccos. Rursus illud: Ecce dies veniet Domini. MultotiensitemipsaEdonaidimensio: בית המקדש DOMUS SANCTUARIUM cognomine: habet, quoniam domicilium haec est, in quo peculiare degit Altissimi nomen: quum enim montem Moria sibi eligat, sanctificetque Altissimus, in ipso sanctuarii domum strui voluit: iuxta illud: Sanctuarium Domine Edonai firmaverunt manus tuae. Id singulare hospitium sibi ipse statuit ꝑ unde coenaculorum, porticum, cellariorum, totiusque domus forma ad formae Edonai similitudinem structa erat, eo scilicet intellectu, quo de mysterio formae membrorum hominis docuimus: quum vero calcitraverit, praevaricatique fuerint Israël, cohabitans gloria se abstulit, domusque prorsus vasta, et desolata facta est. Quumque Daniel (ut sanctuarii restaurentur aedes) Deum supplex imploraret, in hanc mensuram se mente convertens: Ostende (inquit) faciem tuam sanctuario tuo , quod defertumestpropterEdonai id est Sanctuarij, rursus construe domum: quod templum et sedes existit Edonai. Id vero quod libro Berachos in huius explanationem maiores nostri enunciant, scilicet, propter Abraam, qui te primus nomine vocavit. Edonai à veritate utique dissonum non est: dimensio etenim haec cultos erat Abraae qua multiplicia variaque pro eo bella exercuit, iuxta illud: Irruit super eos noctu. Et illud: Quis concitavit: de oriente iusticia propter ipsum vocavit, prout in capite de iusticiae dimensione (annuente spiritu) elucescet. Haec eadem interdum mensura. שכינה SCHINA denominari assuevit, id est gloria cohabitans: quae tabernaculo peracto assidue Israël incoluit, iuxta illud: Facientque mihi sanctuarium, et habitabo in medio eorum. Magna hinc radix tenenda est: dum enim ab initio mundi machina fabricari coepit, gloria ipsa funditusedemlocavitcumimis:omniunenimcreaturarum Hierachiae secundum graduum ordinem sese respiciebant, cum superis scilicet supera, cum imis ima: unde et gloria cohabitans (hic sua locata domo) interius moram traxit: coeli cum terra vinculo quodam mutuum sortiebantur amplexum, iuxta illud: uaychulu id est perfecti: seu (ut literis dictio sonat) comprehensi sunt coeli,etterraetomnis exercitus eorum:nam unum aliud continebat, alterumque altero promiscue adimplebatur: et canales fistulae ac sphaeros suum ad amussim exequebantur opus, a superis deorsum adeo uberrime migrabant defluxus, ut tan. Inferiora quam sublimia nomen repletet Altissimi, iuxta illud: Coeli sunt sedes mea: terra autem scabellum pedum meorum. Dum igitur gloria cohabitans se non minus terrenis quam coelestibus inseruit, praevaricator Adam protinus effectus est, quare confundebantur ordines: fistulaeque canales anfractum subibant, piscinarum retrahebantur defluxus: et denique se abstulit gloria, vinculisque dissolutio prorsus emersit, quam exorsi mox sunt, Abraam, Isaac Iacob rursus revincire: quumque illam quoquo modo attraxissent, in tres gloriae sedes, sua corpora redigebant: non tamen immobile suum intra caduca solium statuit, sed super volitando sese illis apposuit, iuxta illud: Ascendit Deus desuper Abraam, etc. Quadrat et hinc illud maiorum patres scilicet ipsa quadriga sunt: Cohabitans igitur gloria hisce temporibus per aëra ferebatur, nec potuit

columba, sicut nec in creationis principio pedibus requiem offendere quousque Mose una cum Israëli sanctuarium eiusque ornamenta fabricaverint, et canalium fistularum perplexionem correxerint, areolas ordinaverint, vivamque aquam per dispositas piscinas in hydriam retraxerint. Tunc denique gloria repetens inferiora non super pavementum (ut in creationis exordio) sed in tabernaculo sibi hospitium reposuit, iuxta illud: Facientque mihi sanctuarium, et habitabo inter illos: hospitis instar, qui erraticas lustrare solet provincias: habitabo enim inquit (non inferius) sed inter illos quocumque scilicet gressus suos tulerint, secum me conferam, eodemque loco minime sistam, iuxta illud: quumque proficisceretur arca: de hoc nimirum doluit David stabile gloriae domicilium struere cupiens, iuxta illud: Sicut iuravit Domino, etc. Si introiero in tabernaculum domus meae, etc. Donec inveniam locum Deo, etc. quoniam elegit Deus Zion. etc. haec requies mea in quoniam elegit Deus Zion, etc. haec requies mea in saeculi. Quoniam igitur ad requiem gloriae locum exquisivit David: Surge, inquit, Deus in requiem tuam, ratas eius cogitationes gloria ipsa suscepit, unde ore Prophetæ Natan ei denuncians: Vade, inquit, et loquere servo meo David, sic dicit Deus, nunquid tu aedificabis mihi domum ad habitandum: neque enim habitavi in domo a die illa, qua de terra Aegypti eduxi Israëlem, sed in tabernaculo, et in tentorio per cuncta loca quae transivi cum omnibus filiis Israëli: Nunquid loquens locutus sum ad unam de tribubus Israëli: quare non aedificasti mihi domum cedrinam etc. Tu autem non aedificabis domum nomini meo, sed filius qui exiit de lumbis tuis ipse nomini meo domum ipsam aedificabit. Praeparavit itaque David aurum, argentum, aes, ferrum, ligna, lapides onychinos, gemmas, lapides cristalli, ac discolores, et omnem preciosorum marmorumque lapidum copiam, quaeque sanctuarij ornamenta disposuit, eiusdemque constituit domus superiora coenacula, cellaria, thalamos, atria, porticus et templum, quorum omnium formam (sancto consultore spiritu) effinxit, qui (spiritus inquam) cuiusque loci effigiem argenti, auri, gemmarum, caeterorumque quorumcunque requisitorum, exacte mensuram ac pondus iuxta ipsius gloriae ordinem praebuit, quaemadmodum scribitur: Dedit David descriptionem porticus et templi celiariorum, cubilium etc. Et omnium quae cogitaverat atriorum et exedrarum per circuitum in thesauros domus Dei, quaeque opera domus Dei, et in universa vasa mysterij templi Dei, aurum in pondere per singula mysterij vasa argentique pondus pro vasorum et operum diversitate, etc. Adusque in similitudinem quadrigae ex auro Cherubin extendentium alas et velantium arcam foederis Dei omnia venerunt, **p** scripta manu Dei ad me, ut universa exemplaris opera intelligentia, etc. Unde conspicere licet, quod quo ordine, pondere formaque ipsum quadrigae archetypum disponitur, eodem et universa sanctuarij opera ex Altissimi ore disposuit David: ut illic sedes gloriaeque hospitium sisteret. Hunc inde successit Salomon, qui iuxta patris documenta cuncta peregit, tuncque mox gloria ipsa repetens imam hanc saeculorum aedem solium sibi statuit, iuxta illud: tunc Salomo ait, etc. Aedificans aedificavi domum, et habitaculum tuum firmissimum, solium

perpetuum: scriptumque est: Nunc ergo Deus Tetragrammaton, Deus elohe [sic] Israëli, firmetur sermo tuus, quem locutus es servo tuo

David: credibile ne est: quod habitet Deus Elohim cum hominibus super terram, etc. Nunc igitur consurge Deus Elohim in requiem tuam: Deus Tetragrammaton, Deus Eloha ne avertas faciem, Christi tui, memento misericordiarum David, servi tui. Quumque complevisset Salomo fundens preces, ignis descendit de coelo, et devoravit holocausta et victimas, et maiestas Dei implevit domum: Gloria igitur in terra ac domo saeculorum requiem sibi rursus assumpsit, et in domum sanctuarij benedictionem effuderunt tractus canalesque fistulae omnes, iuxta illud: Sicut ros Hermon, qui descendit in montem Zion, quoniam illuc mandavit Deus Tetragrammaton benedictionem vitam usque in saeculum. Scriptumque de Zion summa pulchritudinis Deus apparuit Elohim. A domo aurem sanctuarij in universas terrae cognationes septuaginta, ρ quibus principes praesunt, canales scatebant fistulae, per quas de Ierusalem omnes quidem cognationes ipsae bona susceperunt, iuxta illud: Et in te benedicentur universae cognationes terrae. Et quia Salomo viam aeducendi scatebras in quemvis locorum de Ierusalem novit, gloriari voluit dicens: feci hortos et pomeria, et consevi ea cuiusque generis arboribus. Nunquid contingit universa arborum genera in eadem terrae parte produci: novit autem Salomo, quis ex meatibus de Indorum plaga trahitur, quem consequitur pipere: quis Arabia, eumque arbore consevit myrrhae, sic et de reliquis pariter censendum generibus: ad quod convertitur illud de Zion summa, pulchritudinis: de Zion enim (veluti irrigatorio fonte) ipsa gloria cohabitans ad omnes terrae regiones (sanctuario intercedente) benedictionum copiam effudit. Non ignarus autem scis soli Israëli se gloriam cohabitantem exhibuisse, iuxta illud: Facientque mihi sanctuarium, et habitabo inter eos, et dabo tabernaculum meum inter vos: ipsa etenim gloria (ut antea exaravimus) templum est, quod nomen Tetragrammaton inhabitat: se nanque spondit Altissimus Israëli dicens: Quum tabernaculum meum assumpseritis, non discedam a vobis in saecula: et si immunditia vos tetigerit, haud unquam tamen vos deferet gloria mea: ad quod innuit illud: Qui habitat cum illis in medio pollutionis eorum. Quum itaque nomen Altissimi tanto Israëli munere condonaverit, ac in illis cohabitans gloria degerit, cunctis cellarijs thesaurisque nominis Tetragrammaton, et quovis inundationis, dependentiae benedictionisque genere fruebantur Israëlitae: cuiusque enim abditae penus claves tenuerunt, quibus defluxum et benedictionem omnisariam a cohabitante gloria suscipere valuerunt, iuxta illud: Et dabo tabernaculum meum intra illos, perambulaboque in medio vestrum, vobisque ero in Deum Elohim. Quasi igitur pignus nominis Altissimi in manibus Israëli est gloria cohabitans: quam dum (ob illorum praevaricationem) sanctuarij domus vasta iacet, secum per captivitatem ducit Israëli: ad quod competit illud maiorum: Dilectus (inquiunt) est Israëli, ut quocumque transmigraret, eum semper cohabitans gloria concomitetur, iuxta illud: Ego tecum descendam in Aegyptum: Sic nec in Babyloica captivitate

hunc pariter cohabitans gloria deferit, iuxta illud: In Babyloniam missus sum propter vos. Sic et cum eo (dum exul in Elom fieret) ipsa gloria commorabatur, iuxta illud: Et ponam sedem meam in Elom. Similiter quum peregrinantur in Edom, nec illum gloria ea derelinquit, iuxta illud: Quis nam est, qui venit de Edom. Quumque suas repetat provincias, et gloria una cohabitans revertitur, iuxta illud: uesav id est revertetur Deus Tetragrammaton Deus tuus Eloha cum captivitate tua: non enim scriptum est, ueheci id est reverti faciet, sed uesav id est revertetur: Scriptumque est mecum de Libano sponsa, ubi tradunt magistri, hoc regis puerum admonentis exemplum praeferre, dum ait: Si me quaesieris, ut nostri me filij commercio semper adinvenis, ut dictum est: Qui cum illis habitat in medio pollutionis eorum: et scriptum est: Qui secum habitat dum polluunt tabernaculum meum. Et iterum dicitur: Ne polluant castra mansionem suam, quam ipse inhabito, neque contaminent terram ipsam, quoniam ipse Deus Tetragrammaton sum habitans inter filios Israël. Consuevit et ubique dimensio haec *אהל מועד* Ohel *MOED*: id est, tabernaculum concilij nuncupari: quia Dei, quam incolit Domus est haec, iuxta illud: et vocavit Mosem, et loquutus est ei Deus Tetragrammaton de tabernaculo concilij dicens, etc.: omnis enim Dei sermo se tabernaculo mediatore obtulit. At ipse Mose, quum Dei sermonem audire exoptasset, tabernaculi interiora a diens facie ad Dei sermonem audire exoptasset, tabernaculi interiora a diens facie ad faciem Dei suscepit eloquia, iuxta illud: Quumque venerit Mose in tabernaculum concilij, etc. Ipsa vero Chaldaica aeditio, hoc nomen Tabernaculum, habitaculum profert, quod utique cohabitantis gloriae mysterium insinuat: dictio autem Moed (quam Latina aeditio testimonium dicit) Hebraico eloquio (ut Chaldaicus interpres transtulit) concilium paratusque denunciat: quia Altissimi nomen, ibi veluti in concilij aedibus paratum semper comperitur, iuxta illud: Et tecum ibi conveniam. Interdum et haec mensura *זדך* Zedech: id est, iustitia cognominatur, quia saeculorum domos eligens, assidue gloria haec Ierusalem incolebat, iuxta illud: Plena iudicij iusticia pernoctavit in ea. Ad huius vero doctrinam scito praescriptam mensuram inferiorem lenemque iudiciariam domum vocitari, in quam altiori iudicij domo (mensuram dico fortitudinis atque timoris) quum defluerit inundatio, ipsa quidem iudicium, in gladium aut pacem, in famem aut saturitatem, in interitum aut vitam, in languorem aut sanitatem iudicando exequitur. Itidem haec a timoris ac fortitudinis dimensione hauriens alia quaecumque saeculi iudicia ministrat, et Dei exequitur certamina, quam fortes validique sexaginta gladijs cincti bellorumque magistri ambiunt, ut profligant et interimant, provinciasque depraedentur et vastent, regna subvertant, vindictae supplicia suggerant. Nam quum mensurae huic *ZEDECH* cognomen accommodatur, ingens tunc legionum acierumque numerus imperio eius subigitur, quas Propugnatores appellant, qui ad debellandum vibrandumque enses, pugiones, tela, arcus, sagittas et iacula gestant: Haec eadem comes erat mensura Abraae, dum bella cum regibus exercuit, qua duce profligatis regibus certaminis victor evasit, iuxta illud: Quis nam concitavit de oriente iusticiam:

eam vocavit propter ipsum (seu ad pedem eius) Vocitatur et dimensio haec **כרר** *GLADIUS* ultione foederis ultor, qui veluti iudex Hierusalem inhabitans corrigit Israëlitas, illorum iniquitatum delictorumque adeo debita rependens, ut omnes iusti permanserint: Quapropter statuerunt magistri hanc ideo iusticiam vocitari: quia eorum auferens scelera, iustos restituit, iuxta illud: Nec dicet vicinus elangui, populus qui habitat in ea auferetur ab eo iniquitas, quod hanc videtur ab eo iniquitas, quod hanc videtur sententiam resonare, videlicet sententiam resonare, videlicet non dicent hi, qui Hierosolymam incolunt. Cur enim assiduis languemus angustijs: quia haec dimensio, quae lenis iudicij domus dicitur, illic continue hospitatur, quatenus (illorum debita quaeque exigendo) ab iniquitatibus delictisque expurgati ac iusti, et ad futuri saeculi vitam prompti consistant: ad hoc facit et illud: Vos duntaxat ex omnibus terrae cognationibus novi: Quapropter reddam super vos omnes iniquitates vestras: Quoniam autem hoc ipsum iusticiae metrum Hierosolymis nulla temporis intercapedine (iudicium ministrans) degit, non pernoctavit ibi quispiam in iniquitate pollutus: in die enim illa cuiusque diei expurgavit debitum, ne super urbis incolas scelerum farraginem coalescere **p** mitteret, iuxta illud *ZEDECH*: id est, iusticia pernoctavit in ea: et quia vestibulum dimensio haec est, quo ad Tetragrammaton ingressus admittitur, quoque iustos ab impijs Tetragrammaton secernit, et nunquam introeundi impijs aditum prestat: ideo laetatus est David quum hanc sibi placabilem noverit: cuius auxilio faciem nominis Altissimi visendam adivit, ut scribitur: Ego **p**iusticiam visitabo faciem tuam. Haurit et hoc idem metrum aliquando misericordiam, eaque repletur erga Israël, cum gratia misericordiaque iudicandi munus exercet, unde iudicium, gratia et misericordia permixtum dicitur, idcirco dictum est: Repleta iudicio iusticia pernoctavit in ea. Et iuxta illud: Iusticia et iudicium paramentum solij tui. Unde dicitur: Corrige me Deus iudicio tantum, non ira tua ne in minus redigas me. Et huiusmodi dimensio iudiciariae domui in terra Israël vindicata est, iuxta illud: Et ipse iudicat terram in iusticia. **p** Reliquae vero nationes iudicantur per domum iudicandi, quae profertur Mesarim id est rectitudines, iuxta illud: Iudicat gentes cum Mesarim: iudiciariae namque aedes, quibus gentes iudicantur saeculi, misericordiam gratiamque nequaquam ministrant, sed minime indulgendo mensuram mensurae coequant. At mensura iusticiae domui iusticiariae Israël tradita est, iuxta illud: Iudices et exactores constitues, etc. Et iudicent populum iudicio iusticiae. Et scriptum est: Iusticiam iusticiam persequere: iusticiam scilicet inferiorem, et eam quae superius iuxta mysticum Edonai, Elohim, Tetragrammaton. Apponitur aut ibidem ut vivas scilicet per iusticiam quae superius: et haeres scilicet iusticiae quae inferius. Ipsumque hoc iusticiae metrum quoniam a superiori praetorio, quo iudicat Israël, sibi assumit influxum, ideo nomine Edonai ubique vocitari solet. Quod dedicandum in domum iudicij Israël summopere requisivit Mose: Si gratiam (inquiens) obsecro inveni in oculis tuis Domine Edonai, ambulet quaeso in medio nostrum Edonai, etc. Gentes vero superior iudiciaria domus (angelo principeque Mediatore) iudicat, quorum

angelorum (inquam) aut principum neminem a statuto discedere licet, iuxta illud: Ecce mittam ante te angelum, ut te custodiat in via, etc. a cuius conspectu praemonitus esto, etc. quoniam non sustinebit peccata vestra. De iusticiae vero dimensione, quae praetorium est Israëel, scribitur: Dei Tetragrammaton, Dei nostri Elohim misericordiae sunt et propitiationes, quum praevaricati fuerimus in ipsum. Et scriptum est: Edonai audi, Edonai propitius esto, Edonai ausculta, etc. Ubi advertendum, et prohibentia Legis mandata quorum excessu retributionis ac vindictae iudicium expectandum est, trecentum sexaginta quinque sunt numero, qualis est dierum numerus, in quas solaris anni periodus absolvitur, in quibus delinquere potest homo. Verum quia Edonai misericors mensura ipsa iniquitatem omnem, cunctaque scelera nostra absolvit, ideo trina exprimitur prolotione Edonai, iunctum literis, quae iuxta prohibentium mandatorum numerum 365 componit. Haec eadem mensura quum iudicium exequi proponit super Israëel, se tunc gratiae et misericordiae indumentis operit, iuxta illud: Quomodo dabo te Efraim, tradam te Israëel, etc. Conversum est in me cor meum, simul incaluerunt poenitudines meae. Quando enim in poenitentiam prorumpit Israëel, ipsa iusticiae dimensio propter iudicium in Israëel explendum dolore angitur: idcirco quum iudicet, illos non dire, sed pie (veluti gnatum pater) redarguit, iuxta illud: Quem diligit Deus, corrigit, et sicut patris in filium spirat voluntas. Scriptumque est: Beatus vir quem corripit Deus, etc. Nec ignoret cor tuum quod non aliter ac vir filium, te Deus Tetragrammaton, Deus tuus Elohim corrigit et obiurgatur. Inditur etiam dimensionem huic universa in Lege pro nomine **יְהוָה** *YHWH*: id est, *EGO*: quia metrum hoc praetorium Israëel existit, quod vindictae pro eissupplicium infert, ac saepius de crimine, eiusque iudicij formidine praemonet Israëel, quum fieri nequeat, quin ipsum iudicandi opus exequatur, iuxta quod ubique scribitur: Et timeas Deum tuum Elohim, ego sum Deus: id est, timere formidareque oportet iudicium meum. Et si misericordia ei iuncta sit, iuxta illud: Et ego quoque incedam, etc. Et ego quoque corripiam vos. Profert autem ibidem litera septuplum propter peccata vestra, eo quod dimensio ista septenarii puteus dicitur: varii enim putei sunt, timore videlicet, robore iudicioque repleti: putei scilicet Isaac, de quibus scribitur: Et inde ascendit Beerseva [sic]: id est, puteum septenarij. Isaac autem est, qui per septem flumina iudicia trahit ad templum Edonai, quorum alia iudicij, alia pietatis alveo prolabantur, iuxta illud: Ego interimo, et vivifico: vulnera infero et medelam adhibeo. Et quoniam mensura hunc vindictam sumere, hostesque debellare consuevit, ideo Aegyptiorum ipsa primogenitis plagam intulit, atque de eorum medio Israëel eripuit, superna tamen iusticia duce, quae Iubileus dici assuevit. Quumque primogenitos ipsa percussisset, nec angelus, nec princeps, aliudque quippiam operi manus iniecit, iuxta illud: Et transibo per terram Aegypti nocte, et percutiam omnem primogenitum in terra Aegypti ab homine adusque iumentum: et in omnes deos Aegypti inferam iudicia ego Deus: Ubi dixerunt maiores transibo per terram Aegypti, et non angelus: percutiam omnem primogenitum ego, et non Saraf: id est, angelus

urens: et in omnes deos Aegypti inferam iudicia ego, et non nuncius, ego Deus, ego ipse, et nullus alter: unde admonens Israël: Vobis, inquit, hac mensura redemptor exto, qua et vos iudicare soleo, iuxta illud: Qui vos eduxi de terra Aegypti, ut sim vobis in Deum Elohim. Idem repetens ait: Ego Deus Tetragrammaton, Deus vester Elohim, hanc quippe sententiam et in capite et in fine proferre cernis: Ego Deus Deus vester, unum quidem ad misericordiam, alterum iudicium. Quoniam aiunt huius mensurae ditioni quaeque subijciuntur saeculi creata, eisque magnus constituitur alumnus, cuius amplitudini quodvis creatorum aspirat: appellatur et haec in Lege מלכות *MALCHUS*: id est regnum, qua ea manu ducente rex Tetragrammaton sua quemvis munia obit, iuxta illud: Dei Tetragrammaton est regnatio, praeestque gentibus: regnatio et dominatio ambo praesidentiam, potestatemque declarant: nomen aiunt Edonai, quod dominium insonat, ab Ehey et Tetragrammaton recipiendae virtutis, inundationisque modum testatur. Regni vero dictio praesidentiae normam edocet, 6. scilicet iudicij emergentis a nomine Edonai: nam hoc ipsum (intercedentibus 216 literis, quas 54 existentiae continet nomina) populum suum dijudicat: verum quia metrum hoc foederis ultionem explere consuevit, ideo mandata eius vilipendenter regem Saul a proprio regno dispulit, atque exinde tradidit David. Unde *MALCHUS* id est regnum domus David vocitari solet, quae quidem commensuratio a David commercio minime discedens, eiusdem bella hostilesque vindictam exercuit, ex quo adpulit David: Persequar inimicos, eosque assequar, etc. quos et vulneribus consodiam, etc. Huic mensurae adhaesit David, unde et regnandi munus accepit, atque pronus implorare solitus. Ad te (inquit) Deus Tetragrammaton clamabo, et in Dominum Edonai preces effundam: hac duce suos, adfligavit hostes, iuxta illud: Surge, et expergiscere ad iudicium meum Deus Elohim et Dominus Edonai iniurgia mea vidisti, Deus Tetragrammaton ne sileas, Domine Edonai ne protinus sis a me: et prona eius in hanc semper erat cupido, iuxta illud: Domine Edonai erga te omne desiderium meum: nec a te absconditus est gemitus meus: et scriptum est: Quoniam te Deus Tetragrammaton expectavi, et tu responsum dabis Domine Edonai, Deus meus Elohai. Et scribitur: Nunc autem ad quid speravi? Domine Edonai spes mea in te est. Et quoties ipsum oppressit tribulatio, in hanc suum semper potuit refugium, iuxta illud: In die tribulationis meae Domine Edonai quaesivi scriptum etiam est: Miserere mei Domine Edonai, ad te clamo tota die. Et quoniam huiuscemodi metrum in transmigratione comes est Israël, ideo dicere consuevimus: regnum domus David Christi tui propere subleva, ipsumque suam in pristinam sedem repone. Dicitur et aliquoties dimensio eadem נשר *NESER*: id est, Aquila, seu virentium decidua: quia dum iusticiam operatur Israël, ab universis superum altitudinibus ad hanc omnisariam inundationem, dependentiam, misericordiam, gratiamque trahit, ab universis (inquam) quae hac sphero superiores existunt. Sed quum a vijs Altissimi retro se transferat, tunc metrum hoc, cuius (veluti pomerij aquarum penuria) folia defluunt, egens inops ac ari dum prostatumque iacet, unde ut

arborei decidunt fructus, sic et miseri passim Israëlitae in obprobria conviciaque vergunt: quum enim a superis commensuratio haec quicqua devesci transglutireque nequeat, nec aliquid in Israël ipsa depromere transfundereque potest: et Noser tunc vocitatur: quod idem dictione sonat quod arbor, cuius Noser: id est, decidunt fructus, surculi, ac frondes: Iamque praetulimus arboris radice esse nomen Altissimi, et nomina alia veluti ramos: Itaque cohabitans gloria quum nihil de superis rapiat, tunc egeni, siticulosi atque esurientes existunt Israëlitae, ab eaque (non secus quam ab arboris trunco) cadunt ut folia. Interdum autem dimensio ista opibus profluit, aliquando egens diminutaque iacet, plena quandoque exhausta nonnunqua, iuxta illud: Quemadmodum aquila suum concitat nidum, etc. Quumque ad poenitentiam covertitur Israël, tunc eam, in quem prius obtinuerat statum reducit, ut in illam supernae piscinae canales fistularum reintegratione stillent, quibus undique locupletissime repleta, denuo vires resunit, iuxta illud: Qui ad saturitatem ornatui tuo bonum tribuit, renovabitur veluti Aquila pueritia tua. Hanc dimensionem Noser: id est, Aquila dictam magna alatarum aquilarum turma concomitatur, quae ipsius quadrigae Aquilae vocitantur: hae ut Israëlitae de Aegyptiorum onere degravarent, eis in Aegypto superferebantur, iuxta illud: Vos viditis quid feci in Aegypto, et vos super aquilarum alas portavi, et harum quadrigam constituentium aquilarum, plenitudo et praestantia, plenitudinem et praestantiam Israël in Lege et mandatis, sicut et earundem diminutio, Israëlitarum ab his recessum consequitur. Quoniam vero hanc ipsam dimensionem ut inde inundationem contrahat, altioribus annecti oportet, ideo potestatem Israël donavit Altissimus, ut vinculo quodam ipsam altioribus subnectere valeat. Quod mysterium est תפלה *TEPHILA*: id est, iunctio, seu copula, ornamentumque manus, iuxta illud: Et ligabis ea in signum super manum tuam. Quare edocuerunt magistri, quod quicumque legit lectionem Sema: id est, audi Israël, mane absque ornamentis, is dese falsum testimonium perhibet, et omnis ei via clauditur, ne intret oratio: una enim tephila: id est, oratio seu copula, ex alia pendet tephila, oratio scilicet seu copula oris: Et copula manus, quae (inquam) manus copula portas referat, quibus ad nomen Edonai introire licet, unde et ad nomen Altissimi. Idcirco legendo matutinam lectionem Sema, ipsa ornamenta apponere praecipitur. Dixerunt maiores sabbatis aliisque sollemnibus diebus non sunt tempora, quibus apponenda sint ornamenta, ubi grandia quidem mystica proponuntur: his enim cunctis diebus, sunt patentes aditus. Quapropter sabbatorum aliarumque celebrandarum dierum excepta sunt tempora: quia ipsa haec signum sunt, alteriusque signi connexionem non egent. Rursum dictio, qua Lex Prophetarum, Agiographique utuntur, est כה, Ko. id est, sic: Quia metrum id ipsum quorumcumque altitudinum hostium est, et sancti Spiritus mysticum designat, quo prophetiae machinam universus Prophetarum chorus ingreditur: unde saepius Prophetarum colloquijs suis hanc dicendi seriem inferunt. Sic dicit Dominus: Mensura hanc (ut ante disserui) cum imis reponere coepit Abraam: cui et primus nomen accommodavit Edonai dicens: Edonai, Elohim,

Tetragrammaton quid dabis mihi: cui Dominus respondens, ait: Quod nec syderum, nec ullus tam superiorum quam inferiorum [†] ordo, qui ei prolem sponderet: id ipsum solo vigore dimensionis Ko. evenire posset: haec enim orationum est ianua, ρ qua syderum minas propulsare, eiusque petitiones exorare contingit. Ipsa iudicij dimensionem in misericordiam transfert, pro examini namque viventem, pro languente sanum, pro sterili foecundum reddit: inde enim cuncta dependet, et omnibus veluti ianua introitum praestat. Idcirco Abraae spondit Altissimus: Sic erit semen tuum: quasi dixerit, mensura hac intercedente, ingrediendi tenebris aditum, ad omnium scaturiginum fontem, omniumque genitorum originem, eum adusque locum ρ qui omnium fatalium signorum signum dicitur, a quo in universa fatalia signa, vivus superum liquor effluit. Signo hoc ductore semen propagare poteris: ipsum enim est in quod maiorum haec vertitur sententia. Universa de fatali pendent signo, etiam Lex in templo reposita: non autem de sydereo signo, ut prave nonnulli arbitrantur, audiendus sermo est. Sic et quicquid (cap. cui obtenebratur) de fatalibus signis protulerint, miranda ibi concludunt arcana. Quum vero commensuratio ista in haereditatem condonata fuerit Abraae, iuxta illud: Et sis benedictio, et Deus benedixit Abraae in omni, in ideo opus erat, ut Altissimus clavem traderet Israēl, qua piscina haec referari posset. Qua de redibus sacerdotibus superum claves praebeuit, quibus piscinas, inundationem, ac dependentiam ab altitudinibus omnibus, ac supremis sphaeris in hanc piscinam, Ko. protraherent, idcirco mandavit iuxta sacerdotum benedictionem, loquere Aron et filijs eius dicens, Ko. id est, Sic benedicite, etc.

Quumque metrum huiusmodi benedictum repletumque extiterit, tunc benedictio, defluxus ac dependentia applicat Israēl, iuxta illud: Et ponent nomen meum super filios Israēl: et ego benedicam illis: sacerdotalis enim benedictio in Ko. Metro clauditur, iuxta quod psallit David: et sancti seu gratia pleni tui benedicunt tibi, Hebraice benedicunt, Ko. De quo pariter scribitur. Et erit in signum super manum tuam. Hebraice super manum, Ko. Nos autem alligamus levae ornamenta, eo quod de sinistra dimensione, quae est timoris ac roboris, prodit virtus in metrum, Ko.

Et quoniam commensuratio haec, Ko. pro David bella peregit, ideo cecinit per te, Hebraice per Ko. curram accinctus, seu in accinctam militiam: huius enim dimensionis virtute profligit David, et persecutus est hostes, eadem et haec debellavit Reges pro Abraam, prout in dictione iusticia aedidimus. Metrum: id est, quod prodigia et saeculi portenta ostentat, quodque decem in Aegypto plagas intulit. In hoc autem te erudiri velim: Placuit maioribus Aegyptum in secundo collocari ordine post terram Israēl, Aegyptiorum autem princeps ex proceribus est dominorum gentium, adeo ut ex coelestibus sibi vendicet signis, quod primae geniturae vicem gerit, signum scilicet Arietis, cuius est ortus in mense Nissan, qui mensium primus accipitur, iuxta illud: Hic mensis vobis primus sit mensium. Quoniam igitur suo principi adhaesit Pharaos: ac nominis

Tetragrammaton expers prorsus extitit, eo quod huic Domino erat dicatus, ad ipsum delegavit Altissimus Mose, qui ei exponeret quendam universi omnium principum et exercituum mundi Dominum et Praesidem consistere, qui ipse (inquam) est Altissimus, cuius portio atque possessio est Israël: quique Mose eundem Pharaonem praemonuit, ut Israël dimitteret: qui nullo coelestis signi ac syderis vigore, sed Altissimi nutu regitur, a quo accepit Mose, nullum Dei scientiam assequi posse, nisi cui prior ianua pandatur, Ko. Qua reclusa, Altissimi dictio Tetragrammaton ineatanquamproprijsaedibus temploque refulget, iuxta illud: Dixitque Deus Elohim Mose: Eheie eser eheie: id est, sum qui sum: et dixit, Ko. id est. Sic dicas filijs Israël, eheie: id est, sum, me misit ad vos. Deinceps repetitidem, et dixit Deus Elohim Mosi: Sic dicas filijs Israël: Deus Tetragrammaton, Deus Patrum vestrorum, etc. Hoc est nomen mihi in aeternum, et hoc est commemoratio mea in generatione et generationem, quamvis hinc multisariam lateant, abdita, unum tamen expedit hoc scias. Hanc dictionem esse, scilicet Ko. per quam ad nomen Tetragrammaton ingressus admittitur. Idcirco, li. aeternum Hebraice litera caret uau, et scribitur, lealam, quod ad caelandum sonat, quia occultandum est nomen Tetragrammaton dum legitur: ventitum namque est ipsum, nisi in sanctuario suis literis enunciare, nec illud proprio nisi cognimine proferre licet: Et haec est recordatio mei, scilicet Tetragrammaton templum, nomen Edonai, ac si dicat, quoties nomen reperies Tetragrammaton ipsum pronuncia cognomine Edonai, iuxta illud sapientum: Non quibus characteribus inscriptumiaceo, eisdem voce nuncupor: scribor enim literis iod he, proferor vero Edonai. In his ambabus lectiunculis quibus nomen Eheie et Tetragrammaton commemoratum est, scribitur dictio Ko. quia hostium est per quod ad haec duo accedimus: tria enim (ut prius explicui) nomina sunt in capite Eheie: in medio Tetragrammaton, in extremo Edonai. Quia igitur vocalis commemoratio nominis Tetragrammaton sit cognomine Edonai, in his duabus lectiunculis mentio est dictionis Ko. Et quum iussu Altissimi ad Pharaonem accessisset Mose in hanc mensuram uti in nominis Tetragrammaton porta sermonem aperuit, iuxta illud: Deinde venerunt Moses et Aaron dicentes Pharaoni, Ko. id est, sic dicit Deus Tetragrammaton, Deus Elohim Hebraeorum, etc. Quibus Pharaon respondens ait: Quis nam Deus Tetragrammaton, cuius voci auscultare debeo? Cui rursus Moses: Si a te, inquit, Altissimi nomen abditum est: Scito priorem ianuam, per quam ad eius notitiam ingredimur, eam esse quae dicitur, Ko: qua et coeli creantur et terra: iuxta illud Ko: id est, Sic dicit Deus El, Deus Tetragrammaton creans coelos, etc. Ipsa eadem est, quae pravis omnibus et praevaricatoribus supplicia rependit, iuxta illud: Nec audivisti ad Ko: id est, hucusque, Ko. id est, sic dicit Deus Tetragrammaton, per hoc nosces quoniam ego Deus Tetragrammaton in Tetragrammaton, per hoc nosces quoniam ego Deus Tetragrammaton in medio terrae, ecce ego make: id est, percutiam cum virga quam manibus teneo: omnem enim plagam intulit mensura, Ko. quarum (ut iudi cum expostulat) unaquaeque quinque modis plaga erat. Eadem et ipsa

primogenitorum flagellum praebuit, **p** quum Aegyptiorum numen inter caetera gentium numina primogeniti vices obivit, percute cardinem, et commoventur superliminaria. Quapropter quum a pluribus Legis mandatis recesserit homo : illum quatit, et vindictae poenas impendit, eumque (iubet Altissimus) qui de docentis et septem prohibentibus Legis praeceptis unum transgressus fuerit, in hoc quod nobiscum est praetorio, quadraginta diverberari flagellis, ne diras atrocioresque mensurae Ko. procellas subeat Israë. Quoniam vero noscit bos possessorem suum, et asinus praesepe Domini sui, ideo metrum hoc manu ducente bove et asino, peccatores plectit : unde id quo verberum infertur supplicium, de asini et bovis corio textitur. Quumque mensura haec de timoris atque fortitudinis metro hauriat, indeque repletur, tunc vastat provincias, variisque aerumnis et cladibus universa saeculi agitat. Quamobrem praemonuit Altissimi Israë ut cum mensura Ko. caute se gerat, ne ipsa (formidinis ac roboris metro duce) ferveat exacerbescat atque in iram : Sed operam navet (ut in eum ne saeculum dissipet) misericordiam benedictionemque inducat : iuxta illud Ko : id est, Sic benedicite filijs Israë : id est, ad eam benedictionem, gratiam et misericordiam attrahite, quatenus et vos benedictio inhabitet. Huius vero contrarium summopere cavendum: acerrime enim eius affligit concussio: iuxta illud : Quod scribitur quadraginta verberibus eum percutiet, et non addat : Id est, si peccator quadraginta haec suscipit flagella, non affligent eum quadraginta verbera mensurae Ko. Quae his ingestis per vos supplicijs longe atrociora se offerunt : Cui deinceps annectitur, ne ipsum ulterius percuciat maka raba : hoc est, percussione magna, quasi innuat, nisi quispiam quadraginta in hoc saeculo verbera suscepit, futuri saeculi flagella verberere asperrimo evitare non poterit : pro quo dixerunt maiores, non est Macho legendum, sed miko : id est, de Ko. Raba vero numerum componit 207 iuxta prohibentiummandatorum(quorumtransgressoresverberibuspoenam numerum, quem Lex ipsa continet. Explanaverunt insuper magistri, quod scribitur: Quadraginta verberibus eum percutiat : non addat quadraginta, inquiunt, quibus unum deest : omnia enim ipsa nos edocuit Scriptura. Quum igitur deprimogenitorumplagamonitorus Mose accesserit, illam a mensura Ko. prodire innuit : iuxta illud : Ko. id est, Sic dicit Deus Tetragrammaton, circa dimidium noctis ego exibo inter Aegyptios, ubi prisci transibo (aiunt) per terram Aegypti, ego, et non angelus, etc. Mensura eadem in principij opere **הָדַע תֵּאֵד** Ez HADAAS : id est, lignum scientiae dicitur, in qua delinquens Adam ab immortaliumipse commercio se abstulit : coloris namque (ut praediximus) omnisariam susceprix haec est, qualisque in eam superioribus vis stillans existit : talem in creata effectum, mortem scilicet aut vitam, malura bonumque diffundit. Idcirco scribit Lex lignum ipsius scientiae boni et mali : si enim bonum, cur malum : si malum, quam ratione bonum. Sed haec ideo lignum vocatur scientiae : quia dictio Tetragrammaton ipsa scientia est, mensuraque Edonai lignum est nominis Tetragrammaton, et eiusdem quas inhabitat aedes templumque existit, et in quam idipsum extendens

radices vim benedictionemque transmittit, mensura tamen intercedente Zadic : id est, iustu, quae bonum cognomine dicitur. Quum vero canalium fistularum per iusti metrum transiens scatebra desierit, tunc ea quidem a sinistris ex diri iudicij mensura saeva variaque hanc inde machinam irruentia mala absorbet. Caeterum quia nunc bonum nunc malum, mensura haurit Edonai, ideo lignum boni malique scientiae hanc Lex ipsa appellat. Quum itaque in huiusmodi haustu peccaverit, Adam illum interitus supplicium invasit, ut scribitur : En proposui in conspectu tuo vitam et bonum, interitum et malum : scriptumque est : Et ipsi sicut Adam transgressi sunt foedus, fefellerunt in me, etc. In ipso enim Beris : id est, foedere delinquit : hoc est, in mensura quae foederis vindictam infert omnibus (ut exponent dicenda) in nonnulla Legis praevaricantibus mandata repondit. Et quum metrum hoc a ligno vitae duce mensura Elhai: id est, Dei vivi largas benedictiones variumque a superis defluxum hauriat, tunc ארץ החיים Erez hahaim: id est, terra vitae appellari consuevit, unde defunctos quorum tumulus in provincia huic mensurae accomodata iacet resurgere, priores asserimus, et qui Legem eiusque mandata servaverit, quisque (ut in exordio edocui) corporeis artibus terris huic mensurae adhaeserit, is et post obitum vitam vivere dicitur, iuxta illud: Et Benaiohu filius iehoiodo filiusvirihail: id est, robusti : scribitur enim hai, quod vivuum sonat: Legitur autem hail: et ambo quidem se inferunt mutuo: quicumque igitur huius mensurae consortem se statuit futuri saeculi vitam adipiscitur, iuxta illud : Et vos qui adhaeretis Deo Tetragrammaton : Deo vero Elohim, vivi vos omnes estis hodie. Quod vero maiores admiratione quadam proferentes, contingit ne ? (inquiunt) quempiam gloriae ipsi adhaerere, ratum utique est, sed mysticum quid includit et caelat. Nuncupatur et eadem ספר החיים *SEFER HAHAIM*: id est, liber vitae, qui cellarium est, in quod ab altiori, quae vitae futuri saeculi dicitur, per Deum El vivum vita ipsa diffunditur, libri qui ad Scripturam contexitur instar : sic enim omnes tam vitae quam interitus haec superum in se pictas scriptasque suscipit formas, pro quo dicitur : Ego interimo et vivifico, et scriptum est : Quicumque ascribitur vitae in Ierusalem : nam et haec pro parte Ierusalem dicitur, quemadmodum latius pandunt ea quae tractantur in mensura El hai. Designatur et crebro huiusmodi mensura in Lege dictione זוט Zos : id est, haec. Quatenus monstret quodvis bonorum et inundationem quamcumque benedictionemque Israël ipsa intercedente suscipere, quae illi aditum ad nomen Tetragrammaton efficit. Quoniam igitur hanc in haereditatem sibi vendicaverunt Israëlitae, qua portio et possessio Dei Tetragrammaton dicuntur, quae sine intervallo cum illis inhabitat, his Altissimi conspectum adeuntibus una cum eorum coetu ipsa ingreditur, et illorum singula vota prosequitur : Cernis enim summum templi ministrum propitiationis die, quo sanctum sanctorum ingredi licuit, ad veniam, indulgentiam et benedictionem assequendam, necnon quae totius anni volumine expetuntur commoda, nisi hac mensura duce admitti ac introire non potuisse, imo et Mose nisi primo manucente Zos, Altissimi conspectum nunquam adivit, iuxta illud : Et clamavit ad

Mosen, et loquebatur ei Deus Tetragrammaton de tabernaculo concilij dicens, etc. quis nam erat, qui clamavit ad Mosen? clamavit quidem Aleph minor dictionis ויקרא Uaikra: id est, et clamavit et deinceps loquebatur ei Deus: unde autem erupit sermo? erupit quidem de tabernaculo concilij: quid autem tabernaculum concilij praeferat iamiam aperui. Est et eadem in adversis Israëli protectrix, de qua David enunciat: Si super me castrametata acies fuerit, non timebit cor meum, si super me bellum insurgeret in Zos: id est, in hanc ego confido, Israëli, secum in captivitate permanens consolatur assidue, iuxta illud: Et Zos, id est, haec statua tua virenti palmae similis est, huius ductu tam scriptam, quam ore traditam Lege promerebatur Israëli, pro qua scribitur, Zos: id est, haec Lex, homo qui moritur in tabernaculo. Assequimur et huius dictamine scriptae Legis intellectum: ea enim ore tenus traditae Legis mysterium existit. Ipsa duce terram haec haereditavit Israëli, ut scribitur Numer. 34. Zos: id est, haec terra, quae in possessionem vobis contingit, eadem bonorum est potissimum, quibus futuri saeculi vitam adipiscimur, iuxta illud Esai. 54. Zos, scilicet haec est possessio seu haereditas servorum Dei Tetragrammaton hac praevidente omnis generis bonorum munera suscipit Israëli, ad quod dicitur Gen. 48. Vezos: id est, et haec est quam loquutus est illis Pater eorum, benedixit eis. Sic et huius imperio Mose benedictionis Israëli participem effecit: scribitur enim Vezos: id est, et haec est benedictio: Est etiam mensura haec qua regni compos factus est Iuda, ut ex illo elicitur Deuter. 33. Vezos: id est, et haec ad Iudam monetque Altissimus ac hortatur Israëli, ut illam custodiant atque observent, eamque sordibus emundati tractent, ubi dicitur Deut. 23. Nec foedum nec turpe quicquam in te appareat, ne tibi revertatur a tergo. Scriptumque est Deut. 32. utinam saperent, intelligerent Zos: id est, hanc, providerent novissimum eorum, ac si dixerit: Utinam de sapientiae fonte bonum traherent intellectum ad mensuram Zos, tunc fructibus iusti qui bonus est vescentur, providebuntque novissimum. Nam de spacio loco, prudentiaeque haurient flumine in mensuram Zos, quae vocatur A` heris: id est, novissimum. In quod tendit illud Genesis 48. Congregamini et denunciabo vobis quid in dierum novissimo eveniet vobis. Et illud Hierem. 30. Spes adest in tui novissimum. Innuvit eandem mensuram Lex quoties commemorat uaiomar: id est, dixit, aut quicquid a prolotione pendet. אמירה EMIRA: id est, dictio, utpote Koomar: id est, sic dixit Deus. Ad cuius enodationem advertite, quod ubi in Lege scribitur prolatio pendens a dibur: id est, eloquium, ut uai edaber: id est, locutus est Deus, ibi fortitudinis metrum ostenditur, scriptaeque Legis negocium est, prolatio vero Emira, regni mensuram insinuat, et circa Legem ore tenus traditam versatur intentio. Quoniam autem harum Legum altera alteri opem prebet, seque mutuo servant, placuit Altissimo id ipsum nobis in Legem mysticum effulgere, quare ubique profertur Lex, et loquutus est Deus Tetragrammaton Mosi dicens: loquutus enim quod in capite clausulae scribitur, Legem scriptam ostendit, dicens vero, quod in extremo profertur ore Legem latam designat, ac per talia

duo, locutionem scilicet et dictionem, Lex ipsa passim struitur, atque perficitur, ut innuit illud: Scribe tibi haec eloquia: quoniam ore istorum eloquiorum tecum foedus excidi: statutum igitur est foedus super Legem scriptam, quando haec ore aeditae Legi nectitur. Nunc autem mystici huius summam audias, tabulae foederisreponuntur in arca, ut illud: Et eas repone in arca: Lex autem scripta per Legem oretenus traditam explanatur: nam scriptae Legis templum, ore lata Lex est: Edonai enim: id est, Dominus templum est Edonai Tetragrammaton, et sese binae hae Leges veluti gemini cervae foetus amplectuntur, Proverb. 16. et qui has seiunxerit, de eo scribitur: Et musitans seiungit ducem, similisque est ac si nullius Dei cultor fuerit. Quamobrem quotiens Lex commemorat et loquutus est Deus ad Mosen, dicens, geminas Leges has pariter monstrat, ut illud : Osculetur me osculo oris sui, quumque tam in scriptam quam ore traditam Legem delinquerint Israëlitae, hos increpavit Propheta dicens : quoniam habuerunt Legem Dei exercituum in contemptum : (id est, Legem scriptam) dictaque sancti Israël irrita fecerunt, Legem scilicet ore traditam. Signum aiunt quod astipulatur ei quo loquutionem mensuram fortitudinis, dictionem vero mensuram regni asserimus, est illud : Et loquutus est Deus Elohim ad Mosen, dixitque ei : Ego Deus Edonai : ibi enim subnectit loquutioni nomen Elohim, quod fortitudinis metrum enunciat : dicere autem subiungit : Ego Deus Edonai, quod regni mensuram insinuat. Cum itaque haec noveris, consydera mensuram hanc, ore aeditam Legem vocitari: quia Lex Dei scripta istam ore latam velutitabernaculumareamqueinhabitat.Sedquiamirandaquaeque, interioraque penetralia in scripta Lege latitantia, per oris Legem promulgatam elucescunt, dictum est: quum latuerit te aliquid iudicij : id est, aliquid altum velatumque in Lege scripta, subditur : Faciesque ore illius quod ipsi tibi enunciant. Tu igitur intellige menteque revolve, hoc librando insuper examina, quodnullainundationependentiaque fungitur oris Lex, nisi quam scripta Lex impartitur, nec ad scriptam Legem introeundi semita ulla, sini per oretraditamadmittitur,quemadmodum nec aliunde quam a nomine Tetragrammaton benedictionem haurit nomen Edonai, nec ad Tetragrammaton accedendi aditus, nisi ductore Edonai comperitur, quod iam dicta planius edocent. Reciprocum sibi igitur adminiculum huiuscemodi Leges praestant, ac ambae denique conflantur in unum, ut illud : Deus unus et nomen eius unum. Omnibus itaque in mensura Zos, Edonai vocata enucleatis, unum haud parvipendendum, imo pectore servandum relinquatur exponendum. Ipsa namque mensura quum ab altioribus multiformem absorbeat vigorem, modo ad interitum, modo ad vitam perducit. Hunc rapie ad superos, illum detrudit ad ima, languentem efficit, sospitem restituit, omniaque secundum quod iudicij rectitudo expostulat, disponit. Ibi enim nihil inique flectitur, nihil oblivioni traditur, nulla ibi personarum acceptio admittitur, idcirco ut a superioribus contrahit, sic diversa superum sortitur cognomina, utpote nomen fortitudinis timorisque metro accommodatum Elohim, cui et sublimium praetorium dicitur, quo universa creata (media intercedente linea) ad dextram

atque sinistram iusto iudicantur iudicio, quumque fortioris mensura iudicio mortalia dissipanda, succidenda atque perdenda statuit. Edonai tunc, quod omnium a superis scatentium est cellarium, Dei Elohim iudicium quo repletum est, exequitur, quare tunc Elohim quidem appellatione vocitatur. Unde et ipsum fortioris mensura, qua iudicium exoritur denominari consuevit, ac si legato delegantis congruat nomen. Hac igitur Lege huiusmodi mensura saepissime Dominus Edonai, Deus Tetragrammaton, Deus Elohim, Sadai: id est, omnipotens, iuxta illi a superiori metro condonatum, inundationis exuberantiam nuncupatur. Nam a superno hauriens fonte, quia fat perfectionis complementique obtinet, cognomen fortitur Sadai. Quo duce illidentium haec depraedantiumque agmina fugat, iuxta illud Psalm. 100. cantico malorum eventus: Qui habitat in abscondito Altissimi, in umbra Sadai commoratur. Quoniam autem mensura ista qua nomen Tetragrammaton ingredimur, vestibuli speciem figurat, statutum est ut Sadai nomen postibus ab extra inscribatur, in lectionis occurso quae incipit: Quumque audiens audiveritis, etc.

Scire autem operae precium est hanc trimonimam Sadai, Elohim, Edonaique mensuram (authore sovente ministranteque omnia Tetragrammaton) troplici ignium genere indui: dum enim Sadai nomine promitur, urentis igni amictu coloratur, omniumque sordidorum spirituum phalanges in conspectu eius metuentes contremiscunt et prosternuntur, ipsius nutu disseminantur, et invias terrae specus irrumpunt: dum vero Elohim exprimitur, urente igne, rubore infecto operitur, supremaque dijudicans et ima, impios pariter et iustos concremata dissipat et enervat, indeque omnes in iudicij exequutionem positi iudicandi ius efflagitant. Haec enim (residentis in ea Tetragrammaton vigore) statuitur, ut mortem, vitam, morbos, salutem, supplicia, medelamque distribuat, sublimes deponat, in celsitudinem revocet: Quum autem Edonai voce profertur, ignis colore vestitur, quem universa creata metuunt et perhorrescunt, in sublimique regni solio sedens, ut princeps et dominus regijs monilibus adornatur, totiusque quadrigae et superum et caducorum, intercedente duarum et quadraginta literarum nomine, solidissimus praeses effulget, ad quod scribitur: Deus Dominus noster quam efficax est nomen tuum in universa terra, qui exhibes confessionem tuam supra coelum. His igitur de mensura Edonai referatis, rursus examina, quod sicut in verae unionis vinculo tria nomina, scilicet Eheie, Edonai, Tetragrammaton, Edonai Dominus: sic in humana compagine tres independentes nexus elucescunt: Anima scilicet, spiritus et mens. Animam igitur spiritui, spiritum menti, mentem ipsi Edonai connecti uniri que oportet, ut illud: Eritque anima Dominime colligata in vinculo vitae. Quoniam vero mensura haec quum a summa ad infima devehimur, extremum obtinet, quumque ab infimis ad suprema conscendimus exordium habet, eam ideo ultimum, he. nominis Tetragrammaton denunciat, quo unum cum altioribus novem constituyente, expedit, ut eius ductu, pro viribus quicumque, nomen Tetragrammaton assequatur, illi adhaerere studeat, iuxta illud, et ipsi adhaerebis. Audiendum

denique hoc superest, quod כנסת ישראל Ecclesiam Israël quoties maiores commemorant ipsam cum praescriptis nominibus Edonai mensuram ostendunt: In se namque omnem continet Israël conventum, in eam pariter congregiuntur, ibique aggregantur in unum, hac eadem a cunctis nationibus secernuntur Israëlitae, ut illud: E vos separavi a gentibus, ut peculium sitis mihi: et illud: Dum Altissimus possessionem impartivit gentibus, dum separabat filios Aadae, statuit terminos populorum, ad numerum filiorum Israël. Quare metrum quidem hoc ארץ ישראל Terra Israël, vocari consuevit: in duodecim enim tribuum portiones proscinditur. Quod rursus in cantico canticorum כללה Kalo: id est, sponsa dicitur. Istorum tamen enodationem: quia latius sequentia cuncta devolvent, modo silentio praetereundum duxi. Sed hoc tandem compendiose collectum reserva. Id scilicet Edonai nomen, magnum esse templum, in quo inundationis omnes reponuntur modi, qui pulchritudine: hoc est, Tetragrammaton ducente a capite erumpunt coronae Eheie appellatae: in ipso namque templo quaeque a tredecim coronae altitudinibus prodeuntia flumina collabuntur, deque duabus et triginta sapientiae semitis, de quinquaginta prudentiae ianuis, e duobus et septuaginta pontibus, a summae misericordiae aquis proficiscentibus, ex speciebus flammei ignis (fortioris mensuram exeuntibus) duabus et quadraginta, ex meatibus per mediam lineam incedentibus septuaginta prosiliunt et scaturiunt, viaque aeternitatis et confessionis in mensuram El hai: id est, Dei vivi fundamentum vocitatum iunguntur atque conspirant, et inde in ipsam cisternam seu puteum vergunt: a fundamento (inquam) in supernam, quae Edonai dicitur piscinam vergunt. Non existimes tamen assidue omnia praedicta simul erumpere, sed tunc dum ipsum adeo completum est nomen, ut Deus Tetragrammaton unus vocitetur: tunc enim omnes in nomen Edonai altitudinis istae unanimes confluent, et pro inundationis opulentia in ipsum ab altioribus novem sphaeros emanante, idem bonorum copiam secundum cuiusque naturae limitem, creatorem singulis elargiri solet. Interdum autem iudicij meatus sancti minuunt, gratiaeque et misericordiae defluxus adaugent. Saepius vero econtram gratiae quidem et misericordiae fistulas canales impij demunt, iudicijque plures addunt et constituunt. Quare acerrima saevaque in nomen prodeunt Edo-nai, unde varijs aerumnis opprimitur saeculum, supremae obturantur fistulae canales, externique erumpunt meatus. Sicque ingentia, ut sordidarum vortices aquarum mala regurgitant, ubicumque dolor et afflictio, depraedantur regna, corrunt sceptra, prosternuntur imperia, obruuntur provinciae, profligantur exerpestis, moeror, fletus, desolatio, morbi innumeri, inopinatae neces, frequentia funera, cuncta denique miseranda lethaliaque proveniunt. Conclude itaque talem ipsum Edonai appellationem subire, quale id quod ab intus et extra sive bonum sive malum in eum vehitur existit, iuxta illud: lignum scientiae boni et mali. Si enim a gratiae latere tractus educitur, ei boni inditur cognomen: si a iudicij latere, iudicij (inquam) quod de internis trahitur catervis, rursus et bonum dicitur, ut illud innuit: et ipse rubicundus, cum oculorum pulchritudine, bonitateque aspectus. Si vero ab exteris turmis iudicium

emanaverit, pessimum illud malum erit, pravaque dispositio. Istud autem consydera, quoties scilicet Edonai nomen de latere gratiae, aut iudicij eorum, qui ab intra in eum profluxerint existet, boni sortitur appellationem, in cuius mysterium dicimus. Benedictus iudex Veritatis, et iuxta hoc super necatos beter statuerunt benedicere, qui bonus es et bona impartis, quod si iudicium ab extra degentibus prodiderit, mala tunc dispositio dicitur: At si secus spiritum gratiae miserationumque absorbeat, tunc universa saeculi locupletissime misericordia aluntur et gratia, ut ex illo percipitur: Quoniam Dei Tetragrammaton, Dei nostri Elohim sunt misericordiae et propitiationes. Haec igitur trutina pensanda clauso repone pectore, ne spretus defluat inde liquor. Altissimus itaque nobis ineffabili pietate, suarumque gratiarum amplitudine et munificentia huiusque eruditionis doctrinam impartiat, veritatisque tramitem exhibeat, per quem sanctissimum eius nomen adire, eique placita peragere, et futuri saeculi vitam promereri valeamus, Amen.

Ora, il primo Nome, e il più vicino alla creazione, per mezzo del quale si giunge al cospetto del Tetragramma,⁵⁰³ è quello che si scrive e si legge Adonay, che significa: *Signore*. A consentire di conoscerlo, sappi che è il nome particolare⁵⁰⁴ dell'Altissimo [il Tetragramma], vale a dire quel nome che indica l'esistenza⁵⁰⁵ del Sommo Creatore: da Lui dipende ogni aspetto dell'universo. Tuttavia, la prima porta e la prima chiave per entrare al cospetto del Tetragramma (che si pronuncia Adonay ma si scrive in maniera diversa), è quel Nome che si riporta con "Adonay" – sia nelle lettere che nella pronuncia. Nel sistema dei nomi divini, partendo dall'alto e procedendo verso il basso, [notiamo come] essi si distribuiscano ordinatamente a partire dal primo grado e come propaghino, sino a [lla sefirah di] Adonay, il mistero dell'unione autentica e perfetta (come l'uomo con la donna).⁵⁰⁶ In basso, poi, si trova un dispositivo di separazione, come sta scritto: "E un fiume esce dall'Eden per irrigare il giardino, da qui si divide e si dirama in quattro torrenti" (*Gen 2:10*),⁵⁰⁷ [torrenti] che corrispondono esattamente ai quattro accampamenti della *Shekinah*⁵⁰⁸ collocati al di sotto di Adonay. Come ho spiegato in precedenza, Adonay rappresenta l'ultimo grado della totalità del divino. Muovendo dal Tetragramma, che si pronuncia Adonay, ogni emanazione e influsso che scorra attraverso i canali sino ad Adonay scopre in esso un recipiente,⁵⁰⁹ uno scrigno ricco di preziosi ornamenti.

⁵⁰³ *ShOr.*: "Nel mondo non v'è modo di contemplare il volto del Re, *sia Egli benedetto*, se non attraverso il nome Adonay". Come già accennato, le formule di benedizione, molto frequenti in ebraico, vengono omesse da Ricci.

⁵⁰⁴ *Nomen peculiare* traduce l'ebraico *ha-Shem ha-Meyuhad* (הַמְיוּחָדָה שֵׁם), il "Nome particolare". Si tratta di una formula ricorrente per alludere al Tetragramma e impiegata in alternativa a *ha-Shem ha-Meforash* (הַמְפָרָשֶׁה שֵׁם), il "Nome esteso," vale a dire il Nome di 72 lettere).

⁵⁰⁵ *Existentiam* indica la rivelazione del divino all'uomo tramite le *sefirot*.

⁵⁰⁶ Il testo tra parentesi è un commento a margine di Ricci.

⁵⁰⁷ Nella parola "Eden" Gikatilla individua la prima *sefirah* (Keter), da cui fluisce l'acqua celeste che irriga la struttura sefirotica sino a Malkut, con cui viene interpretata la parola "Giardino". Per tale ragione, il versetto genesiaco viene spiegato da Gikatilla nel modo seguente: "E l'acqua di vita esce dalla *sefirah* Keter per irrigare Malkut," dunque per irrigare l'intero paradiso. Cfr. Idel, *Cammini verso l'alto nella mistica ebraica*, cit., pp. 220-221.

⁵⁰⁸ L'espressione latina impiegata per indicare la *Shekinah* è *Gloria* o *Gloria cohabitans*. Scholem ha mostrato come l'immagine della *Shekinah* si presti a una riformulazione simbolica molto profonda all'interno della Cabbala teosofica. Mentre nella letteratura rabbinica si limitava a indicare la "Presenza" di Dio nel mondo, nella tradizione cabbalistica si assiste a un fenomeno completamente nuovo, che induce la *Šekinah* a trasformarsi in una sorta di ipostasi divina, di genere femminile, che accompagna la comunità di Israele in esilio. Viene così identificata con la decima *sefirah* (Malkut) e, a partire dal *Sefer ha-Bahir*, si lega all'immagine di Israele e a quella dell'Anima Inferiore (o, più semplicemente, "Anima," *Neshamah*). Al contrario, l'Anima Superiore va ricercata nella *sefirah* Binah (Intelligenza). Cfr. Scholem, "«Shekhinah». La componente femminile della divinità," in Idem, *La figura mistica della divinità*, cit., pp. 123-172, soprattutto pp. 138 e ss.

⁵⁰⁹ Così traduco il termine *thesaurus* (אוצר, "tesoro") per sottolineare l'aspetto ricettivo della *sefirah* Malkut.

Osserviamo ora i tre Nomi mistici:⁵¹⁰ in basso si trova Adonay, al centro il Tetragramma e in alto Ehyeh, che significa: *Io sono*. Da Ehyeh proviene ogni sorta di emanazione, la quale raggiunge Adonay fluendo lentamente e in maniera graduale dalla sorgente chiamata Infinito [*En Sof*]. Adonay è un deposito ove sono riposti tutti gli ornamenti del Tetragramma, costituendo, inoltre, la grande guida del creato, perché colma ogni cosa con la sua bontà, e la nutre. Chiunque con ardore desideri unirsi al Tetragramma, dipende da Lui.⁵¹¹ Non è contemplato alcun varco, né spazio, per avvicinarsi al Tetragramma, se non attraverso Adonay. Il Tetragramma è simile⁵¹² a una ricca casa o a un tempio, di cui egli [Adonay] è ospite. Per questo nella Torah il Tetragramma deve essere pronunciato con il nome Adonay, almeno fino a quando non si rivelerà a noi che, infatti, quando cerchiamo di conoscerlo lo scopriamo nel nome Adonay. Ma non ti sfugga un aspetto: è necessario aggiungere al Tetragramma 54 nomi quadrilitteri⁵¹³ che risultino dalla combinazione delle lettere del Tetragramma e il cui valore numerico corrisponda a 216. Possiamo dire che il mistero del bene che fluisce in ogni luogo dell'universo implichi questi 54 nomi. In maniera simile a uno spirito, essi sovrintendono le lettere che formano il Nome, come è scritto nella Torah: “*Quando l'angelo si avviò, etc.*” (Es. 14: 19-21). Ora, i 54 nomi che contengono tutti gli enti particolari diffondono i beni di cui la creazione ha bisogno per mezzo di Adonay. Così, dalle lettere con cui il suo nome è formato, Adonay rivela il proprio assetto e la propria sovranità. Infatti, il segreto della lettera *Alef* è *Ehyeh* (un nome che, rispetto agli altri, evoca per analogia la testa); *Yod*, invece, protende verso il Tetragramma, la cui dimora è Adonay; *Dalet* e *Nun* indicano i 54 nomi quadrilitteri.⁵¹⁴ Da lì risplende il segreto racchiuso in ogni tipo di influsso, di emanazione e nel contenuto dell'universo. Da Adonay pertanto dipende l'intero potere di regnare e di dominare, facoltà peraltro insite nel suo nome. In lingua ebraica, infatti, *Adonay* significa *Signore* perché, tramite il Tetragramma, è Lui a reggere e governare tutta quanta la terra. E siccome non è permesso a nessuna creatura di accostarsi al Tetragramma senza l'intercessione di Adonay, gli antichi decretarono che Adonay fosse menzionato all'inizio della preghiera con questa esortazione: “Signore, apri le mie labbra”. Infatti, [*Signore*] è scritto אֲדֹנָי (Adonay), con le lettere 'Alef, Dalet, Nun, Yod, e sotto la sua guida la preghiera si innalza sino a raggiungere il Tetragramma. Il Tetragramma infonde un influsso e [propaga] una emanazione sul Nome Adonay, dove confluiscono i beni più preziosi del re, custoditi in un unico luogo; da lì, poi, si riversano [verso il basso] e soddisfano le necessità delle creature.

⁵¹⁰ L'espressione *sese respicientia* traduce il participio מְכוֹנְנִים: la radice di questo verbo deve ricondursi a quella del termine כוונה, che indicherebbe una tecnica cabbalistica per raggiungere la concentrazione mistica. Cfr. Scholem, *Le Grandi Correnti*, cit., p. 54.

⁵¹¹ Letteralmente: “viene e va a suo comando”.

⁵¹² Letteralmente: “corrisponde”.

⁵¹³ Letteralmente: “quadrati”. *ShOr*: מרובעים.

⁵¹⁴ La somma del valore numerico di dalet (4) e nun (50) corrisponde al numero di combinazioni del Tetragramma (54).

[La decima sefirah, Adonay-Malkut] è come un bacino, ove si immetta un fiume per irrigare i giardini, i campi e altri spazi verdeggianti. Per questo, nella Torah, Adonay è chiamato *Berakah* (ברכה), che significa: *serbatoio*. Infatti, *Berakah* significa “benedizione tramite la sovrabbondanza della *Berakah*”, vale a dire “tramite la sovrabbondanza del *serbatoio*”. Grazie a quella, Giacobbe⁵¹⁵ benedì i [suoi] figli, dopo averla ereditata da Isacco, che a sua volta l’aveva ricevuta da Abramo. E Abramo l’attinse dal Nome dell’Altissimo, per ottenere la conoscenza necessaria a raggiungere le porte di Adonay e placare ogni necessità, sua e di altri. Fu così che [il Signore] gli donò questo *serbatoio*, secondo il versetto: “Sii *Berakah*” (*Gen. 12: 2*), che significa *benedizione* ma anche *serbatoio*. Infatti, non disse: “Sii *mebbarek*”, che significa *benedicente*, ma “Sii *Berakha*”. Poiché ti viene consegnato un serbatoio (*Berakha*), ricevilo, tu e chiunque altro a cui tu lo voglia concedere secondo giudizio. A ciò si riferisce il versetto: “Siano benedette attraverso di te tutte le stirpi della terra” (*Gen. 12: 3*); come dire: “Chiunque desideri qualcosa da questo *serbatoio* sarà soddisfatto, ma solo se tu lo vorrai, perché è come se fosse tuo, l’ho posto sotto il tuo dominio”. Per tale motivo gli antichi ritennero che il primo a invocare l’Altissimo con il Nome Adonay fosse stato Abramo,⁵¹⁶ che [infatti] lo chiamò: “Adonay (che significa *Signore*), *Elohim*, Tetragramma, cosa mi darai, *etc.*” Dunque, egli fece richiesta dei beni di cui aveva bisogno tramite questo nome. Dopo Abramo il *serbatoio* fu ereditato da Isacco, secondo il versetto: “Dopo la morte di Abramo, Dio benedisse suo figlio Isacco”. Poi, a causa di questo *serbatoio*, sorse una disputa molto aspra e lunga tra Esaù e Giacobbe. Esaù offrì a Giacobbe la primogenitura in cambio di denaro, e a sua volta prestò fede al contratto di vendita mentre Isacco mandava Giacobbe in Mesopotamia di Siria, come sta scritto: “Alzati e vai in Mesopotamia di Siria. Ma Dio Onnipotente ti benedica e ti conceda le benedizioni di Abramo” [*Gen. 28: 2-4*]. Dunque solo a Giacobbe e alla sua discendenza fu assegnato un *serbatoio* di tal fatta. E quando fu prossimo alla morte, Giacobbe aprì il *serbatoio*, perché ogni tribù ricevesse la propria parte in eredità, come sta scritto: “Tutte queste dodici tribù di Israele”, questo disse loro il padre. Li benedisse a uno a uno, li benedisse ancora, aggiunse su ognuno la propria benedizione. Non credere che ciò sia stato fatto per capriccio, perché non è così, al contrario, egli diede la benedizione ad uno ad uno perché era opportuno attingere da questo *serbatoio* qualcosa di specifico per ciascuna tribù (non per iniziativa personale, ma lasciandosi guidare dal serbatoio). Così il nostro maestro Mosè benedisse Israele, prima dell’arrivo nella Terra Promessa, come sta scritto: “Questa è la *benedizione* con cui Mosè benedisse i figli di Israele”. Dunque il nome Adonay

⁵¹⁵ *ShOr*: “Con essa *nostro padre* Giacobbe”.

⁵¹⁶ F. Borromeo, *De Cabbalisticis Inventis Libri Duo* (1627), intr. et notes par F. Secret, Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XXV, Nieuwkoop, 1978, p. 58: «[...] aitque primum esse nomen, quo usus Abrahamus fuerit». Sulla conoscenza del *Liber portae lucis* da parte di Borromeo, cfr. anche S. Campanini, “Federico Borromeo e la Qabbalah,” *Studia Borromaica* 16 (2002), pp. 101-118: 107 e 109.

rivela il segreto della [parola] *benedizione*,⁵¹⁷ una benedizione, io dico, che libera dalle sofferenze e dagli affanni, arricchendo coloro che vi prendano parte,⁵¹⁸ come sta scritto: “La *benedizione* di Dio arricchisce, la sofferenza non ne avrà parte” (*Pr.* 10: 22), perché il Nome Adonay è come un recipiente, un ricettacolo capace di raccogliere la sovrabbondanza di tutti i *serbatoi*⁵¹⁹ e di tutti gli influssi.⁵²⁰

L’espressione *Adne* (אֲדָנִי), vale a dire *dei basamenti*, si utilizza per i basamenti delle colonne che si trovano *nel tempio*. Nel tabernacolo erano stati costruiti cento basamenti in argento, come sta scritto: “Cento *basamenti*⁵²¹ [per] cento talenti” (*Es.* 35: 27), che equivalgono all’immagine dei cento serbatoi che ricevono acqua dal grande *serbatoio* di Adonay.⁵²² Per questo motivo fu stabilito che l’uomo dicesse cento benedizioni al giorno, per poter attingere l’acqua che trabocca da questi *serbatoi*. Se anche una sola di queste [benedizioni] venisse a mancare, e se il tempio fosse contaminato,⁵²³ si verrebbe sottoposti a giudizio. Ma questo segreto dipende da quest’altro:⁵²⁴

בְּכִרְאִיָּק (*aiaq, bekar*),

vale a dire: ’alef, yod, qof, bet, kaf, resh.

קִיא

Israëlita:Levita:Sacerdote:

anima spirito mente

100 10 1

Da una parte questo schema indica il segreto contenuto nelle parole *Sacerdote* (*Cohen*), *Levita* e *Israele*; d’altro canto si riferisce al segreto dell’*anima*, dello *spirito* e della *mente*. Per questo Davide disse: “Benedici Dio, *anima mia*” (*Sal.* 102:1). Egli collegò la *benedizione* all’*anima*,

⁵¹⁷ *ShOr*: הַבְּרָכָה הוּא סוּד אֲדָנִי “Il nome *Adonay* è il segreto della [parola] benedizione”.

⁵¹⁸ *Adhesio* è il termine tecnico impiegato per esprimere il concetto di *devequt*, l’unione mistica.

⁵¹⁹ *ShOr*: בְּרִכּוֹת. Assistiamo a un gioco di parole tra la parola *berakot* (“benedizioni”) e *berekot* (“serbatoi”).

⁵²⁰ Le *ShO* raggiungono: קִיבּוֹל וּבֵית בְּרִיכָה בְּדַמְיוֹן “Ed è simile a un deposito e a un ricettacolo”.

⁵²¹ Quando, nella Torah, il sostantivo *Adon* (“basamento,” “colonna”) si trova allo stato costruito plurale (*Adnay*), esso mostra la medesima scrittura del nome divino Adonay. Per tale ragione, Giqatilla sembrerebbe individuare un riferimento alla decima *sefirah* ogni volta che il testo biblico menzioni la parola *Adon* allo stato costruito plurale.

⁵²² *ShOr*: אֲדָנִי הַגְּדוֹל הַבְּרִיכָה: “il grande pozzo chiamato Adonay”.

⁵²³ Letteralmente: “macchiato” (*maculatum*).

⁵²⁴ Ricci si sforza di semplificare questo passo proponendo un breve schema.

secondo il segreto contenuto nelle tre *sefirot* superiori.⁵²⁵ Infatti, all'*anima* si devono dire cento benedizioni collegate ai precetti che Israele osserva. Di queste benedizioni, che sono dieci, la decima parte spetta allo *spirito*, che è sullo stesso piano del *Levita*. Delle dieci benedizioni che corrispondono al *Levita* e allo *spirito*, a sua volta un decimo è trasferito nella *mente*. Pertanto, rifletti su questo punto: se non vengono dette cento benedizioni al giorno, nessuna verrà rivolta alla *mente*, perché la decima parte che spetta ai *Leviti*, formata da dieci benedizioni, non arriverà allo *spirito*. I *Leviti*, infatti, ricevono la decima parte da *Israele* e ne trasmettono a loro volta la decima parte ai *Sacerdoti*. In questo consiste il segreto delle decime contenuto nella Torah, in base al quale viene detto ai *Leviti*: “Quando avrete ricevuto le decime dai figli di *Israele*, che io vi diedi dai loro beni, a partire da quelle offrirete le primizie a Dio, la decima parte della decima” (*Num.* 18:26). Ma la decima parte della decima rivela un [altro] segreto: *Alef, yod, qof*. Se *qof* non esistesse, non ci sarebbe nemmeno *yod* e di conseguenza nemmeno *alef*. Vedi, dunque, di pronunciare cento benedizioni al giorno: qualora ne manchi una sola, le altre saranno come un santuario contaminato, perché tali benedizioni possono essere paragonate a cento *basamenti*⁵²⁶ d'argento, da cui trabocca in ogni direzione la sovrabbondanza del Nome Adonay, [raccolgendosi] nei cento *serbatoi*.

Talvolta, nella Torah, Adonay viene detto *pozzo* (באר)⁵²⁷ perché, come abbiamo visto, rappresenta un pozzo di acqua viva [= corrente] dove confluiscono l'influsso e l'emanazione⁵²⁸, secondo il versetto: “La fonte nel giardino è un *pozzo* di acqua viva che sgorga dal Libano” (*Ct.*4: 15). Quando Israele opera con giustizia e pronuncia convenientemente le cento benedizioni quotidiane, questo *pozzo* si colma dell'acqua viva che procede dall'emanazione superiore, e così chiunque in Israele beva l'acqua fino a sazietà, si ricolma di ogni genere di ricchezza e di beneficio. Talvolta Adonay è chiamato *Be'er Sheva'* (שבַּע בְּאֵר), che significa *pozzo del settenario*, perché *sette* correnti, che provengono dalle prime *sette* emanazioni, si riversano in esso tramite il *Fondamento del mondo* [vale a dire la nona *sefirah*, Yesod]. A proposito di questo *pozzo*, al di fuori

⁵²⁵ A questo punto si pongono due ipotesi: Gīqatīlla potrebbe riferirsi ai tre nomi mistici precedentemente menzionati (*Ehyeh*, il Tetragramma e *Adonay*), oppure alla prima “triade” sefirotica, composta da Keter, Ḥokmah e Binah. Nel primo caso, la mente corrisponderebbe alla sefirah Keter (legata al nome *Ehyeh*), lo spirito alla sefirah Tiferet (presieduta dal Tetragramma) e l'anima alla sefirah Malkut (corrispondente al nome Adonay). Se si accoglie la seconda ipotesi, la mente continua a significare la sefirah Keter, mentre spirito e anima corrispondono rispettivamente a Ḥokmah e Binah. A favore della prima sequenza si trova l'identificazione, molto frequente nei testi della Cabbala teosofica, tra Malkut e l'Anima inferiore, o più semplicemente Anima, *Nešamah*; a favore della seconda, l'identificazione tra Binah e l'Anima superiore. Poiché Gīqatīlla include questa riflessione nella “porta” collegata alla sefirah Malkut, propendiamo per la prima ipotesi.

⁵²⁶ Come spiegato in precedenza (cfr. nota 227), i cento *basamenti* alludono alla decima *sefirah*.

⁵²⁷ Ogni volta che nella Torah compare il termine *be'er* (“pozzo”), v'è un implicito riferimento alla decimasefirah(Malkut), in cui si raccoglie l'acqua celeste proveniente dalle emanazioni superiori. Il simbolo del pozzo si presta anche a un'altra ermeneutica. Nei trattati cabbalistici, infatti, assistiamo di frequente a un *Wortspiel* tra il termine *be'er* (“pozzo”) e *be'ur* (“spiegazione”), perché la Torah è simile a un pozzo da cui poter attingere infiniti significati. Scholem, *Zur Kabbala*, cit., p. 83.

⁵²⁸ *ShOr*: “ogni tipo di influsso (שפַע) e di emanazione (אֵצִילוּת)”.

dei rivestimenti sefirotici ve n'è un altro, colmo di acqua sudicia e disgustosa, unitamente a tutta una serie di altri pozzi che si trovano in diversi luoghi, brulicanti di serpenti e scorpioni. Essi sono chiamati *cisterne sgradevoli*, come sta scritto: “Come una fossa profonda è la meretrice, e come una *cisterna* stretta e *sgradevole*”. Pertanto chi commette un'azione malvagia non riceverà nemmeno una goccia di acqua viva da *Be'er Sheva'*, ma si imbatte continuamente nelle orrende cisterne di perdizione scavate da lui stesso, come disse il Profeta: “Per due volte il mio popolo fece il male. Hanno abbandonato me, la fonte di acqua viva, per scavarsi delle *cisterne* sparse un po' ovunque. Esse non servono a contenere acqua, per questo si tratta di una cisterna di perdizione! Il fondo del suo basamento è pieno di fori dappertutto e non è in grado di contenere acqua! L'interno trabocca di vipere e scorpioni, ecco perché Davide, preso dalla paura, gridò: “(Ti supplico), il *pozzo* non chiuda su di me la sua bocca” (*Sal.* 68:16).

Spesso poi viene attribuito ad Adonay il nome⁵²⁹ *Yam* (יָם), che significa: *mare*. Infatti, ogni influsso ed emanazione del *serbatoio*⁵³⁰ si riversa su Adonay, proprio come i fiumi fanno con il mare. Come sta scritto: “Tutti i fiumi si immettono nel *mare*”. Il *mare*, però, non contiene un'acqua increspata, ma forma un bacino calmo, come sta scritto: “Come le acque che coprono il *mare*” e “Chiamò l'insieme delle acque *mare*”. È per questo che il deposito delle acque si chiama *mare*. Ora, da questo *mare* provengono varie schiere di angeli e diversi tipi di rettili superiori che ondeggiano tra i flutti del mare, come disse Davide: “Questo *mare* è ampio ed esteso, vi sono rettili in gran numero, animali minuscoli e grandi”. Inoltre v'è una gran quantità di navi e di nocchieri, e moltissime insegne spiegate sulla cima dell'albero maestro, [e] le molte correnti fanno ondeggiare continuamente il *mare*, come sta scritto: “Lì passano le navi”. Vicino questo *mare* si trova un altro luogo, chiamato Mare dei Giunchi e Mar Rosso,⁵³¹ perché si trova molto vicino ai confini della terra, la quale viene indicata con l'attributo di Adonay. Da qui fu emessa la sentenza contro gli Egiziani; sentenza tramite cui il Mar Rosso inferiore li inghiottì con furia, come sta scritto: “E Dio combatte per loro in Egitto”.

I cabbalisti⁵³² poi chiamano Adonay *mare di sapienza*, perché egli forma un ricettacolo per ogni genere di sapere e di emanazione proveniente dalla Sapienza superiore [la *sefirah* Ḥokmah].⁵³³ Tutti coloro che prendono parte alla *sapienza* potranno attingerne [l'acqua] e berne alla fonte. Sta

⁵²⁹ Letteralmente: «il soprannome» (ebraico: כִּנּוּי; latino: *cognomen*).

⁵³⁰ *ShOr*: והאצילות והשפע והבריכות : כל מיני הברכות והשפע והאצילות: «Ogni tipo di *benedizione*, influsso e di emanazione».

⁵³¹ Cfr. Sebastian Münster, *Dictionarium hebraicum ex Rabbinorum commentariis collectum* (Basileae: 1525), c. E₂v: «סוף ים mare rubrum Hebraei interpretant mare caricosum, quod in littore eius crescant multae carices: alii volunt quod ex fundo maris illae prodeant carices».

⁵³² Letteralmente: «Gli esperti in cose segrete». *ShOr*: והכמי הפנימיות: «I saggi di [dottrine] segrete».

⁵³³ Gikatilla procede nel distinguere la Sapienza superiore (collocata nella seconda *sefirah*, Ḥokmah) dalla Sapienza inferiore, situata nella decima *sefirah* e chiamata anche *Sapienza di Salomone*. La dottrina della doppia Ḥokmah era stata già impiegata nel *Sefer ha-Bahir*. Cfr. Scholem, *Le origini*, cit., pp. 115-116.

scritto: “L’Altissimo donò la *sapienza* al Re Salomone”. Dio conferì la sapienza a Salomone ed egli pertanto, una volta entrato nel *mare di sapienza*, risplendeva di virtù. Grazie a lei Salomone comprese ogni ordinamento gerarchico del mondo superiore e di quello inferiore, e non v’era nulla che gli rimanesse nascosto. E con la *vis* [ricevuta dalla *sefirah* Malkut, legata al nome] Adonay, Salomone sedeva sul trono dell’Altissimo, sottomettendo il mondo superiore e quello inferiore tramite la forza del suo regno, poiché la *sapienza* divina continuava a soffiare per operare la giustizia.

Talvolta poi il nome Adonay è collegato all’attributo *Kol* (כֹּל), che significa *tutto*, perché possiede tutto e nulla gli manca. Se si vuole ottenere qualcosa, non c’è bisogno di rivolgersi ad altra potenza divina né di cercare altrove. Egli comprende e avvolge tutte le cose. Pertanto, chiunque lo preghi e lo invochi, verrà esaudito. È anche vero che v’è una [altra] proprietà, superiore ad Adonay e collocata più in alto [nella nona *sefirah*, Yesod], parimenti chiamata *tutto*, ma ciò deriva da un altro principio, come vedremo. Dunque, poiché la proprietà di questa benedizione contiene un segreto, sta scritto nella Torah: “E Dio benedisse Abramo in *tutto*” (*Gen.* 24: 1).⁵³⁴ E [l’attributo *tutto*] fu trasmesso da Abramo a Isacco, come sta scritto: “E mangiai di *tutto*”, e poi da Isacco a Giacobbe, come sta scritto: “Poiché Dio⁵³⁵ mi fece cosa grata, e io possiedo *tutto*” (*Gen.* 33: 11), come disse Giacobbe a Esaù: “Credi che mi manchino i doni che ti offro? Niente affatto. Ecco, io possiedo tutte le chiavi dei *serbatoi* superiori, i quali sono contenuti nella parola *Kol*, *tutto*. Pertanto, nonostante io spenda molto per te, nulla mi viene tolto”.

Frequentemente Adonay è anche chiamato *Pietra di Zaffiro* (סַפִּיר אֲבֵן), perché rappresenta il fondamento del cosmo da dove si riversano tutti i suoi benefici. Similmente viene chiamato *Pietra d’angolo* (הָאֲבֵן הָרֵאשִׁית), perché da lì provengono gli enti universali, sia quelli contingenti che quelli necessari. Ora, viene detto *di zaffiro* perché è come uno zaffiro e riflette ogni genere di colore dai livelli superiori, emanando nella creazione gli opposti.⁵³⁶ Egli, infatti, elargisce il bene e il male, la morte e la vita, la debolezza e il conforto, la miseria e la ricchezza, come sta scritto: “Ora vedete che Io, Io sono Io e non v’è [altro] Dio al di fuori di me. Sono io che do la morte, sono io che faccio vivere. Io percuoto e io guarisco” (*Deut.* 32: 39). V’è da dire poi che questa proprietà [i.e. questa *sefirah*] assorbe la forza dalla sorgente di tutte le *sefirot*⁵³⁷ e attrae⁵³⁸ a sé ogni genere di

⁵³⁴ בכֹּל, *ba-kol* (“in tutto”), è impiegato anche dal *Sefer ha-Bahir* per definire la *Shekinah*, la decima *middah*. Cfr. Scholem, *Le origini*, cit., p. 110.

⁵³⁵ Qui il latino *edus* deve essere emendato con *Deus*.

⁵³⁶ F. Borromeo, *De Cabbalisticis Inventis*, cit., p. 58 : «[Adonai] Veluti sapphirum esse lapidem ait, ideo quia colorem nominum aliorum admittat, vimque eorum contineat universam, taliaque nihilo graviora exequitur scriptor ille».

⁵³⁷ Latino: *sphiros*.

⁵³⁸ *ShOr*: וְמוֹכֵת: “e diffonde”.

*serbatoio*⁵³⁹ e di emanazione. Dopo averle raccolte tutte dentro di sé,⁵⁴⁰ dona viveri e nutrimento, a seconda delle necessità. Come sta scritto: “La pietra che i costruttori hanno scartato, è divenuta *pietra d’angolo*” (*Sal.* 118: 22). Mentre Abramo, Isacco e Giacobbe presero ciascuno la propria parte dalle *sefirot* superiori, Davide volle la *sefirah* inferiore. Ora, è una *pietra d’angolo*, perché ad essa ci si rivolge dal mondo superiore e da quello inferiore: il mondo celeste si rivolge a questa *sefirah* affinché gli conferisca forza, influssi e benedizioni; ma ad esso si rivolge anche il mondo inferiore, per ottenere da lì nutrimento, sostegno e mezzi per vivere. Come sta scritto: “Altrimenti, chi ha scartato la *pietra d’angolo*?” (*Giob.* 38: 6). È questa la pietra che viene posta a sostenere Israele, come sta scritto: “Da lì uscì un pastore, *pietra* di Israele” (*Gen.* 49: 24). Il desiderio che anima questa *pietra* la spinge verso una *pietra superiore*, da cui proviene ogni sorta di flusso. Come sta scritto: “Sceglierai due *pietre di onice* e vi inciderai i nomi dei figli di Israele” (*Es.* 28: 9) e “Signore, Adonay, Dio, Tetragramma, *Elohim*,⁵⁴¹ cosa mi darai?” (*Gen.* 15: 2). Da una parte la *Shekinah* è attratta⁵⁴² contemporaneamente verso l’alto e verso il basso. Opposta a questa *pietra* ve ne è un’altra, denominata *Pietra Grande*. Quando ostruisce la bocca del *pozzo*, è funesta per Israele, almeno fino a quando non arriva “Colui che ha la facoltà di giudicare”, come sta scritto: “Giacobbe entrò e rimosse la pietra dalla bocca del pozzo” (*Gen.* 33: 17) e “Giacobbe si spostò a Sukkot” e ancora: “Ecco, verrà il giorno del Signore” (*Zac.* 14: 1).

Molte volte, poi, Adonay viene chiamato: *Casa del santuario* (בית המקדש), perché è la dimora del Tetragramma.⁵⁴³ Quando Egli scelse il Monte Moria e lo santificò, volle che la sede del suo *santuario* fosse edificata lì, come sta scritto: “Le tue mani, Signore Adonay, hanno fondato il *santuario*” (*Es.* 15: 17). Dimorò in questo strano luogo, dove l’aspetto delle stanze, dei porticati, dei depositi e di tutta quanta la casa rispecchiava la forma d[ella *sefirah* Malkut, presieduta dal Nome] Adonay, il che significa che rispecchiava il suo intelletto:⁵⁴⁴ è il segreto che abbiamo precedentemente esposto a proposito della forma delle membra umane. Ma quando Israele si mostrò ingrata e gli Israeliti peccarono, la *Shekinah* si ritirò e la dimora divenne completamente vuota e disabitata.⁵⁴⁵ Quando Daniele supplicò Dio, implorandolo di ricostruire il Tempio, volse la mente⁵⁴⁶

⁵³⁹ *ShOr*: “e attira ogni genere di *benedizione* (ברכות)”.

⁵⁴⁰ Letteralmente: “dentro la sua parola”.

⁵⁴¹ Il nome *Elohim* è un’aggiunta di Ricci.

⁵⁴² Lett. “attira verso l’alto”.

⁵⁴³ Letteralmente: “perché è la dimora del Nome Speciale dell’Altissimo”.

⁵⁴⁴ *ShOr*: “E il Tetragramma vi dimorava. La planimetria (lett. le *forme*) della casa, i suoi magazzini, le sue stanze, i suoi forzieri e tutti i suoi portici avevano la forma del *segreto* di Adonay”. Il termine *intellectus* è dunque un’interpolazione di Ricci.

⁵⁴⁵ Come si vedrà più avanti, la presenza della *Shekinah* nel mondo è legata alla condotta di Israele. Si tratta di un’idea già contenuta nella tradizione talmudica e midrašica (cfr. *Genesi Rabba*, 19:7), ulteriormente sviluppata da cabbalisti come Gikatilla in chiave teurgica. M. Idel, *Qabbalah. Nuove prospettive*, Milano 2010, p. 292 e ss.

a questo Nome e disse: “ Adonay, mostra il tuo volto nel tuo *Santuario*, perché è desolato” (*Dan.* 9: 17), e ciò significa: “Ricostruisci la *Casa del Santuario*, perché si tratta del tempio e della dimora di Adonay”. Questo è quanto spiegano gli antichi nel trattato *Berakot*: “A causa di Abramo, che per primo ti chiamò Adonay”.⁵⁴⁷ Non è assurdo, perché questo attributo proteggeva Abramo e intraprendeva per lui numerose battaglie, di vario genere, come sta scritto: “La notte calò sopra di loro” e “Chi ha destato la giustizia da oriente?” (*Is.* 41: 2). Fu Lui [cioè Adonay] a essere chiamato, come presto verrà spiegato (con l’approvazione dello Spirito) riguardo all’attributo della *Giustizia*.

Talvolta la *sefirah* Malkut viene detta Shekinah (שכינה), che significa “Gloria convivente”. Ella dimorò sempre nel tabernacolo trasportato da Israele, come sta scritto: “Mi faranno un santuario e abiterò in mezzo a loro” (*Es.* 25: 8). Posta questa premessa, si deve tener presente un principio fondamentale: quando all’inizio era in atto la creazione, la *Shekinah* dimorava in modo particolare nel mondo inferiore. Di fatto, le gerarchie delle creature rispettavano un ordine di grado: le cose superiori con le superiori; le inferiori con le inferiori. Per questa ragione la *Shekinah*, avendo fissato qui la sua dimora, trascorse un periodo in basso. Il cielo e la terra, stringendosi, si procuravano una reciproca stretta, come sta scritto: “I cieli, la terra e tutte le loro schiere furono *waiyikhulu*” (*Gen.* 2: 1), cioè *perfetti* oppure, alla lettera, *abbracciati*. Infatti, l’uno includeva l’altro, un altro era colmato da un altro ancora, senza distinzione, e i canali e le *sefirot* funzionavano a meraviglia. Le emanazioni fluivano talmente in abbondanza dall’alto in basso, che il Nome dell’Altissimo riempiva sia il mondo inferiore sia il superiore, come sta scritto: “I cieli sono la mia dimora e la terra lo sgabello dei miei piedi” (*Is.* 66: 1). Mentre però la *Shekinah* prendeva parte alle cose terrene come a quelle celesti, Adamo si rese peccatore, e allora gli ordini si mescolarono, i canali si contorsero e l’[acqua delle] correnti contenuta nelle cisterne si prosciugò. Allora la *Shekinah* si ritirò e le corde si sciolsero completamente. Abramo, Isacco e Giacobbe cercarono poi di legarle nuovamente⁵⁴⁸ e fecero dei loro corpi tre dimore per la *Shekinah*, dopo essere riusciti bene o male ad attirarla verso il basso. Ella, però, non collocò più il suo trono sulla terra in modo stabile, ma si limitò a volare sopra di loro, come sta scritto: “Dio salì in alto a partire da Abramo, etc.” (*Gen.* 17: 22).⁵⁴⁹ Dunque è esatto il passo che dice: “Gli antichi padri sono la Merkavah”.⁵⁵⁰

⁵⁴⁶ *ShOr*: “והאר פניך על מקדשך. נתכוון אצל מדה זה ואמר” Si rivolse a questo attributo e disse: ‘Fai risplendere il tuo volto sul tuo santuario’ [...]. Dunque l’espressione latina *se mente convertens* sembrerebbe costituire un’interpolazione.

⁵⁴⁷ bT, *Berakot* 7b.

⁵⁴⁸ Dopo il peccato di Adamo, la *Shekinah* si allontanò dall’Eden per ascendere in cielo. Solo l’adempimento dei precetti poteva favorirne il ritorno sulla terra. A partire da Abramo iniziò a discendere nuovamente, sino ad abitare stabilmente nel Tempio edificato da Salomone.

⁵⁴⁹ Nella versione latina la citazione di *Gen.* 35: 13 è omissa. *ShOr*: “אמר יעקב אל ה' ויאמר יעקב” “A proposito di Giacobbe: *E Dio salì in alto a partire da lui*”.

⁵⁵⁰ Secondo la spiegazione offerta da Gīqatīllā, i patriarchi sono la Merkavah, ovvero il carro che trasporta il trono della *Šekinah*. Nella letteratura hekalotica il mistico ascende in cielo per contemplare il trono divino, chiamato anche “trono della *Šekinah*”. Scholem, “«Shekhinah»,” cit., p. 133.

Pertanto all'epoca la *Shekinah* si trovava in aria, come una colomba, ma non riusciva a trovare un luogo dove posarsi, come all'inizio della creazione. Allora Mosè e Israele prepararono il santuario⁵⁵¹ con gli oggetti di culto, corressero l'inclinazione dei canali, sistemarono i cortili⁵⁵² e con cisterne adeguate raccolsero l'acqua corrente in un vaso. Solo allora la *Shekinah* ritornò in basso, ma non dimorò sulla terra come all'inizio della creazione, bensì nel tabernacolo, come sta scritto: “Mi faranno un santuario e abiterò in mezzo a loro” (*Es.* 25: 8). Allora, come un ospite ormai avvezzo a percorrere terre straniere, disse: “Abiterò *in mezzo a loro*”; non: “Abiterò *sotto*”, il che significa: “Ovunque dirigano i loro itinerari, io mi sposterò con loro ma non risiederò nello stesso luogo, come è scritto: ‘Quando l’arca *parti*’ (*Num.* 10: 35)”.

Per tale ragione Davide si rattristò. Desiderava, infatti, disporre di una dimora stabile per la *Shekinah*, come sta scritto: “Come giurò al Signore, [...]”, “Se entrerò nella tenda della mia dimora, [...]”, “Fino a quando non avrò trovato un luogo per Dio, [...]”, “Perché Dio ha scelto Sion, [...]”, “Sarà questo il luogo del mio ristoro, per sempre”. Poiché, dunque, Davide cercava uno spazio per accogliere la *Shekinah*, disse: “Vieni, Signore, nella tua dimora” (*Sal.* 131: 8). La *Shekinah* accolse i suoi onesti pensieri, e per questa ragione annuncia tramite la bocca del Profeta Natan: “Così dice Dio: ‘Vai a dire al mio servo Davide: È vero che mi costruirai una casa? Dal giorno in cui condussi Israele fuori dall’Egitto non ho avuto una dimora se non nel tabernacolo, attraversando in una tenda ogni luogo con tutti i figli di Israele. Ho forse mai detto a una delle tribù di Israele: ‘Perché non mi avete costruito una casa di cedri, [...]’ (*2 Sam.* 7:5-7). Sarà il figlio che discende dai tuoi lombi, non tu, a costruire una casa per il mio Nome (*2 Cr.* 6:9)”. Allora Davide si procurò oro, argento,⁵⁵³ rame, ferro, legno, onice, gemme, cristalli e pietre variopinte e una gran quantità di pietre preziose e di marmo, le dispose come ornamenti del santuario e progettò le stanze ai livelli superiori della sua casa, quelle ai piani bassi, le camere interne, gli ingressi, i porticati e il tempio. Egli riuscì a riprodurre la forma di tutti questi ambienti grazie al consiglio dello Spirito Santo, il quale mostrò con precisione la forma del luogo, la misura e il peso dell’argento, dell’oro, delle gemme e di qualsiasi altro utile elemento, conformemente all’assetto della *Shekinah*, come sta scritto: “Davide fornì la descrizione del porticato, delle stanze secondarie del tempio e di quelle interne [...] e di tutto ciò che aveva progettato: gli atri, le esedre che circondavano i tesori della casa del Signore, ogni manufatto della casa del Signore, e tutti gli oggetti di culto contenuti del tempio divino, indicò la quantità d’oro a seconda degli oggetti di culto e la quantità di argento a seconda della qualità degli oggetti di culto e dei manufatti [...] Procurò persino il modello del carro d’oro dei Cherubini che

⁵⁵¹ *ShOr*: מִשְׁכָּן (*mishkan*). Nell’Antico Testamento questo vocabolo esprime la dimora di Dio nel tempio o nella tenda. Scholem, *ibidem*, p. 129.

⁵⁵² Il termine *areola* significa letteralmente “piccolo cortile,” “aiuola”.

⁵⁵³ *ShOr*: כֶּסֶף וְזָהָב: “argento e oro”.

dispiegavano le ali e nascondevano l'Arca del patto di Dio. Ciò è stato scritto da Dio per me, affinché tutte le parti del modello fossero chiare, [...]” (1 Cr. 28:19). Perciò si può vedere come Davide, guidato dall'Altissimo, dispose tutti gli oggetti del santuario nel modo, nel peso e nella forma del modello del carro, affinché lì fosse collocato il trono e la dimora della *Shekinah*. Allora gli successe Salomone che terminò l'opera seguendo le istruzioni paterne. Solo allora la *Shekinah* tornò su questa terra e stabilì il suo trono nella Casa dell'Eterno, come sta scritto: “Allora Salomone disse: [...] Ho costruito la tua casa, la tua stabilissima dimora, un trono eterno” (1 Re 8: 12-13). Sta scritto: “Ora dunque, Tetragramma, *Elohim* di Israele, si compia la parola che rivolgesti a Davide, tuo servo. Abiterà *Elohim* con gli uomini sulla terra?” (2 Cr. 6: 17-18). Pertanto vieni, *Elohim*, nella tua dimora. Tetragramma, Eloah, allontanerai forse il volto del tuo Cristo?⁵⁵⁴ Ricorda la pietà usata con Davide, tuo servo” (2 Cr. 6: 41-42). “Quando Salomone ebbe terminato di dire le sue preghiere, un fuoco discese dal cielo, consumò gli olocausti e i sacrifici, e la maestà⁵⁵⁵ di Dio riempì il tempio” (2 Cr. 7: 1). Fu allora che la *Shekinah* tornò nuovamente ad abitare sulla terra, nella Casa dell'Eterno.

Tutti i corsi d'acqua e i canali riversarono la benedizione nella *Casa del Santuario*, come sta scritto: “Come rugiada dallo Hermon, che discende sul monte Sion, perché lì il Tetragramma *mandò la benedizione*, vita per sempre” (*Salm.* 133: 3). Fu scritto: “Da Sion, culmine della bellezza, Dio si mostrò come *Elohim*” (*Sal.* 50: 2). E i canali funzionavano [e procedevano] dalla *Casa del Santuario* verso tutte le settanta stirpi della terra guidate dai [loro] principi, e grazie ai canali tutte le stirpi ricevettero dei beni da Gerusalemme, come sta scritto: “In te tutte le *stirpi* della terra saranno *benedette*” (*Gen.* 12: 3). Siccome Salomone sapeva come incanalare l'[acqua delle] sorgenti da Gerusalemme verso qualsiasi altro luogo, volle vantarsi dicendo: “Mi sono fatto giardini e oasi e vi ho piantato ogni sorta di albero da frutto” (*Eccl.* 2: 5). È forse possibile che tutti i tipi di albero crescano nello stesso luogo? Ma Salomone sapeva quale corso provenisse dall'India,⁵⁵⁶ e vi piantò un albero da pepe, e quale invece dall'Arabia, e vi piantò un albero di mirra,⁵⁵⁷ e dagli altri, ugualmente da tener presente. A questo si riferisce il versetto: “Da Sion, culmine della bellezza” (*Sal.* 50: 2). “Da Sion”, infatti, la *Shekinah* riversa tramite il tempio una gran quantità di benedizioni in tutte le regioni della terra, come una fonte zampillante. Ma sappi che la *Shekinah* si è rivelata solamente a Israele, come è scritto: “Mi faranno un santuario, e abiterò in mezzo a loro” (*Es.* 25: 8), “Stabilirò la mia tenda tra di voi” (*Lev.* 26: 11). Come abbiamo spiegato, in realtà la *Shekinah* è il tempio in cui abita il Tetragramma. L'Altissimo, infatti, fece a Israele questa promessa: “Una volta

⁵⁵⁴ Ho voluto mantenere il termine “Cristo” per rimarcare l'intervento di Paolo Ricci.

⁵⁵⁵ *ShOr*: כבוד, “gloria”.

⁵⁵⁶ *ShOr*: לכוש, “verso l'India”.

⁵⁵⁷ Interpolazione.

presa con voi la mia tenda, non vi lascerò mai più. Se vi renderete impuri, la mia *Shekinah* non vi accuserà”. A questo si riferisce il versetto: “Egli abita in mezzo a loro, nella loro iniquità” (*Lev.* 16: 16). Quando dunque il Tetragramma ebbe fatto a Israele una simile concessione e la *Shekinah* iniziò a vivere in mezzo a loro, gli Israeliti poterono servirsi di tutti i depositi e i tesori del Tetragramma, e di ogni genere di influsso, emanazione e benedizione. Essi ricevettero, infatti, le chiavi segrete per assorbire ogni sorta di deflusso e di benedizione dalla *Shekinah*, come sta scritto: “Porrò la mia tenda in mezzo a loro” e “Camminerò in mezzo a voi” e “Sarò per voi il tramite verso *Elohim*”.⁵⁵⁸ Diciamo dunque che la *Shekinah* è [come] un pegno⁵⁵⁹ che il Tetragramma lasciò in mano di Israele. Fino a quando la *Casa del Santuario* sarà in rovina a causa del loro peccato, Israele porterà in esilio con sé la *Shekinah*.⁵⁶⁰ A ciò si riferisce il versetto degli antichi, dove si dice: “Israele è talmente amata che ovunque ella si sposti, la *Shekinah* la seguirà sempre”. Come sta scritto: “Scenderò con te in Egitto” (*Gen.* 46: 4). Analogamente, la *Shekinah* non la abbandonò durante la cattività babilonese, come è scritto: “Fui inviato a Babilonia per voi” (*Is.* 43: 14). E ugualmente la *Shekinah* restava con Israele quando era esule in Elam, come sta scritto: “Porrò la mia sede in Elam” (*Ger.* 49: 38), ma nemmeno quando si spostarono a Edom la *Shekinah* li abbandonò, come sta scritto: “Ma chi è che viene da Edom?” (*Is.* 63: 1). E quando [Israele] ritornò in patria, [anche] la *Shekinah* vi fece ritorno, come sta scritto: “Dalla tua schiavitù in Babilonia il Tetragramma, il tuo Dio Eloah,⁵⁶¹ *we-shav*” (*Deut.* 30: 3), che significa: “*tornò indietro*”. Di fatto, non è stato scritto: *we-hashiv*, che vuol dire “*fece tornare indietro*”, ma *we-shav*, “*tornò indietro*”.⁵⁶² E poi è stato scritto: “Insieme a me viene dal Libano la [mia] sposa” (*Ct.* 4:8). I maestri lo interpretano così:⁵⁶³ “Questo versetto si può spiegare con l’immagine di un re, il quale si rivolge a un servo e gli dice: «Se mi cerchi, sappi che mi troverai sempre insieme a nostro figlio». Come è detto: “Colui che dimora insieme a loro, nella loro iniquità”. Ed è scritto: “Colui che abita con loro mentre

⁵⁵⁸ Ricci traduce la frase לַכֶּם וְהֵייתִי לָאֱלֹהִים con *Ero in 'Elohim*. Difficile dire cosa si voglia intendere: ho tradotto “sarò per voi il tramite verso 'Elohim,” perché credo Ricci volesse esprimere un moto a luogo, ma resta un’ipotesi.

⁵⁵⁹ *ShOr*: הַשְּׂכִינָה מִשְׁכָּנוֹ שְׂכֹנֵה הַקֶּבֶד: “La *Shekinah* è la *dimora* e il pegno del Santo - sia Egli benedetto”. L’ebraico dà luogo a un gioco di parole tra *Shekinah*/שְׂכִינָה, *mishkono*/מִשְׁכָּנוֹ (“*dimora*,” “*tenda*,” “*tabernacolo*”) e *Miškono*/מִשְׁכָּנוֹ (“*pegno*”) che in latino è impossibile riprodurre: tutte e tre le parole derivano dalla medesima radice, *škn*, che significa *dimorare, abitare, prendere possesso*.

⁵⁶⁰ *ShOr*: הָעֲדוֹת תַּמְשַׁכִּין הַמְשַׁכִּין פְּקוּדֵי אֱלֹהִים; “Questi sono gli ordini del Tabernacolo, il Tabernacolo del Patto”. Questo passo di *Es.* 38: 21 non viene riportato da Ricci.

⁵⁶¹ *ShOr*: וְיָשָׁב יְיָ אֱלֹהֶיךָ; “E il Signore tuo Dio tornò indietro”.

⁵⁶² Ricci riprende la spiegazione di Gīqatilla sull’uso di una forma verbale allo stato *qal* piuttosto che *hif’il*, per indicare il ritorno in Palestina, non solo di Israele, ma anche della *Šekinah*: וַיָּשָׁב אֱלֹהֵינוּ מִבָּבֶל. In altri termini, spiega l’autore, la Torah vuole indicare la presenza della *Šekinah* durante l’esilio: per tale ragione è scritto che “Dio *wešav*” (*tornò*).

⁵⁶³ *ShOr*: רַמְבַּם, vale a dire “Rabbi Me’ir,” una delle massime autorità della tradizione talmudica. Sebbene questa figura ricorra di frequente nei trattati cabbalistici medievali, in un testo rivolto a un pubblico cristiano la sua menzione risulterebbe meno efficace, se non ambigua. È forse per questo motivo che il nome di Rabbi Me’ir non compare nella traduzione di Ricci.

contaminano la mia dimora”.⁵⁶⁴ E ancora: “Non rendano impuro l’accampamento perché io abito nella loro dimora” (*Num.* 5: 3) e “Non contaminino la terra, perché io sono il Tetragramma che abita tra i figli di Israele” (*Num.* 35: 34).

Questa proprietà viene chiamata ovunque *’Ohel Mo’ed* (מועדאהל), *Tenda dell’assemblea*, perché si tratta della Casa di Dio, abitata dal Signore. Come sta scritto: “Il Tetragramma chiamò Mosè e gli parlò dalla *Tenda dell’assemblea*, dicendogli [...]”. Ogni parola divina si rivela tramite la *tenda*”.⁵⁶⁵ Ma Mosè, quando volle udire la parola di Dio, entrò all’interno della tenda e ricevette le parole divine faccia a faccia, come sta scritto: “Quando Mosè giunse nella *tenda dell’assemblea* [...]”. Ora, il Nome “Tenda” [אהל, *’Ohel*] in aramaico si dice “dimora”, [משכנא, *Mashkena*]: questa parola contiene senza alcun dubbio il mistero della *Shekinah*! Per quanto riguarda il termine Mo’ed, invece, in latino si dice *testimonium* [*testimonianza, prova*], mentre in ebraico significa *assemblea* e in aramaico *disposizione*. Il Tetragramma, infatti, è simile a chi si trova sempre *a disposizione* nei luoghi dell’assemblea,⁵⁶⁶ come sta scritto: “Lì mi riunirò con te”.

Talvolta questa modalità viene chiamata *Zedeq* (צדק), *Giustizia*. Infatti, quando la *Shekinah* scelse la Casa dell’Eterno, essa abitava sempre a Gerusalemme, come sta scritto: “Piena di giudizio, la *giustizia* vi dimorò”. Rispetto a questo insegnamento, sappi però che l’attributo sopra indicato è definito “tribunale inferiore e clemente”,⁵⁶⁷ in quanto l’influsso si espande su di lui a partire dalla *sefirah* della Forza [*Gevurah*] e del Timore [*Pahad*], cioè dal “tribunale superiore”, e allora esso emette il giudizio, giudicando in guerra e in pace, in fame e sazietà, nella morte e nella vita, in malattia e in salute.⁵⁶⁸

Inoltre Malkut, ricevendo il giudizio dalla *sefirah* della Fortezza e del Timore, emette qualsiasi altro tipo di giudizio terreno e affronta le lotte di Dio mentre “sessanta guerrieri forti e valorosi, muniti di spada al fianco”, la proteggono, per distruggere e incutere timore, raziare le terre straniere e devastarle, rovesciare gli imperi, aggiungere tormenti alla vendetta. Quando, infatti, si attribuisce a Malkut il soprannome *Zedek*, al suo comando si sottomettono un gran numero di schiere e di legioni, chiamate “Combattenti”, che portano spade, pugnali, giavellotti, archi e frecce.

⁵⁶⁴Il termine *tabernaculum* traduce משכני, su cui cfr. *supra*, nota 261.

⁵⁶⁵*ShOr*: זהאהל”לידעלעמושמדברמיכל: “Chiunque parli con Lui lo fa tramite questa tenda”.

⁵⁶⁶Nella traduzione italiana si è cercato di mantenere il gioco di parole, contenuto sia nel testo ebraico che nella traduzione latina, tra: מזומןשהשםכלומררוזימונהועדבית; *paratus-paratum*.

⁵⁶⁷*ShOr*: מטשלדיןבית: “tribunale inferiore”. L’aggettivo *lenem* potrebbe rappresentare un’aggiunta operata da Ricci o trovarsi nel manoscritto ebraico da lui utilizzato.

⁵⁶⁸*ShOr*: המדה הזאת נקראת בית דין של מטה שמקבלת שפע מבית דין של מעלה שהוא מדת הגבורה והפחד הנקרא .אלהים”Questo attributo è chiamato *Tribunale inferiore* perché riceve l’influsso dall’attributo di *Gevurah e Pahad* [quarta *sefirah*], chiamato *’Elohim*, vale a dire dal *Tribunale superiore*”. Collocata sulla parte sinistra della struttura sefirotica, la quarta *sefirah* (*Gevurah-Fortitudo*) corrisponde all’aspetto inflessibile e severo della Legge, è legata al giudizio e si contrappone, sul lato destro, a *Hessed-Misericordia*, la quinta *sefirah*.

Fu questa *sefirah* ad accompagnare Abramo quando mosse guerra ai sovrani. Grazie a lei riuscì a vincere la battaglia e ad annientare i regnanti, come sta scritto: “Chi ha destato la giustizia da oriente? Chi la ha chiamata al suo fianco (o ai suoi piedi)?”. Questa *sefirah* è chiamata “*Spada* vendicatrice del patto come punizione”, perché è come un giudice che abitando a Gerusalemme punisce gli Israeliti, riscattando i debiti dei loro peccati e dei loro delitti, in modo da far continuare a vivere tutti i giusti. È dunque per tale ragione che i maestri la chiamarono *Giustizia*, perché liberandoli dai loro peccati, li rendeva nuovamente giusti, come sta scritto: “E nessun vicino dirà: ‘Ho perso le forze’. Il popolo che vi abita è stato liberato dal suo peccato” (*Is.* 33: 24), perché questa affermazione sembra voler dire: “Voi che abitate a Gerusalemme, non dite: ‘Per quale motivo soffriamo con ripetuti tormenti?’ ”. Infatti, questo attributo, chiamato “Dimora del *giudizio* clemente”, risiede sempre qui, fino a quando, dopo aver chiesto conto di ogni loro debito, essi appaiano purificati dai loro peccati e dalle loro colpe, giusti e pronti ad entrare nella vita eterna. A ciò si riferisce il versetto: “Voi solo ho conosciuto tra tutti i popoli della terra. Per questo vi chiederò conto di tutti i vostri peccati”. Ma siccome a Gerusalemme questa misura di giustizia, amministrando il giudizio, visse senza interruzione, nessun peccatore vi pernottò. Infatti, in quel giorno assolse il debito quotidiano, affinché non mandasse gli abitanti a mescolare l’insieme dei peccati sulla città, come sta scritto: *Zedeck*, la “giustizia”, pernottò in essa. E siccome attraverso questo attributo si entra alla presenza del Tetragramma, anche il Tetragramma distingue i giusti dagli improbi, e non permette ai malvagi di entrare. Per questo Davide si rallegrò quando capì di essere degno di perdono⁵⁶⁹ da parte della *Giustizia*. Con il suo aiuto raggiunse lo splendido volto del Tetragramma, come sta scritto: “Contemplerò la *giustizia*, il Tuo volto”.⁵⁷⁰

Se questo attributo assorbe l’influsso della *Misericordia* [quinta *sefirah*],⁵⁷¹ allora si colma di misericordia nei confronti di Israele, esercitando la facoltà di giudizio tramite la *Grazia* e la *Misericordia*. Per tale ragione viene detto che il *giudizio*, la *grazia* e la *misericordia* sono mescolati, proprio come sta scritto: “La *giustizia*, colma di *giudizio*, vi pernottò” e “La *giustizia* [*Zedeq*] e il *giudizio* [*Mishpat*] sono il basamento del tuo trono”. È per questo che viene detto: “Correggimi, Dio, ma con *giudizio*, non secondo la tua ira, per non farmi vacillare”. Tale attributo è stato riservato al tribunale di Israele, come sta scritto: “Egli giudica la terra con *giustizia*”. Gli altri popoli, al contrario, sono giudicati dal tribunale che è chiamato *Mesharim*, *integrità*, come sta scritto: “Egli giudica i popoli con *Mesharim*”. Di fatto, i tribunali che giudicano le altre nazioni non elargiscono mai misericordia e grazia ma ricambiano misura su misura con ben poca indulgenza.

⁵⁶⁹*ShOr*: כשהיה בשלום עמה: “quando fu in pace con lui”.

⁵⁷⁰L’accusativo *iusticiam* traduce l’ebraico בצדק *be-zedeq*.

⁵⁷¹*ShOr*: ממדות ההסדר והרחמים: “dall’attributo della *Grazia* e della *Misericordia*”.

Ma al tribunale di Israele è stato assegnato l'attributo della *giustizia*, come dice il versetto: “Nominerai dei *giudici* e degli esattori[...]” e “Essi giudicheranno il popolo con giudizio [*Mishpat*] di giustizia [*Zedeq*]”.

Fu scritto: “*Giustizia!* Tu seguirai la *giustizia*”, vale a dire la *giustizia* [del tribunale] inferiore e quella [del tribunale] superiore, [che derivano dai Nomi mistici di] Adonay, di *Elohim* e del Tetragramma.⁵⁷² Segue poi nello stesso passo: “affinché tu viva”, che significa: “affinché tu viva *attraverso la giustizia [del tribunale] superiore*”, mentre il passo biblico: “Possa tu ereditare” significa: “Possa tu ereditare *la giustizia del tribunale inferiore*”. E la *Giustizia* viene sempre chiamata Adonay perché riceve l'influsso dal tribunale superiore, tramite il quale viene giudicato Israele.

Per destinarlo al tribunale di Israele, Mosè lo richiese insistentemente quando disse: “Ti supplico Signore Adonay, se mai trovai grazia di fronte ai tuoi occhi, ti chiedo [ora] che Adonay possa camminare in mezzo a noi [...]”. Al contrario, il tribunale superiore giudica gli altri popoli attraverso la mediazione di un angelo o di un principe, e nessuno di loro, bada bene, può scostarsi da questo decreto, come sta scritto: “Ecco, io mando davanti a te un *angelo* che ti protegga nel cammino [...] sii consapevole della sua presenza [...] perché non sopporterà i vostri peccati”. Per quanto, invece, concerne l'attributo della *giustizia*, che forma il tribunale di Israele, sta scritto: “Se arriveremo a rivoltarci verso di Lui, [si preparino] opere di misericordia e sacrifici per il Tetragramma e per *Elohim*”.

Ed è stato scritto: “Adonay, senti, Adonay, sii benevolo, Adonay, ascolta [...]”. Da ciò bisogna capire che i divieti contenuti nella Torah, la cui trasgressione comporta un giudizio basato sulla ricompensa e sulla vendetta, sono trecentosessantacinque, come i giorni dell'anno solare entro i cui limiti l'uomo può peccare. E siccome Adonay è misericordioso e tramite questo attributo perdona ogni colpa e tutte le nostre malvagità, il suo nome [Adonay], formato da lettere che danno come valore numerico 365 (come il numero dei comandamenti negativi), viene ripetuto tre volte.

Questo attributo, quando si prepara a giudicare Israele, si riveste di *Grazia* e di *Misericordia*, come sta scritto: “Come farò ad abbandonarti, Efram? E a te, Israele? [...] Dentro di me è mutato il mio cuore, il mio pentimento si è ridestato”. Di fatto, quando Israele scoppia in penitenza, è la *Giustizia* [quarta *sefirah*] a tormentarsi, a causa del dolore che la sentenza da emettere contro Israele produce. Per tale ragione, quando li giudica, non li rimprovera con collera, ma amorevolmente,

⁵⁷²Nella ripetizione della parola *Giustizia* all'interno del versetto biblico, Giquatilla vede un'implicita distinzione tra la giustizia superiore, corrispondente a Binah (la terza *sefirah*), e la giustizia inferiore, collocata in Malkut (decima *sefirah*). Il nome *'Elohim* costituisce un'interpolazione di Ricci. Potrebbe trattarsi di un implicito riferimento al dogma trinitario ma, come dimostra il quarantesimo *theorem*a dell'*Isagoge*, Ricci identifica le tre Persone della Trinità con le prime tre *sefirot* e, di conseguenza, con i nomi *Ehyeh* (Padre), *Yah* (Figlio) e il Tetragramma da pronunciarsi come *'Elohim*.

come fa un padre con il proprio figlio. Sta scritto infatti: “Dio ammonisce colui che ama”, perché la volontà del padre vive nel figlio. E poi è stato scritto: “Beato l’uomo che Dio rimprovera [...]”. Il tuo cuore non deve dimenticare che il Tetragramma, il tuo Dio *Elohim*, ti ammonisce e ti rimprovera, non diversamente da come fa un padre con il figlio.

Nella Torah [Malkut] si trova indicato anche con questo attributo: ’Any (אני), che significa: *Io*, perché rappresenta il tribunale di Israele che commina una giusta pena nei loro confronti (e di fronte a un crimine ciò avviene piuttosto frequentemente). Egli ammonisce Israele con il timore che il suo giudizio incute (infatti non è possibile che egli emetta la sentenza) come spesso si trova scritto: “Temerai *Elohim*, il tuo Dio. *Io* sono Dio”, che significa: “Occorre avere paura e temere il mio giudizio, nonostante si trovi unito alla misericordia”, come sta scritto: “Allora *Io* verrò [...] e vi rimprovererò”. Inoltre il testo dice: “Sette volte a causa dei vostri peccati”, perché tramite questa parola ci si riferisce al *pozzo del settenario*. Vi sono, infatti, vari pozzi, visibilmente colmi di *timore*, di *forza* e di *giudizio* [quarta *sefirah*] vale a dire i pozzi di Isacco, a proposito dei quali è scritto: “Da lì sali sino a *Be’er Sheva* ‘ ”, che significa “Da lì sali sino al *pozzo del settenario*”. Ma Isacco è colui che, attraverso sette fiumi, presentò al tempio di Adonay le sentenze che si riversano ora nel bacino del *Giudizio* [quarta *sefirah*], ora in quello della *Misericordia* [quinta *sefirah*] come sta scritto: “Io dono la morte e la vita: provo le ferite e indico il rimedio”. Ora, nonostante di norma l’attributo scegliesse la vendetta per sbaragliare i nemici (infatti ai primogeniti egiziani mandò una piaga, pur risparmiando Israele), tuttavia tramite la giustizia superiore, chiamata “Giubileo”, dopo aver colpito i primogeniti, nessun angelo, principe o altra creatura rivendicò l’accaduto, come sta scritto: “Di notte passerò in terra d’Egitto e colpirò ogni primogenito egiziano, dall’uomo alla bestia, ed emetterò una sentenza contro tutte le divinità dell’Egitto”. Perciò gli antichi⁵⁷³ spiegarono: “Sarò *Io* a passare in terra d’Egitto, non l’angelo”, “Sarò *Io* a colpire ogni primogenito, non *Saraf* ”, che significa: “Sarò *Io* a colpire ogni primogenito, non *l’angelo devastatore*”; “Sarò *Io* a emettere la sentenza contro tutte le divinità dell’Egitto, non un messaggero, ma *Io*, Dio. *Io* e nessun altro”. Per questo ammoniva Israele dicendo: “Con l’attributo con cui sono solito giudicarvi, io vi redimo”, come sta scritto: “Io sono *Elohim*, vostro Dio, che vi ha fatto uscire dalla terra d’Egitto”. Sempre in quel passo torna a dire: “*Io* sono il Tetragramma, il vostro Dio *Elohim*”. Ora nota come questa espressione si trovi sia all’inizio che alla fine: “*Io* sono Dio, il vostro Dio”: uno è legato alla misericordia, l’altro al giudizio. Poiché, dicono, ogni singolo aspetto della creazione è sottoposto a questo attributo e alla sua pronuncia, e per loro costituisce una grande fonte di nutrimento, e alla sua abbondanza aspira ogni creatura, nella Torah è chiamato מלכות,

⁵⁷³*ShOr*: ודרשו רבותינו ז"ל : “I nostri rabbini, il loro ricordo viva per sempre, spiegarono: ... ”.

Regno. Infatti, tramite Lui il Tetragramma esegue ogni tipo di operazione, come sta scritto: “Al Tetragramma spetta il *regno*, Egli governa le nazioni”. Le parole *regno* e *dominio* indicano il governo e il potere. Dicono che il nome Adonay, che significa *dominio*, indichi la modalità con cui, a partire da *Ehyeh* e dal Tetragramma, vengano raccolti virtù e influssi. Il termine *regno* si riferisce al modo di governo, vale a dire alla modalità di giudizio che il nome Adonay racchiude in se stesso. Infatti, tramite le 216 lettere contenute nei 54 nomi divini, egli giudica il suo popolo. Poiché, di norma, questo attributo tutelava il Patto, Egli esiliò Saul dal Suo *regno* per aver trasgredito i comandamenti e subito dopo inviò Davide. È per questa ragione che Malkut, *Regno*, di norma viene chiamato *Casa di Davide*. Si trattava di un attributo che non si separava mai da Davide e partecipò alle sue battaglie e alle vendette mortali. A questo proposito Davide disse: “Inseguirò i nemici, li raggiungerò [...], e li trapasserò con le frecce [...]”. Unendosi a questa dimensione, Davide ottenne la facoltà di regnare e fu solito pregare inclinando il proprio corpo in avanti. Egli disse: “Oh Tetragramma, te invocherò. Rivolgerò le preghiere al Signore Adonay”. Con lui sbaragliò i nemici, come sta scritto: “Álzati, svegliati per il mio giudizio, Dio *Elohim*” e “Signore Adonay, tu hai visto i miei oltraggi”, “Tetragramma, non restare in silenzio, Adonay non starmi lontano”. Il suo desiderio, rivolto sempre verso questo attributo, è testimoniato dalle parole del versetto: “Signore Adonay, a te è rivolto ogni mio desiderio e il mio pianto non ti ho nascosto” (*Sal.* 38:10). Sta scritto: “Oh Tetragramma, Adonay, *El Hay*, mio Dio! Per averti aspettato, tu mi risponderai”. Ed è scritto: “Ma ora, cosa aspetto? Adonay, in te è riposta la mia speranza”. E ogni volta che sopraggiunse la tribolazione, egli poté trovare rifugio in questo attributo, come sta scritto: “Nel giorno della mia tribolazione mi rivolsi al Signore Adonay” (*Sal.* 77:3) e “Pietà di me, Signore Adonay, a te grido tutto il giorno” (*Sal.* 86:3). Tale attributo fu compagno di Israele nell’esilio ed è per questo che noi ci abituiamo a dire: “Presto, aiuta il *Regno*, la casa di Davide, tuo Cristo,⁵⁷⁴ restituiscilo alla sede di un tempo”.

Talvolta tale attributo viene chiamato *Nesher*, (נשר), *Aquila*, o *caduta delle piante*. Quando infatti in Israele domina la *Giustizia*, in esso si riversa ogni sorta di influsso, emanazione, misericordia⁵⁷⁵ e grazia proveniente da tutti i livelli superiori. Sì, ti dico, da tutti i livelli che si trovano sopra questa *sefirah*. Ma come cadono le foglie quando la terra è secca, così, se ci si allontana dalle vie dell’Altissimo, questo attributo diventa mancante, sterile, spoglio e debilitato. Come i frutti cadono dall’albero, così i poveri Israeliti versano ovunque tra la miseria e gli scherni. Quando [la decima *sefirah*] non è in grado di nutrirsi o di assorbire alcun influsso dall’alto, né di

⁵⁷⁴ Il termine ebraico משיח (*Mashiah*) viene tradotto in latino con *Christus* e non con *Messia*.

⁵⁷⁵ *ShOr*: ברכה, *benedizione*.

versare e rovesciare⁵⁷⁶ qualcosa verso Israele, è chiamato *Nesher*, perché lo stesso vocabolo suona come *albero*, i cui frutti, germogli e foglie *nosher, cadono*. Abbiamo già anticipato come il Nome dell'Altissimo costituisca la radice dell'albero, mentre gli altri Nomi rappresentino i rami.⁵⁷⁷ Così quando la *Shekinah* non assorbe nulla da sopra, allora gli Israeliti sono poveri, assetati e affamati, e si staccano da lei, come foglie dal tronco di un albero. Alle volte, questo attributo trabocca di ricchezze, altre è debole e carente, ora è colmo, ora arido, come sta scritto: “Come un'aquila sollecita la sua nidiata [...]” (*Deut.* 32:11). Se Israele si pente, allora riporta la *Shekinah* alla condizione precedente, così che i bacini superiori, grazie al ripristino dei canali, vi lasciano cadere l'acqua goccia a goccia,⁵⁷⁸ e così la *Shekinah* si colma d'acqua dappertutto e recupera di nuovo le forze, come sta scritto: “Al tuo aspetto Egli ha contribuito con bene a sazietà, come *Aquila* si rinnoverà la tua giovinezza” (*Sal.* 103:5).

Un ampio gruppo di aquile,⁵⁷⁹ che vengono chiamate *Carri dell'Aquila*,⁵⁸⁰ accompagna l'attributo chiamato *Aquila*. Esse, per sgravare gli Israeliti dalla fatica imposta loro dagli Egiziani, li facevano salire su di loro, come sta scritto: “Voi avete visto cosa ho fatto Egitto, vi ho sollevato *su ali d'aquila*” (*Es.* 19:4). La perfezione e la superiorità delle aquile che formano il carro rispecchia la perfezione e la superiorità di Israele nell'[osservanza] della Torah e dei precetti; similmente, una loro riduzione esprime l'allontanamento degli Israeliti dalla Torah e dai precetti. E poiché si richiede che questo attributo si leghi ai livelli superiori per poter attingervi l'influsso, l'Altissimo donò a Israele la facoltà di congiungerlo ai livelli superiori tramite una sorta di vincolo. Si tratta del segreto contenuto nella parola תפלה, *Tefilah*,⁵⁸¹ che significa *unione, legaccio* oppure *ornamento*

⁵⁷⁶ *ShOr*: להניקיכולהאינהמלמעלה (devesci) “Siccome questo attributo non succhia dall'alto e non è in grado di allattare Israele”. יונקתהזותהמדהכשאין (devesci) “Siccome questo attributo non succhia dall'alto e non è in grado di allattare Israele”. יונקת e להניק provengono dalla radice *ynq*, rispettivamente nella forma *qal pa'al* e *hif'il*.

⁵⁷⁷ Il passo seguente viene omissso nella traduzione latina. *ShOr*: כבר הודעתוך כי עיקר שכינה בארץ וסימניך והארץ כבר הודעתוך כי עיקר שכינה בארץ וסימניך וכשהשכינה מקבלת שפע מברכות של מעלה נקראת מקוה המים וכשאינה מקבלת ברכות נקראת יבשה וסימניך הדום רגלי וכשהשכינה מקבלת שפע מברכות של מעלה נקראת מקוה המים וכשאינה מקבלת ברכות נקראת יבשה וסימניך. ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים. “Ti ho già mostrato il fondamento della *Shekinah* sulla terra quando ti ho indicato [il versetto]: “E la terra è lo sgabello dei miei piedi” (*Is.* 66:1). Quando la *Shekinah* riceve l'influsso dalle benedizioni superiori, viene chiamata *Bacino d'acqua*, quando non lo riceve è detta invece *secco*. E ti ho indicato [il versetto]: “Elohim chiamò il secco terra e il bacino d'acqua mare”.

⁵⁷⁸ Il presente congiuntivo *stillent* traduce il participio *hif'il* משפיעין, letteralmente *influiscono*. Si tratta della stessa radice che compone il sostantivo שפע, nelle *Portae Lucis* tradotto con *defluxus*.

⁵⁷⁹ Letteralmente *aquile alate* (“magna turma alatarum aquilarum”). In ebraico troviamo: יש לה כמה נשרים בעלי כמה. “[Questo attributo] possiede molte aquile dalle molte ali”.

⁵⁸⁰ La formula *quadrigae Aquilae* traduce l'ebraico נשרי המרכבה (*nishre ha-Merkavah*).

⁵⁸¹ Con questo passo veniamo introdotti nel più profondo significato attribuito dal cabbalista alla liturgia. La vita dell'uomo è sempre alla ricerca di un varco che lo riconduca alla dimora celeste, alla sorgente di luce. Il primo compito che compete al mistico, dunque, è garantire il legame tra Israele e l'universo sefirotico, ma anche tra *Malkut* (Regno) e le nove *sefirot* superiori, tramite l'uso dei *tefillin*, i filatteri in grado di attivare il varco celeste. Cfr. G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, Torino, Einaudi, 1999, p. 437. Sul tema della *Tefilah*: Johannes Buxtorf, *Lexicon Hebraicum et Chaldaeo-Biblicum. Ordine alphabetico tam primigenia, quam derivata Veteris Testamenti hebraica, et chaldaica verba, et latinis Borundem interpretationes*, Romae: 1789, fol. 1816: «תפל Radix Hebraeis inusitata. Chaldaico autem

della mano [*filatteri*], come sta scritto: “E la legherai come segno sulla tua mano”(Deut. 6:8). Per questo i maestri insegnarono che chiunque legga al mattino il testo dello *Shema*’, vale a dire *Ascolta, Israele*, senza i filatteri, emette una falsa testimonianza contro se stesso, e la sua preghiera si vede precluso ogni passaggio. Infatti, la *tefilah*, ovvero l’*unione*, il *legaccio*, dipende da un’altra *tefilah*, cioè dalla preghiera o *legaccio* della bocca. I *legacci* della mano - fidati - riproducono le porte tramite cui entrare alla presenza di Adonay e, dopo di Lui, del Tetragramma. Se dunque al mattino si legge il testo dello *Shema*’, è obbligatorio l’utilizzo dei filatteri. Gli antichi hanno detto che in determinati momenti dell’anno, cioè durante il sabato e altre solenni festività, i filatteri, che alludono a grandi misteri, non debbano essere indossati. Infatti, durante tutti questi giorni, i pertugi sono attivi.⁵⁸² Dunque i giorni del sabato e di tutte le altre festività sono esclusi, perché già di per sé rappresentano un segno,⁵⁸³ e non hanno bisogno di legarsi a un altro segno. Ma il vocabolo impiegato dalla Torah, dai Profeti e dagli Agiografi è *Koh*, כֹּה, che significa *così*, perché è lo stesso attributo dei gradi superiori e racchiude il segreto dello Spirito Santo, grazie al quale l’insieme di tutti i profeti ottenne la facoltà di profetare. Per tale ragione i profeti introdussero frequentemente questa espressione nelle loro conversazioni: “Così (*Koh*) dice il Signore”. Come ho spiegato in precedenza, fu Abramo a ripristinare questo attributo sulla terra, chiamandolo per primo con il Nome Adonay, dicendo: “Adonay, Elohim, YHWH, cosa mi darai?” (Gen. 15:2). E il Signore gli rispose: “Né alle stelle, né ad alcun altro ordine di ciò che si trova in alto o in basso, Egli ha promesso una discendenza” (*ibidem*). Ciò può avvenire solo tramite l’energia contenuta nell’attributo *Koh*, che costituisce per le preghiere una porta con cui allontanare le minacce delle stelle ed esaudire le richieste dell’orante. Esso converte l’attributo del *giudizio* in quello della *misericordia*, dona vita a ciò che è inanimato, salute al malato, fecondità allo sterile. Infatti, tutto proviene da lì ed egli, come una porta, concede a tutti l’ingresso. Per questo l’Altissimo promise ad Abramo: “Così (*Koh*) sarà la tua semenza”, come a dire: “Tramite questo attributo avrai il permesso di accedere alla fonte di tutte le sorgenti,⁵⁸⁴ all’origine di tutte le cause,⁵⁸⁵ sino al luogo chiamato *segno di tutti i segni eternamente stabiliti*,⁵⁸⁶ da cui l’acqua celeste, l’acqua di vita (lett.: l’acqua viva posta in alto),⁵⁸⁷ fluisce e si riversa in tutti gli [altri] *astri*. Il seme riuscirà a diffondersi tramite

sonat, *adhaesit*». Cfr. anche fol. 1085: «תפלה f. *Precatio, oratio*». Si veda anche Secret, “Notes sur Paulus Ricius,” cit., p. 176 e n. 3.

⁵⁸² Il divieto di indossare i *tefillin* durante lo Shabbat ha origine talmudica. L’aspetto veramente significativo nel trattato di Gīqatilla non è dunque la proibizione in sé ma la spiegazione da lui offerta in proposito e ripresa da Ricci: si tratta di un varco già aperto, per questo l’uso dei *tefillin* deve essere limitato ai restanti giorni dell’anno.

⁵⁸³ *Signum* traduce l’ebraico אֹת (*ot*).

⁵⁸⁴ *Ša ‘arē ‘Orah*: תכנס למקור כל המקורות.

⁵⁸⁵ *Ša ‘arē ‘Orah*: ומעין כל התולדות.

⁵⁸⁶ *Ša ‘arē ‘Orah*: כתר אליון (Keter ‘Elyon, *Corona suprema*).

⁵⁸⁷ Lat.: *vivus superum liquor*.

questo segno. A questo fanno riferimento gli antichi. Tutto, persino la Torah custodita nel Tempio, dipende dal *segno eternamente stabilito* [vale a dire: “Tutto dipende dalla prima *sefirah*, Keter, *Corona*] ma non dal segno delle stelle, come taluni erroneamente sostengono. È doveroso ascoltare la parola: “E così, qualsiasi cosa abbia un’origine nascosta e provenga dai *segni eternamente stabiliti* racchiude mirabili segreti”.⁵⁸⁸

Questo attributo fu lasciato in eredità ad Abramo, come sta scritto nel versetto: “Sii benedetto”⁵⁸⁹ (*Gen. 12:2*) e nel versetto: “E Dio benedisse Abramo con ogni cosa” (*Gen. 24:1*). Era necessario che Dio lo benedicesse per lasciare a Israele le chiavi con le quali prendere possesso del *serbatoio* [*berakah*]. Allora consegnò le chiavi [delle *sefirot*] superiori ai sacerdoti per riversare l’acqua dei serbatoi, in altre parole, per riversare l’influsso e l’emanazione da ogni grado superiore e dalle *sefirot* più elevate in questo bacino d’acqua, chiamato *Koh*. Durante la benedizione sacerdotale, fu lui a ordinare ad Aronne e ai suoi figli di dire: “Benedite *Koh*”, che significa: “Benedite così [...]” (*Num. 6: 23*). Tale attributo, quando è benedetto si riempie, e allora la benedizione, l’influsso e l’emanazione si riversano⁵⁹⁰ su Israele, come sta scritto: “E pongono il mio nome sui figli di Israele e Io li benedico” (*Num. 6: 27*). Infatti, la benedizione sacerdotale si nasconde nell’attributo *Koh*, come mostra ciò che Davide cantò nei Salmi: “I tuoi santi, colmi di grazia, ti benedicono”. In lingua ebraica si trova scritto: “benedicono *Koh*”, come vedi è scritto allo stesso modo. “Vi sarà un segno sulla tua mano” (in ebraico “sulla mano *Koh*”). E noi poniamo gli ornamenti [i filatteri] sulla mano sinistra perché il bene che arriva sino all’attributo *Koh* proviene dal *Timore* e dalla *Forza* [quarta *sefirah*].

Ora, poiché l’attributo *Koh* combattè delle guerre per Davide, [nei Salmi] si cantò: “Grazie a te (in ebraico: per *Koh*) passerò le cinta murarie” o “circonderò l’esercito”. Grazie alla virtù contenuta in questo attributo, Davide sbaragliò i nemici e li annientò. E con la medesima virtù questo attributo debellò i re a favore di Abramo, come abbiamo esaminato per la parola *Giustizia*. Mi riferisco all’attributo che comporta segni e accadimenti straordinari nel mondo e che mandò le dieci piaghe in Egitto. Ma voglio spiegartelo meglio. Gli antichi decisero di collocare l’Egitto al secondo posto, dopo Israele. Tra i capi delle nazioni [il più] grande è il “principe degli Egiziani”, al punto da assumere la primogenitura tra gli astri del cielo, cioè legandosi al segno dell’Ariete, che si trova nel mese di Nissan ed è considerato il primo mese [dell’anno], come sta scritto: “Considerate questo mese come il primo” (*Es. 12: 2*). Pertanto, poiché il Faraone si unì al suo “principe”, fu escluso completamente dal[la partecipazione al] nome del Tetragramma e poiché era rivolto solo a questo padrone, l’Altissimo mandò Mosè, affinché gli spiegasse chi fosse il Signore e la Guida di

⁵⁸⁸ bŠabbat 156a. Nella versione latina, il passo talmudico viene riferito senza citare la fonte.

⁵⁸⁹ Letteralmente: “Sii una benedizione (*berakah*)”.

⁵⁹⁰ *Applicat* traduce l’ebraico .אבא (“arriverà”).

tutti i principi del cosmo e degli eserciti presenti nel mondo. Si tratta naturalmente dell'Altissimo, e Israele rappresenta la sua parte e il suo dominio. Pertanto Mosè esortò il Faraone a lasciar andare Israele, perché non dipendeva da alcuna potenza celeste o astrale, ma dalla volontà dell'Altissimo. Da Lui Mosè apprese che a nessuno è dato di conoscere Dio se non gli viene aperta la prima porta, [vale a dire] *Koh*. Quando viene aperta, il nome del Tetragramma risplende al suo interno, sia nelle sue dimore che nel tempio, come sta scritto: “*Elohim*, disse a Mosè: ‘Devi dire agli Israeliti: *Ehyeh asher Ehyeh*, vale a dire, *Io Sono colui che Sono*” (Es. 3:14). Egli disse “Devi dire *Koh* agli Israeliti: *Ehyehmi* ha mandato da voi”, che significa “Devi dire *così* agli Israeliti: *Io Sono* mi ha mandato da voi”. Allora *Elohim* lo ripeté dicendo a Mosè: “Devi dire *così* agli Israeliti: il Tetragramma, il Dio dei vostri padri [...] Questo è il mio nome in eterno e il mio memoriale di generazione in generazione” (Es. 3:15). Sebbene molti passi della Torah contengano dei segreti, sappi che uno riguarda il termine *Koh*, grazie al quale si entra alla presenza del Tetragramma. Pertanto, quando in ebraico la parola *in eterno* manca della lettera *waw*, si scrive *la'lem* che significa *nascondere*, perché occorre che il nome del Tetragramma rimanga nascosto quando viene letto. Infatti, al di fuori del tempio è vietato nominarlo con le lettere che compongono il suo nome e va pronunciato solo per mezzo di un soprannome. [La formula] *il mio memoriale* si riferisce al nome Adonay, vale a dire il tempio del Tetragramma, e sta a indicare quante volte tu ripeterai il nome del Tetragramma pronunciandolo come Adonay, come si trova scritto nei libri dei sapienti: “Non sono scritto con le lettere con cui vengo pronunciato. Infatti, sono scritto con le lettere *yod*, *he* ma vengo chiamato Adonay”. In entrambi questi versetti ⁵⁹¹ dove vengono ricordati i nomi di Adonay ed *Ehyeh* si trova scritto il termine *Koh*, perché per suo tramite arriviamo alla presenza di questi due nomi. Come ho spiegato in precedenza, i nomi sono tre. In alto si trova *Ehyeh*, al centro il Tetragramma e in basso Adonay. Dunque, poiché il ricordo delle vocali del Tetragramma si mantiene tramite [la pronuncia del nome] Adonay, in questi due versetti viene menzionato il termine *Koh*. Quando Mosè, per ordine dell'Altissimo, fu alla presenza del Faraone esordì rivolgendosi a questo attributo [*Koh*], come [se si rivolgesse] al Tetragramma. Infatti, sta scritto: “Allora Mosè e Aronne andarono dal Faraone per dirgli: “*Koh* dice il Tetragramma, *Elohim* Dio degli ebrei [...]”, che significa “*Così* dice il Tetragramma, *Elohim* Dio degli ebrei [...]”. Il Faraone disse: “Chi è il Tetragramma, la cui voce devo ascoltare?”. Mosè allora gli rispose: “Se il nome dell'Altissimo ti è ignoto, sappi che la prima porta tramite cui possiamo conoscerlo è *Koh*, grazie al quale i cieli e la terra furono creati, come sta scritto: “*Koh* dice *El*, il Tetragramma creatore dei cieli [...]”, che significa “*Così* dice *El*, il Tetragramma creatore dei cieli [...]”. Questo attributo punisce tutti i rei e gli improbi, come sta scritto: “Sino a *Koh* non hai ascoltato. *Koh* dice il Tetragramma”, che significa “Sino a *qui* non hai

⁵⁹¹Letteralmente: “brevi letture”.

ascoltato. Così dice il Tetragramma: ‘Tramite questo [attributo] sei in grado di apprendere che Io sono il Tetragramma in mezzo alla terra’. Ora io *makeh* (colpirò) con il bastone che serro tra le mani” (Es. 7: 16-17). Infatti, le piaghe furono mandate da *Koh* e ciascuna si presentava in cinque modalità diverse (come reclama il giudizio) . Fu lui a scagliare la rovina sui primogeniti, perché la divinità degli egiziani ricopriva tra le divinità degli altri popoli il posto di primogenito: “Colpisci la porta e si leveranno gli architravi”. Pertanto, quando molte volte l’uomo si allontana dai comandamenti della Torah, lui [*Koh*] lo tormenta e assegna dei castighi carichi di vendetta. Ma l’Altissimo ordina che chi trasgredisca anche uno solo dei 207 divieti della Torah venga colpito da quaranta frustate nel nostro tribunale, affinché Israele non patisca tormenti insopportabili e strazianti da parte dell’attributo *Koh*. E poiché “il bue conosce il suo proprietario e l’asino la mangiatoia del suo padrone” (Is. 1: 3), questo attributo punisce i peccatori tramite il bue e l’asino. Pertanto la frusta usata per infliggere il tormento è fatta di pelle d’asino e di bue.

Siccome Malkut deriva dalla *sefirah* del Timore e della Forza, da lì si riempie [d’acqua] e allora devasta le regioni della terra e tormenta ciò che si trova nel mondo con varie sciagure e calamità. Per la qual ragione l’Altissimo avvertì Israele di usare cautela nei confronti di *Koh*, affinché non ribollisse d’ira e si inasprisse. Al contrario, disse di servirlo con ardore, affinché il mondo non fosse annientato ma, al contrario, arrivasse la misericordia e la benedizione, come sta scritto: “Benedite *Koh* gli Israeliti” (Num. 6:22), cioè, “Benedite così gli Israeliti”, il che significa: “Poiché dentro di voi dimora una benedizione, conducetela verso di lui insieme alla grazia e alla misericordia”. L’opposto, invece, è da temere. La sua violenza, infatti, è tremenda, come è scritto nel versetto: “Lo colpirai con quaranta frustate, e non ne aggiungerai altre” (Deut. 25:3), vale a dire, se il peccatore sopporterà queste quaranta sferzate, le quaranta frustate dell’attributo *Koh* non lo colpiranno. Con tormenti insopportabili, esse si dimostrano assai più atroci per voi. Per non essere tormentati ulteriormente da *Koh*, si aggiunga a ciò *makah rabah*, la grande percossa, come a dire, se uno non avrà subito le quaranta frustate in questo mondo, non potrà evitare i colpi in quello futuro con un bastone durissimo. Per tale ragione dissero gli antichi: “Non si deve leggere *Makoh*, ma *mik-koh*, cioè, da *Koh*. La parola *Raba*, invece, corrisponde al numero dei precetti negativi, 207, contenuti nella Torah: i trasgressori vengono puniti con delle frustate. I maestri spiegarono poi quanto è scritto: “Lo colpirà con quaranta frustate, non ne aggiungerà altre”. Dicono che alle quaranta se ne sottrae una. Infatti, tutte queste cose ce le insegna la Scrittura. Pertanto, quando Mosè si presentò per avvertire che la piaga dei primogeniti proveniva dall’attributo *Koh*, disse: “*Koh* dice il Tetragramma”, che vuol dire: “Così dice il Tetragramma: ‘Intorno a mezzanotte andrò tra gli Egiziani’ ”. Gli antichi spiegano così questo versetto [nel modo seguente]: “Camminerò in terra d’Egitto, Io, non l’angelo [...]” (Es. 11: 4).

Nell'Opera della Creazione [*Ma'aseh Ber'eshit*] questo attributo si chiama 'Etz ha-da'at (עץ הדעת), che significa *albero della conoscenza*.⁵⁹² Esso si allontanò dopo il peccato di Adamo. Infatti, come abbiamo detto in precedenza, comprende ogni genere di colore, e in lei si riversa tutta l'energia proveniente⁵⁹³ dalle [*sefirot*] superiori, diffondendo nell'universo morte, vita, *male* e *bene*. Per questa ragione la Torah dice che è l'albero della conoscenza *del bene e del male*. Se è buono, perché è cattivo? Se è cattivo, per quale motivo è buono? Questo attributo è chiamato *albero della conoscenza* in quanto la *conoscenza* è il Tetragramma e il nome Adonay è l'*albero* del Tetragramma, la sua dimora e il tempio da Lui abitato. Pur estendendo le radici verso il Tetragramma, trasmette però la benedizione e l'energia tramite l'attributo dello *Tzaddiq*,⁵⁹⁴ il *giusto*, che è chiamato con il soprannome *bene*. Se nei canali però viene a mancare l'acqua che fluisce tramite l'attributo del *giusto*, allora attinge a sinistra, dalla parte dell'attributo del *giudizio* inflessibile, i numerosi mali crudeli che irrompono in questo mondo. Poi, siccome l'attributo attinge da Adonay ora il *bene* ora il *male*, la Torah lo chiama *albero del bene e del male*. Così, quando Adamo peccò contro questa emanazione,⁵⁹⁵ per punizione la morte lo colpì, come sta scritto: “Ecco, ti ho posto di fronte la vita e il *bene*, la morte e il *male*” (*Deut.* 30:15) e: “Essi sono come Adamo, hanno trasgredito il patto, hanno peccato contro di me [...]” (*Os.* 6:7). “Ha trasgredito il *berit*”, cioè “Ha trasgredito il *patto*”, significa che essi hanno peccato contro l'attributo che infligge a tutti la vendetta [per la profanazione] del patto, applicandola a chi trasgredisca anche solo uno dei precetti della Torah.

Quando questo attributo attinge ampie benedizioni e deflussi di vario tipo dalle [*sefirot*] superiori, a partire dall'*albero della vita*, tramite l'attributo [posto sotto l'egida del nome] *El Hay* [la nona *sefirah*], che significa *Dio vivente*, allora viene chiamato in genere *Eretz ha-Hayyim* (ארץ החיים), che significa: *terra della vita*. Ne consegue che i defunti sepolti nella regione corrispondente a questo attributo⁵⁹⁶ risorgeranno e chi osserverà la Torah e i suoi precetti e chi, come ho spiegato in principio, aderirà a questo attributo tramite le membra del corpo terreno, dopo la morte vivrà, come dice il versetto: “ E Benayahu, figlio di Iehoiodo, un uomo *hayl* [...]” (*2 Sam.* 23:20), che significa “un uomo *valoroso*”. Ora, è scritto *hay*, che significa *vivente*, anche se si legge *hayl*, ma i due termini sono interscambiabili. Pertanto, chiunque si unisca a questo attributo, otterrà

⁵⁹²*Lignum scientiae*.

⁵⁹³*Ša 'arē 'Orah*: . הכחה הנמשך אליה מן המעלות: “la forza che viene propagata dall'alto, dalle [*sefirot*] superiori”. In latino il termine כחה (“forza”) viene tradotto con *vim*.

⁵⁹⁴Si tratta della sesta *sefirah*, *Tiferet* (in latino *Pulchritudo*), a cui corrisponde il nome del Tetragramma.

⁵⁹⁵*Ša 'arē 'Orah*: . ואדם הראשון חטא בהמשכה: “Il Primo Adamo peccò contro la propagazione”. In questo caso, המשכה (letteralmente: “propagazione”) viene tradotto in latino con il termine *haustus*.

⁵⁹⁶*ShOr*: . והמתים הנקברים בארץ ישראל: “i defunti la cui tomba si trova in *Israele*”.

la vita eterna, come sta scritto: “E voi che vi unite al Tetragramma, dunque a *Elohim*, abbiate oggi la vita” (*Deut.* 4:4). Ciò fu affermato dagli antichi,⁵⁹⁷ non senza meraviglia: “Accade forse” - dicono - “che qualcuno [riesca] a unirsi alla *Shekinah*?”. È [una riflessione] valida, ma cosa si intenda (celandolo), rimane un segreto.⁵⁹⁸

Lo stesso attributo è anche chiamato *Sefer ha-Ḥayym* (ספר החיים), che significa *libro di vita*. È il deposito dove la vita fluisce dall’alto, dalla *vita del mondo che verrà* [ovvero dalla terza *sefirah*, Ḥokmah], attraverso [la nona *sefirah*, Yesod, posta sotto il dominio del nome] *El il Vivente*. È come un *libro* perché è intessuto nel Tetragramma. Infatti, riceve dall’alto tutte le forme elaborate e scritte sia sulla morte che sulla vita, perciò si dice: “Io do la morte e la vita” (*Deut.* 32:39), ed è scritto: “Ognuno avrà parte nella vita a *Gerusalemme*” (*Is.* 4:4). Infatti, è detta anche *Gerusalemme*, come avviene in modo diffuso nella [nona *sefirah*, legata al nome] *El Ḥay*.

Nella Torah la decima *sefirah* è spesso chiamata *Zot* (זוֹת), che significa: *questa*. Infatti, *indicando* ogni genere di benedizione ed emanazione, ella rende in grado Israele di ricevere tutte le benedizioni e di entrare alla presenza del Tetragramma. Pertanto, poiché gli Israeliti lo hanno ricevuto in eredità, questo attributo, che esprime la relazione e il dominio del Tetragramma, ha sempre abitato in mezzo a loro, ed entra con loro alla presenza dell’Altissimo, presentando le loro richieste particolari. Sappi, infatti, che il sommo sacerdote del tempio non sarebbe riuscito a entrare nel Sancta Sanctorum nel giorno della propiziazione,⁵⁹⁹ quando era lecito accedervi, per richiedere il perdono, l’indulgenza e la benedizione, e i beni che si domandano durante tutto l’arco dell’anno, se non tramite questo attributo. Persino Mosè non sarebbe mai entrato alla presenza dell’Altissimo senza la mediazione di *Zot*, come sta scritto: “E chiamò Mosè e il Tetragramma parlava con lui dalla *tenda dell’assemblea* [il Tabernacolo], dicendo: [...]” (*Lev.* 1:1). Ma chi fu a chiamare Mosè? Lo chiamò la minuscola lettera *Alef* contenuta nella parola *wa-yqra’* (וַיִּקְרָא), che significa: *Ed egli chiamò*. Perciò era Dio a parlare con lui. E da dove venne il discorso? Dalla *tenda dell’assemblea*. E cosa significhi *tenda dell’assemblea*, l’ho appena rivelato. Esso protegge Israele dai pericoli e a suo riguardo Davide afferma: “Se un esercito si accampa contro di me, il mio cuore non ha paura, se la battaglia divampa contro di me, io confido in *zot*, in *questo*” (*Salm.* 27: 3). *Zot*, rimanendo con

⁵⁹⁷ *ShOr*: ומה שדרשו חז"ל בפסחים. “Come spiegarono i saggi - il loro ricordo rimanga in eterno - nel trattato [talamudico] *Pesahim*”.

⁵⁹⁸ Il seguente passo delle *ShOr*, dove è ribadita l’unicità di Dio, è difficilmente conciliabile con il dogma trinitario e pertanto omissso dalla versione latina: אמנם מה שאמר הש"י את י"י אלהיך תירא ואותו תעבוד ובשמו תשבע ואומר אותו. “Cosa si ritiene abbia detto il Signore - sia Egli benedetto ? ‘Temerai il Signore tuo Dio, a Lui (solo) renderai culto, giurerai sul suo Nome’. E inoltre: ‘A Lui renderai culto e a Lui resterai unito’ e: ‘Voi che siete uniti al Signore vostro Dio ...’”.

⁵⁹⁹ *ShOr*: ביום הכפורים. “nel giorno dello *Yom Kippur*”.

Israele nell'esilio, la consola in continuazione, come sta scritto:⁶⁰⁰ “E *zot*”, che significa: “E *questa* tua statura è simile a una palma verdeggiante” (*Ct.* 7:8), tramite cui Israele ottenne la Torah scritta e quella orale, come sta scritto: “*Zot* è la Torah”, che significa: “*Questa* è la Torah, quando un uomo muore in una *tenda*” (*Num.* 19:14). Noi comprendiamo il significato della Torah scritta tramite l'indicazione di questo attributo, perché è lì che si trova il segreto della Torah orale. Tramite *zot* Israele ereditò la terra, come è scritto in *Num.* 34:2: “*Zot* terra”, che significa: “*Questa* terra, che vi viene assegnata”. Principalmente, esso si trova tra i beni con cui otteniamo la vita ultraterrena, come dice *Is.* 54: 17: “*Zot* è la presa di possesso, vale a dire l'eredità”, che significa: “*Questa* è la presa di possesso, vale a dire l'eredità dei servi del Tetragramma”. Israele, grazie a questo attributo che provvede a lei, ottiene ogni genere di beni, come riferisce il versetto di *Gen.* 49:28: “*We-zot*”, che significa: “*E questo* fu quanto gli disse il padre loro, benedicendoli”. E così Mosè benedisse Israele tramite il suo comando. Infatti, si trova scritto: “*We-zot*”, che significa: “*E questa* è la benedizione”. Si tratta inoltre dell'attributo che rese Giuda padrone del regno, come mostra il versetto di *Deut.* 33: 7: “*We-zot* è per Giuda”, che significa: “*E questo* è per Giuda”. E l'Altissimo mette in guardia Israele esortandolo a custodire questo attributo, a ubbidirgli e a entrarvi in relazione dopo la purificazione dai peccati, come è detto in *Deut.* 23:15: “Non vi sia nulla di turpe o vergognoso in te, affinché non ti dia le spalle”. E in *Deut.* 32:29 si trova scritto: “Se sapessero e comprendessero *zot*”, cioè: “Se sapessero e comprendessero *questo*, salverebbero il loro ultimo [giorno]”. Il significato del versetto è: “Se lasciassero fluire il buon intelletto dalla fonte della *Sapienza* [terza *sefirah*] sino all'attributo *zot* [vale a dire sino alla decima *sefirah*], allora godrebbero dei frutti dell'attributo [dello *Tzaddiq*,]⁶⁰¹ il *giusto*, che è chiamato *bene*, e salverebbero il [loro] ultimo giorno. A ciò allude il versetto di *Gen.* 49:1: “Radunatevi e vi riferirò cosa vi accadrà nell'ultimo giorno” e quello di *Ger.* 31: 16: “V'è speranza nel tuo ultimo giorno”.

Ogni volta che venga menzionata la parola *wa-yomar* [sic], che significa *egli disse*, o qualsiasi vocabolo che dipenda da *Amirah* (אמירה),⁶⁰² che significa *affermazione* (come ad esempio *Ko'omar*, *Così disse Dio*), la Torah si riferisce alla decima *sefirah*. Presta attenzione al suo significato, perché quando nella Torah scritta viene fatto un riferimento a *dibbur*, che significa *discorso*, come ad esempio nella parola *wa-yedabber*, che significa *E Dio parlò*, lì si manifesta l'attributo della Forza [la quinta *sefirah*], e riguarda la Torah scritta, ma il riferimento ad *Amirah*

⁶⁰⁰ *ShOr*: והיא הקושרת קומת המרכבה. «e su di esso (*i. e.* questo attributo) si basa la statura [*qumah*] del carro».

⁶⁰¹ Cfr. p. 103.

⁶⁰² Tutte le parole legate alla radice '*mr*' (“dire”), come il termine *Amirah* (*dictio*), rinviano alla *sefirah* del Regno e alla Torah scritta (*Lex scripta*), mentre quelle legate alla radice *dbr* (“parlare”), ad esempio il sostantivo *dibbur* (*eloquium*), appartengono all'*sefirah* del Rigore o della Forza e alla Torah orale (*Lex oretenus tradita*). La distinzione tra Torah scritta e orale implica però un'unità di fondo: la prima, infatti, senza la seconda negherebbe all'uomo ogni possibilità di interpretazione corretta. Solo la Torah orale indica le modalità e gli strumenti adeguati ad applicare la Torah scritta all'esistenza umana. Cfr. Scholem, *Zur Kabbala*, cit., p. 93.

rinvia all'attributo del Regno [la decima *sefirah*] e riguarda la Torah orale. Ora, poiché delle due Leggi l'una dona potenza all'altra, esse si sostengono reciprocamente. L'Altissimo volle che nella Torah questo segreto si svelasse a noi, perciò essa afferma ovunque: "E il Tetragramma *parlò* a Mosè e gli *disse*". Infatti, il termine *parlò*, scritto all'inizio della frase, rinvia alla Torah scritta, mentre *disse*, pronunciato in fine, indica la Torah orale. La Torah si basa e si perfeziona tramite questi due vocaboli, cioè *affermazione e discorso*, come indica il versetto: "Scriviti queste *parole*, perchè per bocca di queste *parole* ho stretto con te l'alleanza" (*Es.* 36:27). Pertanto l'alleanza fu stabilita sulla base della Torah scritta, ma questa fu fatta dipendere dalla Legge orale. Ora però ascolta l'aspetto più profondo di questo segreto: le tavole dell'alleanza sono custodite nell'arca, come sta scritto: "Custodiscile nell'arca". Ma la Torah scritta viene spiegata tramite la Torah orale, perché il tempio della Torah scritta consiste nella Torah orale. Infatti, "Adonay (che significa *Signore*) è il tempio del Tetragramma". Queste due Leggi sono legate l'una all'altra come due gemelli di cerva nel grembo materno e chi le separa, di lui è scritto: "L'uomo ambiguo separa gli amici" (*Prv.* 16:28) ed è come un uomo senza religione. Per tale motivo, quando la Torah menziona le parole: "E Dio *parlò* a Mosè e gli *disse*", sta indicando le due Leggi gemelle, come sta scritto: "*Baciarmi* con un *bacio* della tua bocca" (*Ct.* 1:2) e quando gli israeliti peccarono nei confronti della Torah scritta e di quella orale, il Profeta li rimproverò dicendo: "Poiché hanno disprezzato la *Legge* del Dio degli eserciti (vale a dire, la Torah scritta) e hanno reso vane le *parole* del Santo di Israele (vale a dire, la Torah orale)" (*Is.* 5:24). Si dice che vi sia un legame tra il *discorso* e l'attributo della Forza [la quinta *sefirah*, cui presiede il nome *Elohim*], mentre l'*affermazione* è legata all'attributo del Regno [la decima *sefirah*], come sta scritto: "Ed *Elohim parlò* a Mosè e gli disse: Io sono *Adonay*" (*Es.* 6:2). Qui, infatti, a dipendere dal *discorso* è il nome *Elohim*, che esprime l'attributo della Forza [la quinta *sefirah*]. Tuttavia aggiunge: "Io sono *Adonay*" e qui si riferisce all'attributo del Regno [la decima *sefirah*].

Pertanto, quando avrai compreso questo punto, ricorda che questo attributo è chiamato Torah orale, perché la Torah scritta dimora nella Torah orale, come se fosse una tenda o un cortile interno. E poiché i meravigliosi e profondi segreti contenuti all'interno della Torah scritta sono illuminati dalla Torah orale, fu detto: "Se ti manca qualche elemento per giudicare" (*Deut.* 17:8), che significa: "Se nella Torah scritta v'è qualcosa di profondo e di nascosto", viene stabilito questo: "Seguirai le loro indicazioni" (*Deut.* 17:10). Pertanto devi comprendere e meditare, tramite una valutazione che vada oltre le prove, che la Torah orale non permette alcun influsso o emanazione senza la cooperazione della Torah scritta; e non v'è alcuna via per accedere alla Torah scritta, se non tramite la Torah orale, esattamente come Adonay non può attingere la benedizione se non dal Tetragramma e non v'è possibilità di entrare alla presenza del Tetragramma se non tramite Adonay,

come mostrano gli insegnamenti impartiti in precedenza. Dunque le due Leggi si offrono un sostegno reciproco e, di conseguenza, si fondono in *una cosa sola*, come sta scritto: “Dio è *uno*, e *uno* è il suo nome” (*Zac.* 14:9). Ora che abbiamo chiarito tutti gli aspetti di Adonay quando viene chiamato *Zot*, rimane da spiegare un’aspetto importante, che non deve assolutamente essere trascurato. Quando l’attributo assorbe le molteplici forme di energia che provengono dalle *sefirot* superiori, conduce verso la morte e verso la vita. Lo trascina in alto, lo spinge in basso, lo indebolisce, lo sana e dispone ogni cosa secondo l’ordine stabilito dal giudizio. Qui, infatti, nulla si piega ingiustamente, nulla è destinato all’oblio, non si ammette alcun favore personale; perciò riceve dai gradi superiori diversi soprannomi, perché dall’alto riceve l’energia, come il nome *Elohim*, che proviene dalla *sefirah* della Forza e del Timore [quarta *sefirah*] e viene detta “alto tribunale”, dove le creature a destra e a sinistra vengono giudicate, tramite la linea di mezzo, con una giusta sentenza. Quando la *sefirah* della Forza stabilisce con una sentenza cosa disperdere, sterminare e abbandonare nella creazione, Adonay, che è il deposito di tutte le emanazioni che scaturiscono dalle *sefirot* superiori, esegue la sentenza che riempie *Elohim* e dunque viene chiamato in quel momento *Elohim*. Per tale ragione lo si chiama come l’attributo della Forza, da dove viene emesso il giudizio, come se il nome del mittente divenisse il nome del messaggero. Nella Torah, pertanto, molto spesso Adonay viene chiamato Tetragramma, *Elohim* o *Shadday* (che significa *Onnipotente*), a seconda di quale influsso, traboccando dall’alto, gli venga elargito. Ad esempio, quando attinge l’acqua dalla sorgente posta sopra di lui, acquista il nome *Shadday*, perché raggiunge una completa perfezione. Tramite questo nome mette in fuga le schiere dei nemici e dei malvagi, come sta scritto nel Salmo, a proposito delle avversità: “Colui che abita al riparo dell’Altissimo e dimora all’ombra dell’*Onnipotente*” (*Sal.* 91: 1). Poiché la [decima] *sefirah* costituisce l’ingresso per entrare alla presenza del Tetragramma, fu deciso che il nome *Shadday* fosse scritto fuori dalle porte, come sta scritto: “Quando ascolterai [...]”.

Con la preghiera questo attributo si riveste di tre tipi di fuoco, come tre sono i suoi nomi (*Shadday*, *Elohim* e Adonay) riposti sotto il controllo del Tetragramma. Pertanto, quando si manifesta come *Shadday*, si colora con la veste di un fuoco divoratore, al suo cospetto le schiere degli spiriti impuri tremano di paura e vengono annientati, per suo volere si disperdono o si ritirano nelle viscere della terra. Quando, invece, si manifesta come *Elohim* [allora] agisce come un fuoco divoratore di colore rosso, pronto a giudicare l’alto e il basso, disperde e indebolisce indistintamente malvagi e giusti. Da ciò, tutti coloro che sono chiamati a eseguire una sentenza reclamano il diritto di giudicare. Grazie alla forza del Tetragramma, che dimora in lui, questo attributo, infatti, è predisposto a distribuire la morte, la vita, le malattie, la salute, le punizioni, il conforto, a deporre le vette e a revocare le altezze. Quando però si pronuncia *Adonay*, allora [l’attributo] si riveste del

colore di un fuoco che incute timore e spaventa tutta la creazione. Mentre siede sul trono del regno celeste, è ornato come un principe di gioielli regali e, grazie al nome di quarantadue lettere, risplende come capo sicuro di tutto il carro [*Merkavah*], del mondo superiore e di quello inferiore. Per questo è scritto: “O Dio, Signore nostro, come è potente il tuo nome su tutta la terra! Hai esteso la tua gloria sopra i cieli” (*Sal.* 8: 10). Ora che abbiamo spiegato questi particolari riguardo al nome *Adonay*, rifletti ancora su una questione. Esattamente come i tre nomi (*Ehyeh*, *Adonay* e il Tetragramma) sono in relazione all’interno di una unione perfetta, così avviene per le tre componenti, collegate ma indipendenti, nella struttura dell’essere umano: l’anima, lo spirito e la mente. È, infatti, necessario che l’anima sia collegata e unita allo spirito, lo spirito alla mente e la mente ad *Adonay*, come dice il versetto: “La mia anima sarà unita al Signore nell’unione della vita” (*1Sam.* 25:29). Se si procede dalla prima *sefirah* sino all’ultima, questo attributo è l’ultimo ma se ascendiamo dall’ultima verso quella più in alto, allora diventa il primo. Dunque la *He*, l’ultima lettera del Tetragramma, contiene il segreto della decima *sefirah*. L’attributo consente a chiunque lo desideri di unificarsi al Tetragramma (previa la sua approvazione), come è scritto: “Affinché tu ti unisca a Lui” (*Deut.* 10: 20).

Resta ancora un elemento al quale prestare attenzione: quando gli antichi menzionano l’*Assemblea di Israele* (כנסת ישראל), in realtà si riferiscono ad *Adonay* e ai nomi scritti in precedenza. Infatti, [la decima *sefirah*] contiene al suo interno tutta la comunità di Israele. È lì che gli Israeliti vengono radunati e riuniti in un unico corpo.

Sempre grazie a lei, gli Israeliti vengono separati dalle altre genti, come sta scritto: “Vi ho separati dai popoli, affinché siate miei eredi” (*Lv* 20:26) e: “Mentre l’Altissimo dava il dominio alle genti, separò i figli di Adamo e stabilì i confini dei popoli secondo il numero degli Israeliti” (*Dt.* 32: 8).

È per questo motivo che [la decima *sefirah*] viene chiamata anche *Terra di Israele* (ארץ ישראל). Infatti, è stata suddivisa in dodici parti, in base alle dodici tribù.

E ancora, nel Cantico dei Cantici [la decima *sefirah*] è chiamata *Kalah*, che significa *sposa* (כלה). Ma ho deciso di tralasciare [la spiegazione riguardo] questo influsso, perché se ne parlerà in seguito. Custodisci, dunque, questa breve spiegazione per dopo. Il nome *Adonay* è un grande tempio dove confluiscono tutti i tipi di influsso che procedono dalla *Corona* [prima *sefirah*], che corrisponde al nome *Ehyeh*, tramite la *Bellezza* [sesta *sefirah*], vale a dire tramite il Tetragramma. È nel tempio, infatti, che sgorgano e si riversano le correnti d’acqua che derivano dai tredici livelli della *Corona* [prima *sefirah*], poi dalle trentadue vie della *Sapienza* [seconda *sefirah*], dalle cinquanta porte della *Prudenza* [terza *sefirah*], dai settantadue ponti che provengono dalle acque

della *Somma Misericordia* [quarta *sefirah*],⁶⁰³ dai quarantadue tipi di fuoco ardente che fuoriescono dalla *Forza* [quinta *sefirah*], dai settanta canali che procedono tramite la linea mediana [sesta *sefirah*].

E fluendo tramite l'*Eternità* [settima *sefirah*] e la *Confessione* [ottava *sefirah*], essi si ricongiungono nel *Fondamento* [nona *sefirah*, che corrisponde al nome di] *El Hay, Dio vivente*. Da qui convergono nella *cisterna* o nel *pozzo*. Voglio dire, che dal *Fondamento* confluiscono nel *deposito* superiore, chiamato *Adonay* [decima *sefirah*]. Non credere, però, che tutti gli attributi [le *sefirot*] fluiscono sempre contemporaneamente. Solo quando il Nome è davvero pieno, allora viene detto: “Il Tetragramma è uno”. In quel momento tutti questi gradi confluiscono in *Adonay* [decima *sefirah*] e per la sovrabbondanza dell’influsso che le nove *sefirot* superiori emanano verso la decima *sefirah*, ogni cosa del creato, secondo la propria natura, riceve benefici in abbondanza. Talvolta i canali del divino *Giudizio* [quarta *sefirah*] si restringono, permettendo all’acqua della *Grazia* e della *Misericordia* [quinta *sefirah*] di fluire; talaltra, invece, [le azioni degli] uomini malvagi fanno prosciugare i canali della *Grazia* e della *Misericordia* e contribuiscono ad arricchire i canali del giudizio. Per questa ragione in *Adonay* [decima *sefirah*] confluiscono violenze e crudeltà e di conseguenza il mondo viene afflitto da molte miserie, i canali superiori si ostruiscono e allora l’acqua fuoriesce tramite i canali che si trovano all’esterno [delle *sefirot*].

Le correnti di acqua torbida riversano dei mali talmente grandi, che ovunque v’è dolore e afflizione e i regni vengono saccheggianti, cadono gli scettri, gli imperi crollano, i governi vengono rovesciati, gli eserciti sbaragliati, avvengono deportazioni e stragi davvero tremende, febbri, ulcere, carestie, epidemie, dolori, lamenti, desolazione, innumerevoli malattie, morti improvvise, frequenti omicidi, e ogni cosa vi sia di deplorabile e di nocivo. In conclusione, *Adonay* riceve un determinato nome a seconda che egli riceva il bene o il male, vale a dire a seconda che l’emanazione provenga dentro o da fuori la struttura sefirotica, come sta scritto: “l’albero della conoscenza del *bene* e del *male*”. Se, infatti, proviene dalla parte in cui si trova la *Grazia*, gli viene attribuito il nome *bene*. Se proviene dalla parte in cui si trova il *Giudizio*, quello però che proviene dalle schiere interne, [anche] allora è chiamato *bene*, come dice il versetto: “Egli è rubicondo, dagli occhi belli, di buon aspetto” (1 *Sam.* 16:12). Se però il *Giudizio* proviene dagli accampamenti esterni, allora sarà un male tremendo e avrà una composizione malvagia. Ma tieni presente una cosa: tutte le volte che *Adonay* si trova dal lato della *Grazia* o dal lato del *Giudizio* che raccoglie le correnti interne, viene chiamato *bene*. Le parole: “Benedetto il *giudice* della Verità” e la scelta di benedire coloro che erano stati uccisi a Betar, come dice il versetto: “Tu sei *buono* e operi il *bene*”, si basano su questo segreto. Al contrario, se il *Giudizio* procede dalle correnti esterne [alla struttura sefirotica],

⁶⁰³ Si tratta della *sefirah* Hessed (letteralmente: “Grazia”), per la quale di norma Ricci utilizza il termine *Magnificencia*.

allora viene chiamato *male*. Ma se assorbe l'energia⁶⁰⁴ che proviene dalla *Grazia* e dalla *Misericordia* [quinta *sefirah*], allora tutto il creato si nutre di misericordia e di grazia in grande abbondanza, come sta scritto: “Poiché al Tetragramma, al nostro Dio *Elohim*, appartengono *misericordia e grazia*”⁶⁰⁵ (*Dan. 9:9*). Pertanto, rifletti su questa dottrina nel profondo del tuo cuore, affinché l'acqua non defluisca altrove per lo sdegno. In tal modo l'Altissimo, grazie alla sua indescrivibile bontà, alla sua grande misericordia e alla sua magnificienza ci impartirà questa dottrina e ci indicherà la via della verità, attraverso la quale entrare alla presenza del suo santissimo Nome, esprimergli i nostri desideri ed essere degni della vita futura. Amen.

⁶⁰⁴ Ricci impiega il termine *spiritus*.

⁶⁰⁵ Il termine *propitiatio* (“propiziazione,” “favore”) viene utilizzato nell'accezione di “grazia”.

Indici dei principali autori antichi

Abulafia, Avraham: 2, 3, 8, 26, 26, 27, 28, 30, 128.

Abramo: 36, 37, 38, 42, 43, 65, 179, 185, 196, 197

Adamo: 61, 62, 127, 129, 130, 185, 199, 200, 205.

Agostino: 49, 81, 88, 106, 124, 131, 153.

Al-Kindi: 25.

Aristotele: 48, 70, 88, 89, 125.

Avenzoar: 48.

Azazel: 140.

Dionigi Areopagita (Pseudo-Dionigi): 19, 48, 49, 57, 58, 88, 149.

Origene: 48.

Paolo: 81, 88, 114, 208.

Gesù: 48, 57, 58, 59, 63, 64, 65.

Ellenbog, Nikolaus: 2, 3, 121.

Ermete Trimegisto: 48, 63.

Giamblico: 48.

Hutten, Ulrich von: 75, 76.

Kircher, Athanasius: 146-147.

Münster, Sebastian: 182.

Pico della Mirandola: 2, 17, 20, 28, 47, 48, 49, 51, 54, 55, 56, 57, 80, 81, 94, 95, 96, 97, 98, 111, 121, 123, 130, 131, 140, 146, 148, 151, 152, 153.

Postel, Guillaume: 72, 76, 103, 140, 149.

Platone: 48, 83, 94, 97.

Plotino: 48.

Porfirio: 48.

Proclo: 48.

Reuchlin, Johannes: 63, 64, 67, 68, 75-80, 84, 93-95, 96, 97.

Ricci, Paolo: 2, 5, 8-12, 16-20, 51, 65, 67-73, 76-82, 84-88, 90-92, 94-95, 98-99, 105-106, 108-109, 112-120, 122, 124-127, 130-135, 138, 140-143, 172, 175, 179, 182-184, 186, 190, 199-200.

Yosef Giqaṭilla: 2, 3, 5, 8, 9, 15, 15, 18, 26, 27, 28, 29, 30, 39, 55, 86, 92, 98, 115, 118, 120, 128, 130, 131, 136, 137, 139, 140, 143, 146, 148, 154.

Fonti primarie

- Angelo Canini, *Institutiones linguae Syriacae, Assyriacae atque Thalmudicae, una cum Aethyopicae atque Arabicae collazione* (Parisiis: 1554).
- Heinrich Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia Libri Tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden - New York - Köln 1992.
- Federigo Borromeo, *De Cabbalisticis Inventis Libri Duo*, intr. et notes par F. Secret, Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XXV, Nieuwkoop 1978.
- Johann Buxtorf, *Lexicon Hebraicum et Chaldaeo-Biblicum. Ordine alphabetico tam primigenia, quam derivata Veteris Testamenti hebraica, et chaldaica verba, et latinas Borundem interpretationes*, Romae 1789.
- Rodrigo de Castro, *Medicus politicus sive de officiis medico-politicis tractatus*, Hamburgi: 1614.
- Jacques Gaffarel, *Codicum Cabalisticorum Manuscriptorum, quibus est usus, Joannes Picus Comes Mirandulanus Index*, Parisiis 1651.
- Gersonide, *Commento al Cantico dei Cantici nella versione ebraico-latina di Flavio Mitridate: Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r)*, a cura di M. Andreatta, Firenze, L. S. Olschki, 2009.
- Konrad Gesner, *Bibliotheca Universalis*, Tiguri: 1545.
- Yosef Gikatilla, *Sha'are Orah*, ed. by J. Ben Shlomo, 2 voll., Jerusalem 1960.
- C. Helvicus, *Elenchi Judaici*, Lugduni in Batavis: 1702.
- Liber de pomo: Buch vom Apfel*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Elsbeth Acampora-Michel, Frankfurt 2001.
- Mosè Maimonide, *Guida dei perplessi*, I, 61, traduzione italiana a cura di M. Zonta, Torino, Utet, 2003.

Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia, in *Corpus Reformatorum*, vol. I, Halis Saxonum: 1834.

Flavius Mithridates, *Sermo de passione Domini*, ed. with Introduction and Commentary by Ch. Wirszubski, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1963.

Sebastian Münster, *Dictionarium hebraicum ex Rabbinorum commentarijs collectum* (Basileae: 1525).

Pico della Mirandola, *Conclusiones*, ed. a cura di A. Biondi, Firenze, Leo S. Olschki, 1995.

Idem, *Conclusiones*, in S. A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. With Text, Translation, and Commentary, Tempe (Arizona), Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998.

Willibald Pirckheimer, *Eckius dedolatus*, hrsg. von N. Holzberg, Stuttgart 1983.

Johannes Pistorius, *Artis Cabalisticæ: hoc est, reconditæ Theologiæ et Philosophiæ, scriptorum: In quo præter Pauli Ricii Theologicos et Philosophicos libros sunt Latini penè omnes et Hebræi nonnulli præstantissimi Scriptores, qui artem commentariis suis illustrarunt*. Opus omnibus Theologis, et occultæ abstrusæque Philosophiæ studiosis pernecessarium: et hactenus à clarissimis multis viris magno desiderio expectatum. Ex D. Ioannis Pistorii Nidani Med. D. et Marchionum Badensium Conciliarii Bibliotheca. Catalogus Authorum post Præfationem appositus est. *Cum Gratia et Privilegio Cæsareæ Maiest.* Basileæ, per Sebastianum Henric Petri 1587 [rist. anast. Lavis 2005].

Pietro Pomponazzi, *De incantationibus*, a cura di V. Perrone Compagni con la collaborazione codicologica di L. Regnicoli, Firenze, Leo S. Olschki, 2011.

Guillaume Postel, ms. Bibliothèque Nationale de France, Lat. 3400.

J. Reuchlin, *L'arte cabbalistica* (De arte cabalistica), a cura di G. Busi e S. Campanini, Firenze 1995.

Il Libro dei Santuari. Sefer hekalot, a cura di G. Lacerenza, Milano 2000.

Agostino Ricci, *De Motu octavae sphaerae: opus mathematicae atque philosophiae plenum ubi tam antiquorum quam iuniorum errores luce clarius demonstrantur, in quo et quamplurima platoniorum et antiquae magie (quam cabalam Hebrei dicunt) dogmata videre licet intellectu suavissima*, in Oppido Tridentini: 1513[Lutetiae: 1521].

Pauli Ricii in Cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge, Papias: 1510

Pauli Ricii in Cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagogae, Augustae: 1515.

P. Ricci, *Liber Portae Lucis*, Augustae: 1516.

Idem, *De coelesti agricultura*, Augustae: 1541.

Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami, ed. by P. S. Allen, vol. II, 1514-1517, Oxford 1910.

Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami, ed. by P. S. Allen, vol. III, 1517-1519, Oxford 1913.

A. Sennert, *Exercitationes philologicarum: Heptas altera: quarum I. De Div. Nom. Elohim. add: Mantissa de Jehovah; II. De Masorah; III. De Cabbalah; IV. De Musica Ebraeor.; V. De Scholis, studiis, &c. &c. eorundem.; VI. De Mendis Codicum Apographorum V. Intr. Ebr. hodiernor.; VII. De Sceptro Judah, &c. ex Genes. c. XLIX. comm. 10, Cui additur Hierographicum Sinaicum Kircher &c. &c.* (Witteberg: 1678).

A. Sennert, *Bibliothecae Academiae Wittebergensis Publicae, Librorum qua (1.) Theologicorum (2.) Iuridicorum (3.) Medicorum (4.) Philosophicorum (5.) Historicorum (6.) Orientalium (7.) & qui noviter huic de Anno LXXII. accesserunt, e Veteribus recentioribusq[ue], &c. Extantiores Classicique fere, Usui Academico eidemq[ue] privato publicoq[ue] exhibiti* (Wittebergae: 1678).

Martin Trost - Andreas Sennert, *Acceßit huic item Editioni in fine Praeter Appendicem de literis Mosche vecaleb Hypotyposis harmonica Linguarum Orient: Chaldaeae Syrae Arabicaeque cum matre Ebraea* (Wittebergae: 1653).

Th. Woolston, *A Fourth Discourse on the Miracles of our Saviour*, London, 1728.

Fonti secondarie

E. Abate, “*Filologia e Cabbala*. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla biblioteca Angelica di Roma,” *Archivio italiano per la storia della pietà* 26 (2014), pp. 409-44.

M. Andreatta - S. Campanini, “Bibliographia Mithridatica,” in M. Perani (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Caltabellotta, 23-24 ottobre 2004), Palermo, Officina di Studi Medievali, 2008, pp. 241-247.

D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, Jerusalem, Magnes, 2013, pp. 130-138.

D. Aranoff, *In Pursuit of the Holy Tongue: Jewish Conceptions of Hebrew in the Sixteenth Century*, Ph.D., New York, Columbia University, 2006.

Eadem, “Elijah Levita: a Jewish Hebraist,” *JH23*, 1 (2009), pp. 17-40.

F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto: Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Leo S. Olschki, 2001.

L. Baeck, “Zum Sefer Jezira,” *MGWJ* 70 (1926), pp. 371-376.

J. Baltrušaitis, *La Quete de Isis: Essai sur la légende d'un mythe*, Paris, Flammarion, 1985 (trad. it. *La ricerca di Iside: Saggio sulla leggenda di un mito*, Milano, Adelphi, 1985).

- A. Bartòla, "Eliyhau del Medigo e Giovanni Pico della Mirandola. La testimonianza dei codici vaticani," *Rinascimento* 2, 33 (1993), pp. 253-278.
- W. Beierwaltes, "Reuchlin und Pico della Mirandola," *Tijdschrift Voor Filosofie* 56, 2 (1994), pp. 313-336.
- L. Berman, "Maimonides on the Fall of Man," *AJSR* 5 (1980), pp. 1-15.
- M. Bertozzi, "*Mensula Jovis*. Considerazioni sulle fonti filosofiche della *Melencolia I* di Albrecht Dürer," *I Castelli di Yale* 2, 2 (1997), pp. 19-44.
- D. Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*; Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1979.
- P. G. Bietenholz and T. Deutscher, *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Toronto, University of Toronto Press, 1987.
- C. Black, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden - Boston, Brill, 2006.
- Idem, "From Kabbalah to Psychology: The Allegorizing Isagoge of Paulus Ricius, 1509-41," *Magic, Ritual, and Witchcraft* 2 (2007), pp. 136-173.
- J. L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York, Columbia University Press, 1944.
- S. Blickstein, *Between Philosophy and Mysticism: a Study of the Philosophical-Qabbalistic Writings of Yosef Gikatila (1248-c. 1322)*, Ph.D., New-York, The Jewish Theological Seminary of America, 1983.
- H. Blumenberg, "Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung," in Idem, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 2001, pp. 139-171.
- R. Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1991.

- Idem, “Chi era Ludovico Carretto, apostata?” in G. N. Zazzu (a cura di), *E andammo dove il vento ci spinse. La cacciata degli ebrei dalla Spagna*, Genova, Marietti, 1992, pp. 51-58 [ed. or. “Who was the Convert Ludovico Carretto?,” [in ebraico] in A. Mirsky - A. Grossman- Y. Kaplan (eds.), *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Haim Beinart*, Jerusalem, Yad Itzḥaq ben Tzvi and the Hebrew University of Jerusalem, 1988, pp. 437-450].
- J. P. Brach, “François Secret (1911-2003),” *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 11 (2002), pp. 25-27.
- Idem, “Introduzione,” in J. Pistorius, *Artis Cabalisticæ Tomus I*, Basilea 1587, rist. anast. Trento, Lavis, 2005.
- Idem, “Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine,” *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 115 (2008), pp. 313-319.
- Idem, “Umanesimo e correnti esoteriche in Italia: l'esempio dell'inizio della “Cabbala cristiana” (XV-XVII secolo),” in G. M. Cazzaniga(a cura di), *Storia d'Italia. Annali* 25. *Esoterismo*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 257-88.
- Idem, “Spiritual Authority and the Transmission of Knowledge in Christian Kabbalah: The Case of Guillaume Postel (1510-81),” in A. Kilcher (ed. by), *Constructing Tradition: Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2010, pp. 303-322.
- Idem, “Note sur l'œuvre de François Secret,” *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* XLVII, 3 (2011), pp. 595-602.
- Idem, “Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine,” *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses (2014-2015)*, 123 (2016), pp. 255-261.
- G. Busi - S. Bondoni - S. Campanini (edd.), *The Great Parchment. Flavius Mithridates Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Torino, Aragno, 2004.

- G. Busi, “La *qabbalah* come opzione simbolica,” in G. Busi - S. Campanini (a cura di), Johannes Reuchlin, *L’arte cabbalistica* (De arte cabalistica), Firenze, Opus Libri, 1995, pp. VII-XXI (ora: “Johannes Reuchlin. La *cabbala* come opzione simbolica,” in Idem, *L’enigma dell’ebraico nel Rinascimento*, Torino, Aragno, 2007, pp. 145-160).
- Idem, *Simboli del pensiero ebraico*, Torino, Einaudi, 1999.
- Idem, “«Chi non ammirerà il nostro camaleonte?»: La Biblioteca cabbalistica di Giovanni Pico della Mirandola,” in Idem, *L’enigma dell’ebraico nel Rinascimento*, Torino, Aragno, 2007, pp. 25-45.
- F. Buzzetta, *Aspetti della magia naturalis e della scientia cabalae nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola (1486-1487)*, Tesi di dottorato, Palermo - Parigi, Università degli Studi di Palermo - École Pratique des Hautes Études (Ve section), 2011.
- Eadem, “Variazioni semantiche del *Golem* in alcune traduzioni latine del primo Rinascimento italiano”, *Accademia XIV* (2012) 65-78.
- Eadem, “Il simbolismo della ‘scrittura ad occhi’ nel *Liber misteriorum venerabilium* (*Shimmushei Torah*). Aspetti di un peculiare retaggio della magia ebraica medievale,” *Aries* 14, 2 (2014), pp. 129-164.
- M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004.
- Idem, *Legami pericolosi: Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012.
- M. Calvesi, *La Melanconia di Albrecht Dürer*, Torino, Einaudi, 1993.
- S. Campanini, “*Peculium Abrae*. La grammatica ebraico-latina di Avraham De Balmes,” *Annali di Ca’ Foscari* 36, 3 (1997), pp. 5-33
- Idem, “Annotazioni sulla «Cabbala» cristiana e la nascita della giudaistica moderna,” in F. E. Manuel (a cura di), *Chiesa e sinagoga. Il giudaismo visto dai cristiani*, Genova,

- Ecig, 1998 (ed. or., *The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes*, Cambridge [Mass.]-London, Harvard University Press, 1992).
- Idem, “Le fonti ebraiche del *De Harmonia mundi* di Francesco Zorzi,” *Annali di Ca’ Foscari* 38, 3 (1999), pp. 29-74.
- Idem, “Reuchlins jüdische Lehrer aus Italien,” in G. Dörner (hrsg.), *Reuchlin und Italien*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1999, pp. 68-85.
- Idem, “Pici Mirandulensis bibliotheca cabbalistica latina,” *Materia Giudaica* 7, 1 (2002), pp. 90-95.
- Idem, “Federico Borromeo e la Cabbala,” *Studia Borromaica* 16 (2002), pp. 101-118.
- Idem, “Ancora sulla ‘morte di bacio’ e la sua fortuna tra Rinascimento e Barocco,” *Materia Giudaica* 17-18 (2013), pp. 99-108.
- Idem (ed. by), *The Book of Bahir: Flavius Mithridates’ Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Foreword by G. Busi, Torino, Aragno, 2005.
- Idem, “Guglielmo Raimondo Moncada (*alias* Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche,” in M. Perani (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Caltabellotta, 23-24 ottobre 2004), Palermo, Officina di Studi Medievali, 2008, pp. 49-88.
- Idem, “Shaping the Body of the Godhead: The Adaptation of the Androgynous Motif in Early Christian Kabbalah” in M. Diemling - G. Veltri (ed. by), *The Jewish Body. Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden - Boston, Brill, 2009, pp. 355-376.
- Idem, “Il *De Divinis Attributis* di Cesare Evoli,” *Materia Giudaica* 15-16 (2010-2011), pp. 339-355.
- Idem, “*On Abraham’s Neck*. The *Editio Princeps* of the *Sefer Yesirah* (Mantua 1562) and its context,” in G. Veltri and G. Miletto (ed. by), *Rabbi Judah Moscato and the*

- Jewish Intellectual World of Mantua in the 16th- 17th Centuries*, Leiden 2012, pp. 252-278.
- Idem, “Textes hébreux de la tradition mystique entre traduction et interprétation”, *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* 143 (2012) 31-33.
- Idem, “On Abraham’s Neck. The *Editio Princeps* of the *Sefer Yeşirah* (Mantua 1562) and its context,” in G. Veltri and G. Miletto (ed. by), *Rabbi Judah Moscato and the Jewish Intellectual World of Mantua in the 16th- 17th Centuries*, Leiden, Brill, 2012, pp. 252-278.
- Idem, “Ancora sulla ‘morte di bacio’ e la sua fortuna tra Rinascimento e Barocco,” *Materia Giudaica* 17/18 (2013), pp. 99-108.
- U. Cassuto, “Wer war der Orientalist Mithridates?,” *ZGJD* 3 (1934), pp. 230-236.
- E. Cazalas, “Les sceaux planétaires de C. Agrippa,” *Revue de l’histoire des religions* 110 (1934), pp. 66-82.
- Idem, “Le Sceau de la Lune de C. Agrippa,” *Revue de l’histoire des religions* 114 (1936), pp. 93-98.
- C. Ciucu, *Manuscrits en caractères hébreux conservés dans les bibliothèques de France. Catalogues*, vol. VI, *Bibliothèque Nationale de France. Hébreu 763 à 777. Manuscrits de Kabbale*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 110-111.
- B. Copenhaver, “Lefevre d’Etaples, Symphorien Champier, and the Secret Names of God,” *JWCI* 40 (1977), pp. 189-211.
- G. Corazzol (ed. by), Menaḥem Recanati, *Commentary on the Daily Prayers*, Torino 2008.
- F. Dal Bo (ed.), Yosef Gīqatilla, *Gates of Justice*, Flavius Mithridates’ Latin Translation and the Hebrew Text, Edited with Introduction by Federico Dal Bo, Ph.D. Thesis, Berlin - Firenze, Institut für Judaistik (Freie Universität) - Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Palazzo Strozzi), 2009.

- Idem, "The Theory of 'emanation' in Gikatilla's *Gates of Justice*," *Journal of Jewish Studies* 62, 1 (2011), pp. 79-104.
- Idem, "A Reading of the *Epistle to the Romans* in Mithridates' Latin translation of Gikatilla's *Gates of Justice* for Giovanni Pico della Mirandola" in M. Perani e G. Corazzol (a cura di), *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo. Atti del Convegno Internazionale. Caltabellotta, 30 luglio-1 agosto 2008*, Palermo 2012, pp. 137-147.
- M. Danzi, "Cultura ebraica di Pietro Bembo," in S. Albonico - A. Comboni - G. Panizza - C. Vela (edd.), *Per Cesare Bozzetti. Studi di letteratura e filologia italiana*, Milano, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 1996, pp. 283-307.
- A. Elqayyam, "Between Referentialism and Performativism: Two Approaches to the Understanding of the Symbol in *Sefer Ma'arekhet ha-'Elohut*," *Da'at* 24 (1990), pp. 29-37.
- Idem, "On the Architectonic Structure of the Book *Ma'arekhet ha-Elohut*," *Kiryat Sefer* 64 (1992-1993), pp. 289-304.
- P. Fenton, "La Cabale et l'académie: l'étude historique de l'ésotérisme juif en France," *Pardès* XXIX-XX (1994), pp. 216-238.
- Idem, "Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIII-XIV Centuries," in N. Golb (ed. by), *Studies in Muslim-Jewish Relations: Judaeo-Arabic Studies*, Amsterdam, Harwood, 1997, pp. 87-101.
- Idem, "Judaism and Sufism," in D. Frank - O. Leaman (ed. by), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 201-217.
- A. Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Paris, Hachette, 1843, pp. 3393-340.
- E. Garin, "Noterelle di filosofia del Rinascimento," *La Rinascita* 4 (1941), pp. 417-421.

- Idem, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze, Le Monnier, 1942.
- Idem, “La sapienza antichissima e l’ermetismo” in Idem, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1994.
- Idem, “L’umanesimo italiano e la cultura ebraica”, in *Storia d’Italia. Gli ebrei in Italia*, vol. I, Torino, Einaudi, 1996, pp. 361-383.
- Idem, *Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, intr. di C. Vasoli, Roma - Firenze, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011².
- S. Gentile, “Considerazioni attorno al Ficino e alla *prisca theologia*”, in S. Caroti - V. Perrone Compagni, *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli (Mantova, 1-3 dicembre 2010)*, Firenze, Leo S. Olschki, 2012, 57-72.
- C. D. Ginsburg, *The Kabbalah: Its Doctrines, Development, and Literature*, London, Routledge, 1863 [ristampa 1920].
- C. Ginzburg, “L’historien et l’avocat du diable (I)”, *Genèses* 53 (2003), pp. 113-138; “L’historien et l’avocat du diable (II)”, *Genèses* 54 (2004) 112-129.
- Idem, “L’inquisitore come antropologo”, in R. Pozzi - A. Prosperi (a cura di), *Studi in onore di Armando Saitta: dei suoi allievi pisani*, Pisa, Giardini, 1989, 23-33.
- Idem, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Idem, “Inner Dialogues: The Jew as Devil’s Advocate”, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 8, 8 (2014), pp. 193-215.
- E. Gottlieb, s. v. “Recanati, Menahem ben Benjamin,” *Encyclopaedia Judaica*, vol. XIII, Jerusalem 1971, col. 1608.
- H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig 1890 [ristampa Berlin, arani-Verlag GmbH, 1998], voll. 1-11.

- A. Hamilton, *The Apocryphal Apocalypse: The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Oxford 1999.
- W. Hanegraaff, "The Beginnings of Occultist Kabbalah: Adolphe Franck and Eliphas Lévi," in B. Huss - M. Pasi - K. von Stuckard, *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*, Leiden, Brill, 2010, pp. 107-128.
- D. N. Hasse, "Arabic philosophy and Averroism," in J. Hankins (ed. by), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 113-136.
- A. P. Hayman (ed. by), *Sefer Yesira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.
- B. Huss, "Rabbi Joseph Gikatilla's Definition of Symbolism and Its Versions in Kabbalistic Literature," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 12 (1996), pp. 157-176.
- M. Idel, "The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance," in B. D. Cooperman (ed. by), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge-MA 1983, pp. 186-242.
- Idem, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, State University of New York Press, 1988.
- Idem, "Historical Introduction" in A. Weinstein (transl. by), *Gates of Light. Sha'are Orah*, San Francisco 1994, pp. xxiii-xxxiv.
- Idem, "Il mondo degli angeli in forma umana," *Rassegna Mensile di Israel* 63, 1 (1997), pp. 1-76.
- Idem, "The Place of the Symbol in the Thought of Gershom Scholem," *Jewish Studies* 38 (1998), pp. 43-72.
- Idem, "Zur Funktion von Symbolen bei G. G. Scholem," in S. Mosès - S. Weigel (ed. by), *Gershom Scholem Literatur und Rhetorik*, Köln, Böhlau, 2000, pp. 51-92.
- Idem, *Maimonide e la mistica ebraica*, ed. it. a cura di R. Gatti, Genova, Melangolo, 2000.

- Idem, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 2002.
- Idem, *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, Firenze 2007.
- Idem, *Old Wolds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, pp. 83-108.
- Idem, *Gli ebrei di Saturno. Shabbat, sabba e sabbatanesimo*, Firenze 2012 (ed. or. *Saturn's Jews*, London 2011).
- Idem, *Cammini verso l'alto nella mistica ebraica. Pilastrì, linee, scale*, Milano 2013 (ed. or. *Ascensions on High in Jewish Mysticism*, Budapest 2005).
- N. Ilan, "Al-i'tidāl al-sharī'i: Another Examination of the Perception of Asceticism in the Duties of the Heart of Bahya," *REJ* 164 (2005), pp. 449-461.
- A. Ivry, "Averroes on Intellection and Conjunction," *JAOS* 86, 2 (1966), pp. 76-85.
- S. Jurgan - S. Campanini (edd.) with a Text on Pico by G. Busi, *The Gate of Heaven*, Torino 2012.
- D. Karr, *The Study of Christian Cabala in English, 1995-2007* (revised, enlarged, and updated 2007-2010), pp. 1-65 [[https://www. karr+study+of+christian+cabala](https://www.karr+study+of+christian+cabala); sito visionato il 17 ottobre 2016].
- H.-M. Kirn, *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989.
- J. Klatzkin, *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et Veteris et Recenterioris*, 4 voll., Berlin, Eshkol, 1928-1933.
- S. Klein-Braslavy, "Toward an Identification of the Figures of 'Satan' and 'Samael' in Maimonides' Interpretation of the Garden of Eden Story," *Da'at* 10 (1983), pp. 9-18.

- R. Klibansky - E. Panofsky - F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London, Nelson, 1964.
- A. I. Kober, "Zur Geschichte der jüdischen Ärzte," *Monatschrift für die Geschichte und das Wissenschaft des Judentums* 1 (1939), pp. 305-312.
- K. Koch, *Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition: Studien zu den kabbalistischen Quellen der "Philosophie der Geschichte"*, Berlin, de Gruyter, 2006.
- J. Kraemer, "Das arabische Original des pseudo-aristotelischen *Liber de pomo*," in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma, Istituto per l'Oriente Carlo Nallino, 1956, vol. 1, pp. 484-506.
- J. Kraye, "The Printing History of Aristotle in the Fifteenth Century: A Bibliographical Approach to Renaissance Philosophy," *Renaissance Studies* 9 (1995), pp. 189-211.
- P. O. Kristeller, "Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento," *Annali della Regia Scuola Normale Superiore di Pisa* II, 7 (1938), pp. 237-262 (ora in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1962, pp. 221-248).
- Idem, "Lodovico Lazzarelli e Giovanni da Correggio, due ermetici del Quattrocento, e il manoscritto II. D. I. 4 della Biblioteca Comunale degli Ardenti di Viterbo," *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, pp. 236-242.
- H. Lämmer, *Monumenta Vaticana. Historiam Ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia*, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1861.
- A. Lazaroff, "Bahya's Asceticism against its Rabbinic and Islamic Background," *JJS* 9 (1970), pp. 11-38.
- C. I. Lehrich, *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Leiden - Boston, Brill, 2003.

- R. Leicht - G. Freudenthal (ed. by), *Studies on Steinschneider: Moritz Steinschneider and the Emergence of the Science of Judaism in Nineteenth-Century Germany*, Leiden, Brill, 2011.
- T. Leinkauf, "Reuchlin und der Florentiner Platonismus," in G. Dörner (hrsg. von), *Reuchlin und Italien*, Stuttgart, J. Thorbecke, 1999, pp. 122-124.
- G. Le Pape, "Criptography" in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 287-291.
- F. Lelli, "Ermetismo e pensiero ebraico," *Bulletin de philosophie medievale* 35 (1993), pp. 92-103.
- Idem, "Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno," «*Vivens Homo*» 5,2 (1994), pp. 401-430.
- Idem (a cura di), Yoḥanan Alemanno, *Ḥay ha-'Olamim (L'Immortale). Parte I: la Retorica*, Firenze 1995.
- Idem, "L'educazione ebraica nella seconda metà del '400. Poetica e scienze naturali nel «Ḥay ha-'olamim» di Yoḥanan Alemanno," *Rinascimento*, 36 (1996), pp. 75-136.
- Idem, "Introduzione," in Eliyyah Ḥayyim ben Binyamin da Gennazzano, *La lettera preziosa / Iggeret ḥamudot*: Introduzione, edizione e traduzione a cura di F. Lelli, Firenze - Parigi, Giuntina / Éclat, 2002.
- Idem, "L'albero sefirotico di Eliyyà Menahem ben Abba Mari Ḥalfan (Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 44, 18)," *Rinascimento* n.s. 43 (2008), pp. 271-290.
- Idem, "Recenti tendenze degli studi cabalistici," in J. L. Blau, *Le origini della cabala*, a cura di F. Lelli, Nardò, Controluce, 2010, pp. 7-25.
- Lettieri, "La mente immagine. Paolo, gli gnostici, Origene, Agostino," in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente. Atti dei seminari di terminologia*

filosofica dell'istituto CNR Lessico intellettuale europeo e storia delle idee, Firenze, L. Olschki, 2005, pp. 63-122.

Idem, "L'ultimo nel primo. L'uomo ad immagine e somiglianza nella tradizione cristiana primitiva e patristica," in A. Melloni - R. Saccenti (ed. by), *In the Image of God: Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity. Proceedings of the Colloquium at Bologna and Rossena (July 2009) in Honour of Pier Cesare Bori*, Berlin, LIT Verlag, 2010, pp. 127-215.

G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (Studi e Testi 92), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939.

R. Levy, "À propos de la Magna Compositio de Zacuto", *REJ* 92, 1 (1932), pp. 175-178.

G. Licata, *La via della ragione. Elia del Medigo e l'averroismo di Spinoza*, Macerata, eum, 2013.

Y. Liebes, "Mith vs. Symbol in the Zohar and Lurianic Kabbalah," in L. Fine (ed.), *Essential Papers on Kabbalah*, New York, New York University Press, 1995, pp. 212-242.

D. Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paqūda's Duties of the Heart*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006.

J. Maier, *La Cabbala. Introduzione. Testi classici. Spiegazione*, Bologna, Dehoniane, 1996 (ed. or. *Die Kabbalah. Einführung - Klassische Texte - Erläuterungen*, München, Beck Verlag, 1995).

D. S. Margoliouth, "The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle," *JRAS* 24 (1892), pp. 187-252.

A. Martini, "Yoseph Gikaṭilla. A Mystic Thinker between Aristotelian Philosophy and Jewish Tradition" in Eadem (ed. by), Yosef Gikaṭilla, *'The Book on Punctuation'. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Torino, Aragno, 2010, pp. 19-41.

- D. Matt, “‘New-Ancient Words’: The Aura of Secrecy in the Zohar,” in P. Schäfer - Y. Dan (ed. by), *Gershom Scholem’s Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, pp. 181-207.
- S. Matton (par), *Documents oubliés sur l’alchimie, la kabbale et Guillaume Postel offerts à François Secret*, Genève, Droz, 2001, pp. 3-29.
- G. Miletto - G. Veltri, “Die Hebraistik in Wittenberg (1502-1813): von der ‘Lingua sacra’ zur Semitistik”, *Henoch* 25, (2003) 93-111.
- C. Mopsik, *Les grands textes de la cabale: Les rites qui font Dieu*, Lagrasse, Verdier, 1993.
- Idem, “Pensée, Voix et Parole dans le Zohar,” *Revue de l’histoire des religions* 213, 4 (1996) pp. 385-414.
- Idem, “Les formes multiples de la cabale en France au vingtième siècle,” in P. Gisel - L. Kaennel (sous la direction de), *Réceptions de la cabale*, Paris, Éclat, 2007, pp. 255-282.
- Idem, “Introduction,” in R. Joseph Gikatilla, *David et Bethsabée. Le secret du mariage*, Texte établi, traduit et présenté par Charles Mopsik, Combas, Éditions de l’Éclat, 2003, pp. 7-43.
- C. Moreschini, “Il *Crater Hermetis* di Ludovico Lazzarelli” in Idem, *Dall’Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull’ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Pisa, Giardini, 1985.
- A. Morisi, “Galatino et la Kabbale chrétienne”, in G. G. Scholem *et al.*, *Kabbalistes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1979, pp. 211-231.
- E. Morlok, “Integrative Hermeneutics via Language and Ritual in Medieval Jewish Mysticism,” in B. De Nicola - Y. Mendel - H. Qutbuddin (hrsgg.), *Reflections on Knowledge and Language in Middle Eastern Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 90-110.

- Eadem, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- E. Morlok - F. Musall, "Mystik und Askese: Unterschiedliche Tendenzen in der jüdischen Mystik und deren Korrespondenzen im Sufismus und in der arabischen Philosophie," in G. Kerscher - G. Krieger - M. Przybilski (hrgg.), *Askese im Mittelalter: Beiträge zu ihrer Praxis, Deutung und Wirkungsgeschichte* (= *Das Mittelalter: Perspektiven mediävistischer Forschung* 15, 1) Berlin, de Gruyter, 2010, pp. 95-110.
- M. Mottolese, *La via della Cabbala. Esegisi e mistica nel «Commento alla Torah» di Rabbi Bahya ben Ašer*, introd. di M. Idel, Bologna, il Mulino, 2004.
- Idem, *Analogy in Midrash and Kabbalah: Interpretive Projections on the Sanctuary and Ritual*, Los Angeles, Cherub Press, 2007.
- Idem, *Dio nel giudaismo rabbinico: Immagini e mito*, Brescia, Morcelliana, 2010.
- W.-D. Müller-Jahncke, "Agrippa von Nettesheim et la Kabbale," in G. G. Scholem *et al.*, *Kabbalistes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1979, pp. 195-209.
- B. Nardi, "Dante profeta," in Idem, *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1949, pp. 366-373.
- Idem, "La mistica averroistica e Pico della Mirandola," in Idem, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958.
- G. Necker, "Hans Blumenberg's Metaphorology and the Historical Perspective of Mystical Terminology," *Jewish Studies Quarterly* 22 (2015), pp. 184-203.
- D. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, Berlin 1907, vol. 1, pp. 179-236: 180-181.
- K. A. Nowotny, "The Construction of Certain Seals and Characters in the Work of Agrippa of Nettesheim," *JWCI* 12 (1949), pp. 46-57.
- B. Ogren, "La questione dei cicli cosmici nella produzione pugliese di Yiṣḥaq Abravanel," *Itinerari di Ricerca Storica* xx-xxi (2007), pp. 141-161.

- F. Parente, “Il confronto ideologico tra l’Ebraismo e la Chiesa in Italia” in *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1983, pp. 303-381.
- Idem, “La Chiesa e il Talmud. L’atteggiamento della Chiesa e del mondo cristiano nei confronti del «Talmud» e degli altri scritti rabbinici, con particolare riguardo all’Italia tra XV e XVI secolo” in C. Vivanti (a cura di), *Gli ebrei in Italia*, I. *Dall’alto Medioevo all’età dei ghetti*, Torino, Einaudi, 1996, pp. (Storia d’Italia Einaudi, «Annali», 11), ora ampliato in F. Parente, “L’Église et le Talmud” in Idem, *Les Juifs et l’Église romaine à l’époque moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2007.
- V. Perrone Compagni, “Astrologia e filosofia occulta in Agrippa,” *Rinascimento* 41 (2001), pp. 93-111.
- Eadem, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Firenze, Polistampa, 2005.
- M. Perani, “Ebraismo e sessualità, fra filosofia e Cabbala: la *Iggeret ha-Qodesh* (Lettera sulla santità, sec. XIII),” *Annali di storia dell’esegesi* 17, 2 (2000), pp. 463-485 [ora con il titolo “Ebraismo e sessualità nel medioevo: la Lettera sulla santità,” in P. Capelli (a cura di), *Eros e Bibbia, Atti del Convegno nazionale di Bibbia: “Mi baci con i baci della sua bocca. Amore e sessualità nella Bibbia”*, Mantova 30 marzo-1 aprile 2001, Brescia, Morcelliana, 2003, pp. 133-156].
- M. V. Perrone Compagni, “Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa,” *I Castelli di Yale* II, 2 (1997), pp. 115-140.
- M. Pesce, “The Beginning of Historical Research on Jesus in the Modern Age”, in C. Johnson Hodge - S. M. Olyan - D. Ullucci - E. Wasserman (ed. by), *The One Who Sows Bountifully’: Essays in Honor of Stanley K. Stowers*, Providence (RI), Brown Judaic Studies, 2013 (= *Judaic Studies Review* 41, 4), pp. 77-88.
- Idem, “L’emergere della ricerca sulla figura storica di Gesù in età moderna”, in I. Adinolfi - G. Goisis (a cura di), *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, Macerata, Quodlibet, 2013, pp. 41-76.

- G. A. Piemonte, "Les *Expositiones in Ierarchiam coelestem* de Jean Scot et un opusculé hébreu pseudépigraphique du XIII^e siècle," in W. Beierwaltes (Hrsg. von), *Eriugena redivivus: Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.-30. August 1985*, Heidelberg, Abhandl. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-hist. Klasse, 1987, pp. 279-310.
- A. M. Piemontese, "Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates," *Rinascimento* 36 (1996), pp. 227-273.
- D. Pingree, "A New Look at Melencolia I," *JWCI* XLIII (1980), pp. 257-258.
- D. Price, *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- A. Prosperi, "Introduzione" a Martin Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, a cura di A. Malena, Torino 2000.
- S. Ramos Maldonado, "La obra del converso Paulus Ricius († 1541/42): catalogación bibliográfica," *Sefarad* 69, 2 (2009), pp. 397-425.
- S. Rauschenbach, *Josef Albo (um 1380-1444): Jüdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der frühen Neuzeit*, Leiden, Brill, 2002.
- C. Rigo, "Yehudah b. Mosheh Romano traduttore degli Scolastici latini," *Henoch* 17 (1995), pp. 141-170.
- B. Roling, "Glaube, Imagination und leibliche Auferstehung: Pietro Pomponazzi zwischen Avicenna, Averroes und jüdischem Averroismus," in A. Speer - L. Wegener (Hrsgg.), *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin - New York, de Gruyter, 2006, pp. 677-699.
- Idem, "Prinzip, Intellekt und Allegorese im Werk des Christlichen Kabbalisten Paolo Ricci (gest. 1541)" in G. Veltri und A. Winkelmann (Hrsg.), *An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance*, Leiden, Brill, 2003.

- Idem, "Maimonides im Streit der Konfessionen: die 'Statera Prudentum' des Paulus Ritus und die christliche Neulektüre des Maimonides im 16. Jahrhundert" in G. Veltri - G. Necker (ed. by), *Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. Bis zum 19. Jahrhundert*, Leiden, Brill, 2003, pp. 149-168.
- Idem, "Maimonides und Wissenschaftskritik: Christliche Kabbala und Sündenfall bei Agrippa von Nettesheim" in G. K. Hasselhoff - O. Fraise (ed. by), *Moses Maimonides (1138 - 1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, Würzburg, Ergon, 2004, pp. 239-269.
- Idem, "Aristoteles zwischen jüdischer Tradition und *philosophia perennis*: Das Aristotelesbild der christlichen Kabbalisten," in G. Frank - A. Speer (hrsgg. von), *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit- Kontinuität oder Wiederaneignung?*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2007, pp. 145-172.
- Idem, *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritus*, Tübingen, de Gruyter, 2007.
- F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin, Schocken, 1937.
- C. Roth, "A Note on the Astronomers of the Vecinho Family", *JQR* 27, 3 (1937), pp. 233-236.
- Idem, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1984⁶ (ed. or. 1959).
- Idem, "Who Printed Zacuto's Tables?," *Sefarad* 14 (1954), pp. 122-125.
- J.-P. Rotschild, "En quelques sens l'histoire de la philosophie juive reconnaît l'existence d'une «mystique philosophique» dans le Moyen Âge occidental?," in P. Fenton - R. Goetschel (par), *Expérience mystique, écriture mystique et philosophie mystique*, Leyde, Brill, 2000, pp. 113-129.
- Idem, "Quelques philosophes juifs du Moyen Âge tardif, traducteurs ou lecteurs de saint Thomas d'Aquin," in E. H. Fullenbach - G. Miletto (hrsgg. von), *Dominikaner und*

Juden: Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert, Berlin-München-Boston, De Gruyter, 2015, p. 25-63.

D. Ruderman, "The Italian Renaissance and Jewish Thought," in A. Rabil (ed. by), *Renaissance Humanism: Foundations and Forms*, vol. I, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988, pp. 382-433.

G. Sacerdote, *I codici ebraici della Pia Casa dei Neofiti in Roma*, Roma 1893.

Idem, "Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense" in *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*, Firenze 1897.

H. Scheible (hrsg. von), *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, vol. 2, München, Beck, 1956.

W. Schmidt-Biggemann, "Christian Kabbala: Joseph Gikatilla (1247 - 1305), Johannes Reuchlin (1455 - 1522), Paulus Ricius (d. 1541), and Jacob Böhme (1575 - 1624)" in A. P. Coudert (ed. by), *The Language of Adam: Die Sprache Adams*, Wiesbaden 1999, pp. 81-121.

Idem, *Philosophia Perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Dordrecht 2004 (ed. or. *Philosophia Perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998).

P. Schäfer, *Le Dieu caché et révélé. Introduction à la mystique juive ancienne*, Paris, Cerf, 1993 (ed. or. *Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991).

G. Scholem, *Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe von Gerhard Scholem*, Darmstadt, WBG, 1970.

Idem, *Von Berlin nach Jerusalem: Jugenderinnerungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977.

Idem, "Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik," *Monatschrift für die Geschichte und das Wissenschaft des Judentums* 69 (1925).

- Idem, *Catalogus Codicum Hebraicorum quot conservatur in Bibliotheca Hierosolymitana quae est Judaeorum Populi et Universitatis Hebraicae. Pars prima: Cabbala*, Hierosolymis 1930.
- Idem, "Key to the Commentaries on the Ten Sefirot," *Qiryat Sefer* 10 (1933-1934), pp. 498-515.
- Idem, "R. Joseph ibn Waqar's Arabic Book on Kabbalah and Philosophy," *Qiryat Sefer* 20 (1943-1944), pp. 153-162.
- Idem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960.
- Idem, "Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert," in M. Horkheimer (hrsg. von), *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1963, pp. 20-32.
- Idem, *Le Grandi Correnti della Mistica Ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 1965 (ed. or. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich, Rhein-Verlag, 1957).
- Idem, "Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert," in M. Horkheimer (hrsg. von), *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1963, pp. 20-32.
- Idem, *Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe von Gerhard Scholem*, Darmstadt, WBG, 1970.
- Idem, "Gikatilla (Chiquatilla), Joseph ben Abraham," *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, Jerusalem 1971, coll. 564-565.
- Idem, *Judaica 3: Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973.
- Idem, *Le origini della Kabbalà*, Bologna, Dehoniane, 1980 (ed. or. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962).
- Idem, *La Cabala*, Roma, Ed. Mediterranee, 1982.

- Idem, *Von Berlin nach Jerusalem: Jugenderinnerungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, pp. 161-169.
- Idem, “The Beginnings of the Christian Kabbalah,” in Joseph Dan (ed. by), *The Christian Kabbalah: Jewish Mystical Books and Their Christian Interpreters*, Cambridge-Mass., Harvard University Press, 1997 (ed. or. “Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala”, in *Essays presented to Leo Baeck*, London 1954), pp. 17-51.
- Idem, *Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières*, textes réunis et présentés par M. Kriegel, Paris, Calmann-Lévy, 2000.
- Idem, *La figura mistica della divinità: Studi sui concetti fondamentali della Qabbalah*, Milano, Adelphi, 2010.
- Idem, *Le tre vite di Moses Dobrushka*, a cura e con un saggio di S. Campanini, trad. di E. Zevi, Milano, Adelphi, 2014.
- F. Secret, “Qui était l’orientaliste Mithridate?,” *Revue des Etudes Juives* 16 (1957), pp. 96-102.
- Idem, “Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana”, *Convivium* 35 (1957), pp. 31-47.
- Idem, “Notes sur Paulus Riccius et la Kabbale chrétienne en Italie,” *Rinascimento* 11 (1960), pp. 169-192.
- Idem, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964.
- Idem, recensione a C. G. Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, University of Illinois Press, 1965, in *Revue de l’histoire des religions* 169, 2 (1966), pp. 196-199.
- Idem, “Notes sur les hébraïsants chrétiens et les Juifs en France,” *REJ* 126 (1967), pp. 417-433.
- Idem, “Notes sur les hébraïsants chrétiens et les Juifs en France”, *REJ* 126 (1967), pp. 417-433.

- Idem, "Sur quelques traductions du *Sefer Razi'el*," *REJ* 128 (1969), pp. 223-245.
- Idem, *L'Ésoterisme de Guy Le Fèvre de La Boderie*, Genève, Droz, 1969.
- Idem, *I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, Roma 2001² (ed. or. *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964).
- Idem, "Humanistes oubliés," *Studi francesi* 17 (1973), pp. 58-64.
- Idem, "Du «De occulta philosophia» à l'occultisme du XIX^e siècle," *Revue de l'histoire des religions* 186, 1 (1974), pp. 55- 81.
- Idem, "Notes sur quelques kabbalistes chrétiens de la Renaissance," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 36 (1974), pp. 67-82.
- Idem, "Aristote et les kabbalistes chrétiens à la Renaissance," *XVI Colloque de Tours: Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1976, pp. 277-291.
- Idem, "Un Kabbaliste chrétien oublié. Le Servite de Milan Bernardinus Moronus," *Rinascimento* 17 (1978), pp. 305-309.
- Idem, "Un cabbaliste chrétien oublié, le servite de Milan Bernardinus Moronus," *Rinascimento* 17 (1979), pp. 311-321.
- Idem, "Notes sur quelques kabbalistes chrétiens de la Renaissance," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 36 (1974), pp. 67-82.
- Idem, "Aristote et les kabbalistes chrétiens de la Renaissance" in *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI^e Colloque de Tours, Paris, Vrin, 1976, pp. 277-291.
- Idem, "Une traduction latine d'oeuvres d'Averroès par Paulus Ricius en 1511," in Idem (éd.), *Postel revisité. Nouvelles Recherches sur Guillaume Postel et son milieu*, Paris-Milan, S.E.H.A.-Arché, 1998, pp. 13-15.
- Idem, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, ed. it. a cura di P. Zoccatelli, introduzione all'edizione italiana e complemento bibliografico a cura di J.-P. Brach, Roma, Arkeios, 2001.

- Idem, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Milano, Arché, 2006³.
- F. Secret - J.-P. Laurant, "Pentagramme, Pentalpha et Pentacle à la Renaissance", *Revue de l'histoire des religions* 180, 2 (1971) 113-133.
- G. Sermoneta, "La dottrina dell'intelletto e la 'fede filosofica' di Jehudàh e Immanuel Romano," *Studi Medievali* 6 (1965), pp. 3-78.
- Idem, *Un glossario filosofico ebraico italiano del XIII secolo*, Roma 1969.
- Idem, "Prophecy in the Writings of Yehudàh Romano," in I. Twersky (ed. by), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. II, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1984, pp. 336-374.
- Idem, "La fantasia e l'attività fantastica nei testi filosofici della scuola del Maimonide," in M. Fattori - M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio. V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma 9-11 gennaio 1986), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 185-204.
- Idem, "L'incontro culturale tra ebrei e cristiani nel Medioevo e nel Rinascimento," in M. Luzzati - M. Olivari - A. Veronese (a cura di), *Ebrei e Cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, Roma 1988, pp. 183-207.
- C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti*, ed. it. a cura di B. Chiesa, Brescia, Paideia, 1990.
- C. Stein, *Negotiating the French Pox in Early Modern Germany*, Farnham, Ashgate, 2009.
- M. Steinschneider, "Josef (ibn) Gikatilia," *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini 1852-1860, coll. 1461-1470.
- Idem, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini, typis A. Friedländer, 1852-1860.
- Idem, "Die Hebräischen Handschriften der Königlichen Hof - und Staatsbibliothek in München" in *Sitzungsberichte der-Philosophisch-Historischen Klasse der*

Königlichen Akademie der Wissenschaften in München, München 1875, pp. 169-206.

Idem, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt a. M. 1902.

Idem, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz 1956², vol. I, pp. 267-270.

S. Stroumsa, "Sabéens de Ḥarrān et Sabéens de Maïmonide," in T. Lévy and R. Rashed (eds.), *Maïmonide Philosophe et Savant (1138-1204)*, Louven, Peeters, 2004, pp. 335-352.

S. Sviri, "Spiritual Trends in Pre-Kabbalistic Judeo-Spanish Literature. The Case of Bahya Ibn Paquda and Judah Halevi," *Donaire* 6 (1996), pp. 78-84.

S. Tilg, "Zu Paulus Ricius (ca. 1480 - 1441/1542): eine außergewöhnliche Karriere in der Zeit des Humanismus," *Aschkenas* 16 (2006), pp. 561-582.

S. Toussaint, "L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola," *Bruniana & Campanelliana* 6, 2 (2000), pp. 351-379.

Idem, "Il Cristo di Pico. Dalla Croce al Trigramma", in A. Del Prete - S. Ricci (a cura di), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Firenze, Le Lettere, 2014, 77-96.

Idem, "Jamblique, Pic, Ficin et *Mithridates Platonicus*," *AccademiaXVI* (2014), pp. 79-110: 104-110.

R. Urbani, "Indizi documentari sulla figura di Joseph Ha Cohen e della sua famiglia nella Genova del XVI secolo," in G. N. Zazzu (a cura di), *E andammo dove il vento ci spinse. La cacciata degli ebrei dalla Spagna*, Genova, Marietti, 1992, pp. 59-67.

Idem, "Indizi documentari sulla figura di Joseph Ha Cohen e della sua famiglia nella Genova del XVI secolo," in N. Zazzu (a cura di), *E andammo dove il vento ci spinse. La cacciata degli ebrei dalla Spagna*, Genova, Marietti, 1992, pp. 59-67.

G. Vajda, *La théologie ascétique de Bahya ibn Paquda*, Paris, Imprimerie nationale, 1947.

- M. Valente, s. v. "Agrippa, Heinrich Cornelius" in W. J. Hanegraaff (ed. by), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden - Boston 2006, pp. 4-8.
- C. Van Heertum (ed. by), *Philosophia Symbolica. Johann Reuchlin and the Kabbalah. Catalogue of an exhibition in the Bibliotheca Philosophica Hermetica commemorating Johann Reuchlin (1455-1522)*, Amsterdam 2005.
- C. Vasoli, "Giorgio Benigno Salviati, Pietro Galatino e la edizione di Ortona (1518) del 'De Arcanis Catholicae Veritatis'", in *Cultura umanistica nel Meridione e la stampa in Abruzzo. Atti del Convegno: 12-14 novembre 1982*, L'Aquila, Deputazione Abruzzese di Storia Patria, 1984, 93-118 (ora in Idem, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988, 183-209).
- G. Veltri, "Academic debates on the Jews in Wittenberg: the Protestant literature on rituals, the 'Dissertationes' and the writings of the Hebraists Theodor Dassow and Andreas Sennert," *EJJS* 6,1 (2012), pp. 123-146.
- A. E. Waite, *The Holy Kabbalah*, London, Williams and Norgate, 1929¹.
- A. Warburg, *Divinazione antica pagana intesi ed immagini dell'età di Lutero* (1920), in Idem, *La rinascita del paganesimo antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- G. E. Weil, *Élie Lévi. Humaniste et Massorète (1469-1549)*, Leiden, Brill, 1963.
- S. Weiss, recensione a C. Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu. Pratiques religieuses et efficacité théurgique dans la cabale des origines au milieu du XVIIIe siècle*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 49, 5 (1994), pp. 1261-1263.
- A. Weinstein (transl. by), *Gates of Light. Sha'are Orach*, San Francisco, Altamira Press, 1994.
- M. L. West, *Critica del testo e tecnica dell'edizione*, Palermo 1991 (ed. or. *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart 1973).

- R. J. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic, and Kabbalah in the Catholic Reformation. The First Printing of the Syrian New Testament*, Leiden, Brill, 2007.
- Idem, *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 2015.
- E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, Adelphi, 1985⁵(ed. or. *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1958).
- H. Wirszubski, “Giovanni Pico’s Companion to Kabbalistic Symbolism” in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem, Magnes Press, 1967.
- Idem, *Pico della Mirandola’s Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1989.
- Idem, *Pic de la Mirandole et la cabale traduit de l’anglais et du latin par Jean-Marc Mandosio, suivi de Gerschom Scholem, Considérations sur l’histoire des débuts de la cabale chrétienne*, Paris - Tel Aviv, Éclat, 2007.
- E. R. Wolfson, “Circumcision, Vision of God, and Textual Interpretation: From Midrashic Trope to Mystical Symbol,” *History of Religions* 27 (1987), pp. 189-215.
- E. Wolfson, “The Body in the Text: A Kabbalistic Theory of Embodiment,” *Jewish Quarterly Review* 95 (2005), pp. 479-500.
- Idem, “Hermeneutics of Light in Medieval Kabbalah,” in M. T. Kapstein (ed. by), *The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, pp. 105-118.
- F. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979 (ed. it., *Cabbala e occultismo nell’età elisabettiana*, Torino, Einaudi, 1982).
- P. Zambelli, P. Zambelli, “Agrippa di Nettesheim: Dialogus de homine,” *Rivista critica di storia della filosofia* XIII (1958), pp. 47-71.

Eadem, *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi*, Milano, Il Polifilo, 1994.

Eadem, *Magia bianca e magia nera nel Rinascimento*, Ravenna, Longo, 2004.

C. Zika, "Reuchlin's 'De verbo mirifico' and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century," *JWCI* 39 (1976), pp. 104-138.

Idem, *Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1998.

Idem, *Exorcising Our Demons: Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2003.

M. Zonta, *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L'introduzione al 'Sefer Deot ha-Filosofim' di Shem Tob ibn Falaquera*, Torino, Zamorani, 1992.

Idem, "Jehuda da Roma," in *Dizionario biografico degli italiani* 62 (1994), pp. 188-192.

Idem, "Linee del pensiero islamico nella storia della filosofia ebraica medievale (I)," *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 57, 1-2 (1997), pp. 101-144.

Idem, "Linee del pensiero islamico nella storia della filosofia ebraica medievale (II)," *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 57, 3-4 (1997), pp. 450-483.

Résumé

Le travail vise à reconstruire l'interprétation de la cabbale fourni par Paolo Ricci (m. 1541), en ce qui concerne la réception de la version latine du *Sefer Sha'are Orah* (*Livre des portes de lumière* [ShOr]) de Yosef Gikaṭilla (XIII^e siècle). Après une introduction générale et une présentation du *status quaestionis* (à partir de la position de la *Wissenschaft des Judentums* dans l'interprétation chrétienne de la cabbale jusqu'aux modèles historiographiques contemporains), la première partie de la thèse se focalise surtout sur le fonds culturel de la cabbale séfarde au XIII^e siècle, en se concentrant sur le milieu culturel du ShOr et sur son auteur. La deuxième partie de la thèse offre une reconstruction de la vie intellectuelle de Paolo Ricci, en accordant une attention particulière aux relations (historiques et / ou culturelles) avec certains humanistes de l'époque. On se concentre donc sur la possible influence de sources du judaïsme médiéval (en particulier, du ShOr) dans l'élaboration du programme de réforme religieuse d'Agrippa de Nettesheim. Le chapitre sur la « systématisation » de la cabbale fournie par Ricci vise à fournir une explication possible pour le choix de traduire précisément ShOr. L'analyse est ensuite reliée à l'élaboration d'un court écrit (*In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*), conçu comme un ouvrage d'introduction à la traduction du ShOr, d'importance fondamentale pour la définition de la cabbale de la part de Ricci. La dernière question abordée concerne l'histoire de la réception de la version latine et de la pensée de Ricci au XVI^e et au XVII^e siècle.

Mots Clés

Gikatilla, Paolo Ricci, Sefer Sha'are Orah, Porta Lucis, Isagoge, Cabbale Chrétienne

Abstract

The work aims to reconstruct the interpretation of the Kabbalah provided by Paolo Ricci (d. 1541), with particular focus on the Latin reception of the *Sefer Sha'are Orah* (*Book of the Gates of Light* [ShOr]) by Yosef Gikaṭilla (13th century). After a general introduction and a presentation of the *status quaestionis*, the first part of the thesis focuses on the cultural milieu of ShOr, on his author and his possible sources. The second part pays particular attention to the intellectual life of Paolo Ricci, mainly to his relations with important humanists of his period. The work then focuses on the possible influence, among other sources, played by the Latin version by Ricci of ShOr on the development of the reformation of magic proposed by Agrippa from Nettesheim. The chapter on Ricci's theorization of the Kabbalah aims to explore some aspects of his exegetical method and seeks to give a possible explanation for the choice of its translation. The analysis is then related to a short writing (*In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem Isagoge*), conceived by Ricci as an introductory work to ShOr and fundamental to understand his conception of the Kabbalah. The last question concerns the history of the reception of Ricci's thought as well as the fortune of the Latin version of ShOr between the 16th and the 17th centuries.

Keywords

Gikatilla, Paolo Ricci, Sefer Sha'are Orah, Porta Lucis, Isagoge, Christian Kabbalah