

Fondazione
Museo Nazionale dell'Ebraismo Italiano e della Shoah

L'EREDITÀ DI SALOMONE

La magia ebraica in Italia e nel Mediterraneo

A cura di Emma Abate



Giuntina

TESTI E STUDI DEL MEIS

VII

Pubblicazione promossa da



**MUSEO NAZIONALE DELL'EBRAISMO
ITALIANO E DELLA SHOAH**

MUSEUM OF ITALIAN JUDAISM AND THE SHOAH

In collaborazione con:

l'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo



AISG

Fondazione
Museo Nazionale dell'Ebraismo Italiano e della Shoah

**L'EREDITÀ DI SALOMONE.
LA MAGIA EBRAICA IN ITALIA
E NEL MEDITERRANEO**

A cura di Emma Abate



Giuntina

Copyright © 2019 Casa Editrice Giuntina
Via degli Artisti 6/i, Firenze
www.giuntina.it

ISBN 978-88-8057-814-7

INDICE

Introduzione di EMMA ABATE	7
CORRADO MARTONE, <i>La magia nei rotoli del Mar Morto e nella letteratura giudaica del Secondo Tempio</i>	21
MAURO PERANI, <i>Il Sefer ha-tagin da manuale masoretico a repertorio esoterico in ambienti cabbalistici dei secc. XIII-XV</i>	41
MAURO ZONTA - SILVIA DI DONATO, <i>Alcune osservazioni sull'idea di Maimonide e dei suoi interpreti a proposito della magia</i>	81
FABRIZIO LELLI, <i>Mosè mago nel Rinascimento tra tradizione ebraica e cristiana</i>	99
EMMA ABATE, <i>Razi'el a Roma. Le copie di Egidio da Viterbo (1469-1532)</i>	119
MOSHE IDEL, <i>Sefer Razi'el ha-Mal'akh, New Inquiries</i>	143
BILL REBIGER, <i>The editio princeps of Sefer Šimmuš Tehillim, Sabbioneta 1551</i>	169

RONI WEINSTEIN, <i>Magic in Jewish Italian Communities: A longue-durée Perspective</i>	185
SAVERIO CAMPANINI, <i>Consulto, forsitan, atque prudenter. La magia ebraica nella lettera di J. Gaffarel a Leone Modena</i>	203
MARINA CAFFIERO, <i>Una pergamena misteriosa e le inquietudini del rabbino Tranquillo Vita Corcos tra magia e qabbalah</i>	249
ALESSIA BELLUSCI, <i>Un manuale di magia in ebraico ed italiano dalla collezione privata della famiglia Gross</i>	279
VADIM PUTZU, <i>Two Hebrew Amulets from the Klau Library: Jewish Magic in the Modern Mediterranean</i>	315
INDICE DEI NOMI	343
Nomi tra Medioevo e Età Moderna	345
<i>Possessori di amuleti</i>	350
<i>Nomi antichi e biblici</i>	350
<i>Nomi di angeli e demoni</i>	352
Nomi degli autori contemporanei	355
BIBLIOGRAFIA	367
GLI AUTORI	433

Fabrizio Lelli

MOSÈ MAGO NEL RINASCIMENTO
TRA TRADIZIONE EBRAICA E CRISTIANA¹

Negli anni '30 del Cinquecento il veneziano Eliyyah Menaḥem Ḥalfan informava lo sconosciuto destinatario della sua *Epistola sulla storia della qabbalah* di come la tradizione esoterica ebraica si sia susseguita senza soluzione di continuità dalle prime rivelazioni di Dio ad Adamo fino all'epoca del tannaita Šim'on bar Yoḥay. Da allora in poi, la dispersione d'Israele nella diaspora avrebbe causato l'elaborazione sempre più complessa e meno trasparente della tradizione esoterica che, sia pur in forma frammentaria, sarebbe pervenuta alla generazione dell'autore.

Il veneziano non intende tanto dimostrare l'antichità remota della *qabbalah*, quanto mettere in luce lo stretto parallelismo tra la sua evoluzione e la storia del popolo eletto. Come sostiene al termine dello scritto, l'autore teme la recente diffusione dell'interesse per l'esegesi esoterica ebraica nell'ambiente cristiano contemporaneo e sottolinea che tale fenomeno non è certo una novità nella millenaria storia dei rapporti tra Israele e i popoli vicini: da sempre la dottrina occulta sarebbe stata contrassegnata da periodi di maggiore o minore accettazione di motivi speculativi derivati dalle genti con cui gli ebrei si sono trovati a convivere. Quanto più "contaminata" è stata la vera *ḥokhmah*, tanto più lontano è stato il popolo eletto dal suo Dio.²

¹ Questo contributo prende avvio da una ricerca, condotta da Massimiliano Rossi dell'Università del Salento, sulle motivazioni ideologiche dell'affresco tardo-cinquecentesco di Matteo da Lecce rappresentante la contesa sul corpo di Mosè e la sua sepoltura (Città del Vaticano, Cappella Sistina). All'amico e collega va la mia riconoscenza per l'invito a collaborare, per le delucidazioni offertemi sul tema iconografico e per i suggerimenti bibliografici sull'opera del pittore salentino e sul contesto romano in cui l'opera fu realizzata.

² Testo e traduzione in F. LELLI, *L'interpretazione teosofica della storia d'Israele nell'Epistola sulla storia della Cabbalà di Eliyyà Menaḥem ben Abba Mari*

Quella di Ḥalfan è una concezione teosofica della storia, che si avvale soprattutto di tradizioni medievali ebraiche in cui l'esoterismo è inteso come esegesi veridica del testo della Scrittura ma anche come elaborazione di un sapere arcano in chiave magico-pratica. Come spiega il veneziano, fin dall'antichità le principali personalità d'Israele si erano servite della *qabbalah* per operare segni e prodigi, anche se talora avevano peccato per un eccesso di fiducia nelle scienze dei pagani. In fondo la sua concezione non era molto diversa da quelle dei suoi colleghi cristiani che, fin dal secolo precedente, avevano iniziato a servirsi della Bibbia e della *qabbalah* ebraica come fondamento della loro ricerca empirica, soprattutto nelle scienze naturali e nella medicina:³ ricordo che lo stesso Ḥalfan fu un celebre medico, al servizio di importanti personalità cristiane.⁴

È dunque quest'affinità di finalità ermeneutiche che spinge l'intellettuale ebreo a nascondere i profondi sensi esoterici della dottrina ai non ebrei. Eppure è noto il suo coinvolgimento negli ambienti religiosi cristiani veneziani e romani.⁵ Ḥalfan spiega come dirimere il dubbio di che cosa sia lecito insegnare ai non ebrei in un suo responso giuridico, datato 1544.⁶ Ai cristiani i dotti ebrei potranno rivelare tutto delle loro scienze, tranne appunto la *qabbalah*. Quindi si potranno dare informazioni sull'esegesi biblica tradizionale e sul *midraš*.

All'interno dell'*Epistola*, uno spazio relativamente ampio viene riservato a Mosè. Il profeta legislatore avrebbe compiuto le sue gesta più importanti, fin dall'adolescenza, grazie alle profonde conoscenze esoteriche sulle quali si diffonde la ricca tradizione midrašica. Ecco le parole di Ḥalfan:

Ḥalfan, in P. ARFÉ, I. CALAZZO, A. SANNINO (curr.), *Adorare caelestia, gubernare terrena. Atti del colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 Novembre 2010)*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 475-505.

³ Si veda A.D. BERNS, *The Bible and Natural Philosophy in Renaissance Italy*, Cambridge University Press, New York 2015.

⁴ Si veda F. LELLI, *On the Mysteries of the Law: A Conversation Between Pietro Aretino and the Rabbi Elijah Menahem Ḥalfan*, in F. BREGOLI - D.B. RUDERMAN (curr.), *Connecting Histories. Jews and Their Others in Early Modern Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, in stampa.

⁵ Si veda *ivi*.

⁶ Si veda D. KAUFMANN, *Elia Menahem Chalfan on Jews Teaching Hebrew to Non-Jews*, «The Jewish Quarterly Review» 9,3 (1897), pp. 500-508.

ויצחק ליעקב ויעקב... לקהת וקהת לעמרם ועמרם למשה ובכח שמותיו הבגידות המצרי בכח שם של מ"ב כי כן יש מ"ב אותיות באותו פסוק ולזה אמ' לו אח"כ אותו הישראלי הלהרגני אתה אומ' כי במהירה הרג. וכן היה רועה את צאן כי צאן בנוטריקון צרוף אותיות נקודות כי אלו הם שלשה חלקי זאת החכמה. ובכח שמותיו ית' חדש נסי' ונפלאות גדולות נגד הטבע וכל זה היה בהיותו בקי בזאת החכמה עד כי דבר אתו ה' פני' אל פני' כאשר ידבר איש אל רעהו.

Isacco [trasmise la dottrina cabbalistica] a Giacobbe... [ed egli] a Keat e questi ad Amram e questi a Mosè, che [ebbe la meglio sul]la slealtà dell'egiziano con la potenza dei nomi di Dio, grazie al nome di 42 lettere, poiché tante sono le lettere in quello stesso versetto. Ecco perché in seguito gli disse l'israelita: "dici forse di uccidermi?", dato che aveva ucciso con rapidità. Poi divenne "pastore del gregge", perchè il termine "gregge" [*š'on*], secondo il *notariqon*, equivale a permutazione [*širuf*], lettere [*otiyot*] e punti vocalici [*nequdot*], che sono le tre parti di questa dottrina. Con la potenza dei nomi del Signore benedetto, [Mosè] operò grandi segni e prodigi contro l'ordine della natura e tutto ciò avvenne perché era esperto in questa dottrina, fin quando "il Signore parlò con lui faccia a faccia, come un uomo parla con un suo simile".⁷

Il riferimento al nome divino di 42 lettere, tra i più potenti strumenti per operare prodigi, si fonda sul fatto che il testo ebraico del versetto di *Es.* 2,12 – tradotto dalla *Bibbia di Gerusalemme* «Voltatosi attorno e visto che non c'era nessuno, colpì a morte l'Egiziano e lo seppellì nella sabbia» – è costituito appunto da 42 lettere. Così dev'essere interpretato, secondo il cabbalista veneziano, il versetto di *Es.* 2,14, da cui sono tratte le parole «dici forse di uccidermi (come hai fatto con l'egiziano)?», dove l'espressione *attah omer* ("tu dici") sarebbe da intendere in riferimento ad una pronuncia reificante di formule magiche. L'intero passo si fonda su un'esegesi diffusa nella tradizione abulafiana.⁸ Il mistico aragonese duecentesco, che si servì ampiamente dell'ermeneutica rabbinica nel suo sistema speculativo, associò più volte l'attività di Mosè alla magia nominale nella sua enor-

⁷ LELLI, *L'interpretazione teosofica*, cit., edizione del testo, p. 492; traduzione, pp. 499-500.

⁸ Nonostante la scarsa presenza di testi estatici nella biblioteca di Ḥalfan. Per il momento ho rinvenuto solo una copia del trattato *Ševa' netivot ha-Torah* (I sette sentieri della *Torah*) del mistico aragonese, contenuta nel ms. New York, Jewish Theological Seminary of America, 1822, ff. 140r-152r: si veda F. LELLI, *Ricezione e interpretazione della Cabbalà nel pensiero di Eliyyà Menahem Ḥalfan*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 47,3 (2011), pp. 547-572: 564.

me produzione.⁹ Tuttavia, l'intera interpretazione di Ḥalfan, mediata da Abulafia, deriva in ultimo da *Esodo rabbah*:¹⁰

ויד את המצרי. במה הרגו? ר' אביתר אמר חכהו באגרוף וי"א מגריפה של טיט נטל והוציא את מוחו. רבנן אמרי הזכיר עליו את השם והרגו שנאמר הלהרגני אתה אומר? [...] אתה מבקש לא נאמר אלא אתה אומר ששם אתה למד ששם המפורש הזכיר על המצרי והרגו.

“Colpì a morte l’egiziano”. Con che cosa lo uccise? Rabbi Aviatar disse: “Lo colpì con un pugno”, mentre altri dicono che prese una pala per l’argilla e gli fece uscire il cervello. I rabbini dicono che pronunciò il Nome di Dio e così lo uccise, perché è scritto: “Dici forse di uccidermi?” [...] Non dice “cerchi” ma “dici”, che significa che pronunciò il Tetragramma sull’egiziano e lo uccise.

Che Mosè possedesse il Nome di Dio è peraltro evidente sulla base della narrazione biblica, ma sarebbe stato Dio stesso a rivelarglielo nella visione del rovetto ardente. Ed è grazie a tale conoscenza che Mosè, così come tutti i suoi successori interessati all’uso magico del Tetragramma, sarebbe stato in grado di avviare meccanismi arcani in grado di modificare la creazione terrena e celeste. Ma, sulla base del *midraš*, Ḥalfan sottolinea che, ancor prima dell’incontro con Dio nel rovetto, fu la conoscenza del Nome a permettere a Mosè di compiere gesta il cui significato profondo può essere compreso solo in chiave magica.

Operare sulla natura mediante la pronuncia dei nomi divini era un’attività centrale ad una delle numerose componenti della tradizione esoterica ebraica, che ebbe particolare risalto nelle correnti renane della

⁹ Si veda, ad esempio, il *Sefer ha-‘edut* (Libro della testimonianza, ms. Roma, Biblioteca Angelica, ebr. 38, f. 12r, citato da M. IDEL, *L’esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Jaca Book, Milano 1992, p. 190). Sull’ermeneutica rabbinica nel sistema abulafiano si veda *ivi*, pp. 31, 46-48.

¹⁰ *Es. Rabbah* 1,29-30 (ripreso da *Avot de-Rabbi Natan* 20,72, fonte di *Leqah tov* a *Es.* 2,12): «Mosè uccise l’egiziano» – come si legge: «“Accadde dunque che, col passar del tempo, quando Mosè crebbe, si recò dai suoi confratelli e si accorse delle loro pene”; prima si guardò attorno per controllare che non ci fosse nessuno. Ma che significa che non c’era nessuno? Che a Mosè vennero in aiuto degli angeli del servizio divino, come se si trattasse di un consesso del sinedrio, ed egli disse loro: “Lo ucciderò” e quelli risposero: “Uccidilo”. Ma lo uccise forse con la spada? Non lo uccise piuttosto con la parola, come è scritto: “dici forse di uccidermi, come hai fatto con l’egiziano”? Ciò significa che lo uccise con il Nome di Dio».

dottrina, confluente in parte nelle tradizioni iberiche, nella mistica abulafiana e riscoperte dal mondo ebraico (e cristiano) dell'Italia rinascimentale.¹¹ L'applicazione della magia operativa alla nascente scienza moderna rese particolarmente interessanti le speculazioni ebraiche finalizzate al conseguimento di scopi concreti. L'apertura ad una *qabbalah* dei nomi divini con valenze pratiche ben si adattava peraltro alla lettura della religiosità ebraica come composta di teoria normativa e prassi rituale. Tale interpretazione, fatta propria da Ḥalfan, che fonde nel suo sistema concezioni della *qabbalah* iberica, abulafiana, delle correnti renane e dell'*halakhah* recentemente riorganizzata dalle scuole aškenazite dell'Italia settentrionale,¹² troverebbe il suo precursore proprio nella figura di Mosè. Poiché anche agli occhi dei cristiani all'antico profeta del Sinai viene riconosciuto il ruolo di nomoteta per eccellenza non solo nella trasmissione di verità rivelategli direttamente da Dio ma anche per il suo ruolo di sacerdote, l'antico profeta fu considerato prefigurazione, oltre che del Cristo, anche del pontefice romano, in quanto sovrano teocratico. E in quest'ottica l'interpretazione midrašica poteva confortare anche quella cabbalistica.¹³

Non sorprende dunque l'interesse nutrito dalla curia romana in età rinascimentale per le competenze pratiche (quindi magiche) di Mosè. Già nel Quattrocento il profeta del Sinai era stato spesso associato ai *prisci theologii* di altre culture e collocato sullo stesso piano e in relazione di contemporaneità con Zoroastro, Ostones, Ermete Trismegisto ed altri ini-

¹¹ Si veda M. IDEL, *La cabbalà in Italia (1280-1510)*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 101-113; S. TOUSSAINT, *Il Cristo di Pico. Dalla Croce al Trigramma*, in A. DEL PRETE - D. RICCI (curr.), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 67-96. Il *Sefer ḥayye ha-'olam ha-ba* (Libro della vita del mondo a venire), composto a Roma nel 1280 (si veda *ivi*, p. 64), era noto in traduzione latina nell'ambiente di Egidio da Viterbo (sul quale si veda anche *infra*). Su un manoscritto cabbalistico appartenuto a Egidio da Viterbo e contenente un'opera di Abulafia si veda 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 (2013), pp. 413-451: 446.

¹² Si veda LELLI, *Ricezione e interpretazione della Cabbalà*, cit.; ID., *Geographical and Intellectual Shifts in the Early Sixteenth Century: the Migration of Sephardic Jews from Southern Italy to the Veneto*, in stampa.

¹³ Sulle opere midrašiche possedute da Ḥalfan si veda F. LELLI, *La biblioteca di Eliyyà Menahem Ḥalfan*, in M. ANDREATTA - F. LELLI (curr.), *Be-'ir chešī-bah: Studi in onore di Giuliano Tamani*, Salomone Belforte & C., Livorno, in stampa.

ziati del mondo vicino-orientale antico che avevano dato avvio a forme e a linguaggi religiosi in qualche modo influenti sul cristianesimo.¹⁴

Non è forse casuale che, nel contesto di tale ricerca, avviata dagli umanisti, delle verità originali da associare a mitici fondatori di religioni, gli ebrei italiani abbiano svolto un ruolo importante di mediazione delle tradizioni esoteriche, oltre che filosofiche ed esoteriche, che potevano interessare i loro colleghi cristiani. Si comprende, in particolare, come accanto ai testi propriamente cabbalistici trovassero grande diffusione materiali midrašici, dei quali alcuni risalenti all'epoca post-biblica e alto-medievale e altri forse composti più di recente nella penisola ma pseudepigraficamente attribuiti all'antichità. Ad esempio, il *Sefer ha-yašar* (Libro del giusto), redatto in uno stile che ricalca le sezioni narrative del *Genesi* e considerato opera antichissima, ebbe particolare diffusione in area mediterranea solo in epoca moderna e perciò gli studiosi sono inclini a ritenerlo prodotto di cerchie italiane ebraiche (meridionali) di età rinascimentale.¹⁵ All'interno del testo, un *midraš* delle sezioni narrative del *Pentateuco* e di *Giosuè*, grande spazio è riservato alle gesta di Mosè: le parti del *Sefer ha-yašar* relative al profeta sono analoghe (probabilmente desunte) a quelle dei *Divre yamim šel Mošeh* (o *Cronache di Yerahme'el*) e dello *Yosippon*, quasi certamente composti in Italia meridionale.¹⁶ Vi si racconta dettagliatamente l'infanzia di Mosè in Egitto e la sua fuga a Madian. In entrambi i luoghi egli avrebbe studiato discipline occulte che gli sarebbero servite per incrementare la propria dottrina. Fin dalla nascita avrebbe goduto di poteri particolari, dato che l'ordalia voluta dai consiglieri del faraone

¹⁴ Si veda F. LELLI, *Jews, Humanists, and the Reappraisal of Pagan Wisdom, Associated with the Conception of Dignitas Hominis*, in A.P. COUDERT - J.S. SHOULSON (curr.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and The Study of Judaism in Early Modern Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, pp. 49-70.

¹⁵ Nell'introduzione alla prima edizione veneziana del 1625 si sostiene addirittura l'esistenza di una precedente edizione napoletana risalente al 1552 (data invero poco attendibile, poiché nel 1541 gli ebrei vennero cacciati dal regno di Napoli), di cui non resta traccia. Nella stessa introduzione, peraltro, si fa riferimento a materiali esportati a seguito della distruzione del Tempio del 70 e.v. e del *geruš Sefarad*: Si veda F. LELLI, *Rapporti letterari tra comunità ebraiche dell'impero bizantino e dell'Italia meridionale: studi e ricerche*, «Materia giudaica» 9,1-2 (2004), pp. 217-230.

¹⁶ Si veda *ivi*.

causata dalla volontà dell'infante di impadronirsi della corona d'oro del sovrano sarebbe stata sventata grazie all'intervento magico dell'angelo Gabriele che avrebbe così vanificato i propositi degli altri maghi d'Egitto, intenzionati a liberarsi di un futuro rivale.¹⁷ Come vedremo in seguito, le gesta di Mosè sono spesso associate agli angeli, un modo forse per i redattori del *midraš* di attenuare il carattere individualistico dell'operato magico del profeta, che attraverso la mediazione angelica sarebbe stato ispirato da Dio anche a compiere azioni non proprio edificanti.

Il ruolo magico-sacerdotale di Mosè, inteso come prefigurazione del potere del pontefice cristiano, venne sottolineato nei dipinti eseguiti da autori toscani su commissione di Sisto IV per la cappella che dal papa quattrocentesco trasse nome. È significativo che, nella scena della *Temptatio Moisi legis scriptae latoris* (Fig. 1), l'ideatore iconografico abbia strutturato la decorazione sulla base di episodi della giovinezza di Mosè che, secondo la *Glossa ordinaria*, sarebbero prove indiscutibili del suo ruolo di *figura Christi*: ai lati della scena centrale che ritrae Mosè nell'atto di abbeverare le greggi delle figlie di Ietro (prefigurazione del Cristo Buon Pastore), Sandro Botticelli dipinse due episodi raramente impiegati nell'iconografia del profeta biblico: l'uccisione dell'egiziano e l'intervento di Mosè nel litigio tra due ebrei. Fondati sui versetti di *Es.* 2,12 e 2,14, i due momenti della giovinezza del profeta sarebbero da leggere, secondo l'interpretazione cristiana, come prefigurazione delle tentazioni inflitte a Gesù dal diavolo (scena corrispondente a quella mosaica sulla parete opposta della Sistina). Si osservi che la verga "magica" di Mosè compare per la prima volta proprio nella rappresentazione dell'episodio della disputa dei due ebrei. Si noti inoltre che, alle spalle di Mosè che uccide l'egiziano, è rappresentato un uomo nell'atto di difendere una donna visibilmente spaventata. Secondo il *midraš* l'omicidio sarebbe stata la conseguenza della denuncia di un ebreo che non riusciva più a tollerare le molestie di un funzionario egiziano nei confronti della propria moglie.¹⁸

¹⁷ Si veda il testo nell'edizione a cura di J. DAN, *Sefer ha-yašar*, Bialik, Yerušalayim 1986, pp. 289-290. Il motivo dell'ordalia di Faraone compare già in Giuseppe Flavio, *Antiquitates Judaicae*, nel *De vita Mosis* di Filone e fu alla base di varie rappresentazioni nell'arte cristiana fin dall'antichità. Si veda anche LELLI, *Jews, Humanists, and the Reappraisal of Pagan Wisdom*, cit., pp. 53-55.

¹⁸ Il tema è ben sviluppato, ad esempio, in *Sefer ha-yašar*, pp. 292-293.

Mi pare interessante che l'affresco sistino della “tentazione di Mosè”, in cui le gesta del giovane sono associate alla sua veemenza giovanile e ad una conoscenza ancora non matura, precedente l'incontro del rovelto ardente, prenda spunto dagli stessi passi biblici richiamati, molti decenni più tardi, nel passo di Ḥalfan. Già nella narrazione pittorica di Botticelli i due episodi descritti nel secondo capitolo dell'*Esodo* preludono alla fuga di Mosè nel deserto e all'ospitalità concessagli da Ietro, fulcro dell'affresco. Ḥalfan spiega che il gregge di cui Mosè diventa pastore dopo l'uso del nome di 42 lettere per uccidere l'egiziano è quello della *qabbalah*, perché l'acrostico delle lettere del termine ebraico *š'on*, “gregge” appunto, allude alle tre tecniche principali della dottrina esoterica ebraica.¹⁹ E in *Avot de-Rabbi Natan* (20,72) si legge:

בני אמי נחרו בי: זה משה שהרג את המצרי. וכי בחרב הרגו הלא במאמר הרגו? שנאמר: הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי? מלמד שהרגו בשם. דבר אחר: בני אמי נחרו בי: זה משה שברח למדין שנאמר: “וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה, ויברח משה מפני פרעה וישב בארץ מדין וישב על הבאר, ויבאו הרועים ויגרשום ויקם משה וישיען וישק את צאנם. בא משה וישב עליהם בדין. אמר להם: מנהגו שלעולם אנשים ממלאין ונשים משקות. כאן נשים דולות ואנשים משקין, עוות הדין ישכאן. חייבין בדין חייבין לשעה. ויש אומרים: כל זמן שהיה משה עומד על שפת הבאר היו המים צפין ועולין לקראתו, וכיון שחזר חזרו המים לאחוריהם, באותה שעה אמר אוי לי שהנחתי את עמי ובאתי לגור עם אומות העולם.

“I figli di mia madre si sono sdegnati con me” [*Cant.* 1,6]: si riferisce a Mosè che uccise l'egiziano ... lo uccise forse con la spada? Non lo uccise piuttosto con la parola, come è scritto: “dici forse di uccidermi, come hai fatto con l'egiziano” [*Es.* 12,14]? Ciò significa che lo uccise con il Nome di Dio. Un'altra interpretazione: “I figli di mia madre si sono sdegnati con me”. Si riferisce a Mosè che fuggì a Madian, come è scritto: “E Faraone venne a sapere di questo fatto e cercò di uccidere Mosè. E Mosè fuggì dal cospetto di Faraone e si stabilì nel paese di Madian ove sedette presso un pozzo”. “Ma arrivarono dei pastori e le portarono via. Allora Mosè si levò a difenderle e abbeverò il gregge” [*Es.* 12,15; 17]. Mosè si pose a sedere in giudizio presso di loro e disse: “Ovunque nel mondo è consuetudine che siano gli uomini a riempire i recipienti e che siano le donne ad abbeverare le greggi; ma qui sono le donne ad attingere l'acqua e gli uomini ad abbeverare. Qui il giudizio è sovvertito. Ma le leggi di

¹⁹ Mi pare opportuno ricordare che Avraham Abulafia allude all'uso del Nome di Dio per uccidere l'egiziano a proposito della morte improvvisa del papa Niccolò III: si veda IDEL, *Cabbalà in Italia*, cit., p. 68.

un luogo sono comunque leggi in quel momento”. E c’è chi afferma che finché Mosè restò seduto sul bordo del pozzo le acque scorrevano e salivano verso di lui e quando se ne andò anche le acque tornarono indietro. Fu allora che Mosè disse: “Guai a me, che ho lasciato il mio popolo e sono venuto a risiedere in mezzo alle nazioni del mondo”.

Accanto al carattere magico dell’operato di Mosè, il *midraš* sottolinea la negatività della contaminazione della dottrina ebraica con le scienze di altri popoli. Nel testo si insiste anche sulla competenza di Mosè nel diritto.

Gli affreschi della Sistina furono conclusi all’inizio degli anni Ottanta del ’400, periodo di grande fioritura della ricerca ebraistica in ambiente romano. Giovanni Pico parla del progetto di Sisto IV di tradurre opere cabbalistiche in latino.²⁰ Lo stesso Pico avviò in quegli anni il suo progetto di raccolta e traduzione di materiali ebraici, che comprendevano, oltre a testi cabbalistici, anche *midrašim*.²¹ Niente esclude dunque che nell’elaborazione del complesso programma iconografico della Sistina si sia fatto ricorso a tali materiali.²²

Il papato di Sisto IV si svolse in un’epoca di profonda crisi religiosa e di tensioni politiche che avrebbero radicalmente mutato a breve l’assetto della penisola italiana. Il 1480 è anche l’anno della presa di Otranto da parte di una flotta turca e del conseguente massacro della popolazione locale. A seguito dell’evento, che destò grande terrore nella coscienza degli italiani dell’epoca, Sisto IV promulgò una bolla in cui invitava i cristiani a dare avvio ad una nuova crociata che avrebbe dovuto, nelle sue parole, “portare all’annegamento gli eserciti di Faraone”. Nell’affresco della Sistina, forse di Biagio d’Antonio, che rappresenta il passaggio del Mar

²⁰ Si veda CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, Éditions de l’éclat, Paris - Tel Aviv 2007, p. 4.

²¹ Sui *midrašim* presenti nella biblioteca ebraica pichiana si veda G. TAMANI, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, in G.C. GARFAGNINI (cur.), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, vol. 2, Olschki, Firenze 1997, pp. 491-530: 506-508.

²² Si vedano, in proposito, le importanti osservazioni di G. CORAZZOL, *L’influsso di Mitridate sulla concezione pichiana di cabala*, in M. PERANI - G. CORAZZOL (curr.), *Flavio Mitridate, mediatore fra culture nel contesto dell’ebraismo siciliano del XV secolo*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2012, pp. 149-200: 157-159.

Rosso e che fu compiuto nel 1481, all'epoca della riconquista di Otranto avvenuta anche grazie all'intervento delle forze mobilitate dal pontefice, Faraone e i cavalieri che lo attorniano sono abbigliati alla turca. Nel dipinto Mosè domina il mare con la verga, iscritta col Nome di Dio (Fig. 2).

Nella "mitologia" che si venne a creare successivamente alla presa di Otranto, spesso letta come un segno anticipatore della seconda venuta del Messia, Mosè divenne il personaggio centrale e l'episodio biblico del passaggio del Mar Rosso fu visto metaforicamente come transizione dalla Gerusalemme terrena a quella celeste per i martiri della città pugliese. In particolare, nel ciborio dei martiri di Otranto, scolpito probabilmente da Gabriele Riccardi nella prima metà del XVI secolo, quando iniziò a prendere piede il culto degli idruntini massacrati dai turchi, Mosè è raffigurato nell'atto di sollevare le ossa di Giuseppe (sulla base di *Es.* 13,19), allusione al trasferimento delle reliquie dei martiri nel duomo della città (Fig. 3). La decisione di Mosè di portare le ossa di Giuseppe dall'Egitto, invece che oro o argento, è considerata dal *midraš* il motivo per cui Dio stesso si occupò della sepoltura del profeta.²³ Il ciborio otrantino, per il cui complesso disegno iconografico è stato suggerito il nome di Pietro Galatino,²⁴ risale – indipendentemente – all'epoca della redazione della lettera di Ḥalfan, periodo in cui la chiesa di Roma, dopo il terribile episodio del Sacco del 1527, stava attraversando ancora una volta una forte crisi.

Il papa in carica, Clemente VII, dopo l'umiliazione della fuga all'arrivo delle truppe dei Lanzichenecchi a Roma, si trovò costretto ad affilare tutte le armi teologiche in suo possesso per combattere la pretesa di Enrico VIII d'Inghilterra di divorziare dalla prima moglie Caterina d'Aragona. Alla contesa furono chiamati a partecipare anche illustri rabbini italiani e a prescegliere chi avrebbe portato chiarezza nell'interpretazione dei passi biblici relativi al levirato – adottati dal monarca a conferma della liceità del proprio ricorso – fu chiamato il cardinale Egidio da Viterbo, noto per le sue competenze cabbalistiche, frutto dell'intensa frequentazione di studiosi ebrei contemporanei. Fu proprio il cardinale Antonini a suggerire di ricorrere al dottissimo medico Eliyyah Menaḥem Ḥalfan.²⁵ Negli anni in cui

²³ Si veda *Deut. Rabbah* 11,7.

²⁴ Si veda A.M. MONACO, *La Gerusalemme celeste di Otranto*, Congedo, Galatina 2005.

²⁵ Si veda D.S. KATZ, *The Jews in the History of England, 1485-1850*, Clarendon, Oxford 1994, pp. 21-56. È probabile che la frequentazione del cabbalista

l'autorità mosaica del capo della chiesa pareva doversi piegare sotto i colpi dei potenti dell'epoca e dell'affermazione sempre più considerevole della Riforma, Egidio non esitò a ricercare nella letteratura esoterica ebraica materiali finalizzati a coniugare *qabbalah* e *halakhah*, per rinnovare l'idea, maturata già in precedenza, di un papa angelico, figura messianica destinata a restituire vigore alla chiesa di Roma e all'intera cristianità. La partecipazione di Ḥalfan alla commissione destinata a dirimere il dissidio sollevato da Enrico VIII – intorno al 1530 – è tra l'altro contemporanea all'avventura messianica in Italia del portoghese Šelomoh Molkho, ricevuto a Roma da Clemente VII, che proprio da Ḥalfan si fece aiutare per diffondere il suo messaggio all'interno delle comunità ebraiche italiane.²⁶

Il ruolo angelico del papato (già preannunciato all'epoca di Sisto IV dal “beato” Amadeo da Silva, da alcuni considerato il vero promotore concettuale dell'iconografia della Sistina²⁷), associato alle gesta magiche di Mosè, ritorna ancora una volta nella cappella. Mi riferisco all'episodio conclusivo del ciclo, quello della contesa degli angeli sul corpo di Mosè e della sua sepoltura (Fig. 4). Si tratta di uno degli affreschi forse meno studiati dell'intera serie. Il motivo dello scarso interesse della critica deriva dal fatto che l'opera attuale è il risultato di un intervento di restauro cinquecentesco, che probabilmente compromise il dipinto originale, opera di Luca Signorelli, andato parzialmente distrutto nel 1522, a seguito di un crollo della parete d'ingresso della Sistina, dove l'affresco era affiancato dalla *Risurrezione e Ascensione di Cristo* di Domenico Ghirlandaio. La ridipintura dell'episodio finale delle storie di Mosè è opera di Matteo da

veneziano, che certamente fu in contatto con Francesco Zorzi, ben noto a Egidio da Viterbo, abbia prodotto anche la redazione di un albero sefirotico richiesto dal dotto cardinale per arricchire la sua cospicua collezione di materiali esoterici ebraici. Su questo tema conto di tornare in un prossimo contributo.

²⁶ Si veda LELLI, *Ricezione e interpretazione della Cabbalà*, cit., p. 553.

²⁷ Si veda A. MORISI GUERRA, *Apocalypsis nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo Roma 1970; EAD., *The Apocalypsis Nova: A Plan for Reform*, in M. REEVES (cur.), *Prophetic Rome in the High Renaissance*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 27-50; EAD., *Escatologia e gioachimismo nel Quattrocento: Beato Amadeo, Benigno, Galatino*, in F. TRONCARELLI (cur.), *Il ricordo del futuro: Gioacchino da Fiore e il gioachimismo attraverso la storia*, Adda Editore, Bari 2006, pp. 144-147.

Lecce o da Alezio, un artista michelangiolesco di Terra d'Otranto.²⁸ Non sappiamo se l'intervento dell'artista salentino consistesse in un restauro o una ridipintura totale dell'affresco del Signorelli, che – dalle cronache del tempo – pare fosse ormai illeggibile. Quel che è certo è il carattere manierista dell'intera composizione, che denota il pesante intervento di Matteo da Lecce.²⁹

Nel dipinto si osserva la centralità dell'angelo Michele. Il nome di battesimo del papa committente, Pio V, era Michele (Ghislieri).³⁰ Il tema dell'affresco della Sistina è appunto Michele che contende il corpo di Mosè al demonio. Il fondamento scritturale è la neotestamentaria *Lettera di Giuda*.³¹ Si tratta di una brevissima allusione contenuta nel verso 9: «L'arcangelo Michele quando, in contesa con il diavolo, disputava per il corpo di Mosè, non osò accusarlo con parole offensive, ma disse: "Ti condanni il Signore!"» Non pare tuttavia questo il sottotesto principale dell'affresco.

Osservando in dettaglio l'opera si nota che sul cataletto di Mosè è raffigurato un rilievo bronzeo in cui compare un drago (Fig. 5). «L'episodio è stato interpretato come il momento in cui Dio si manifesta a Mosè nel rovelto ardente e il drago in fuga come allusione araldica al drago di Gregorio XIII Boncompagni, nel quale si trasformerebbe la verga magica di Mosè, con una netta separazione tra i due momenti distinti della vicenda mosaica».³²

A mio parere, per comprendere la scena si deve ricorrere al *midraš*.³³ In *Deut.* 34,5 si scrive che «Mosè, servo del Signore, morì in quel luogo

²⁸ Mateo Pérez de Alesio, com'è citato da CAREL VAN MANDER, *Het Schilder-Boeck* (...), Paschier van Wesbusch, Haarlem 1604, ff. 193v-194r.

²⁹ Si deve ricordare che non esistono disegni dell'affresco del Signorelli e che l'intervento di ridipintura fu voluto da Pio V intorno al 1568 e quindi oltre quarant'anni dopo il crollo che avrebbe compromesso l'affresco originario.

³⁰ Per il suo mausoleo di Bosco Marengo, la cui esecuzione fu affidata a Giorgio Vasari, l'artista progettò, intorno al 1570, poco dopo l'intervento nella Sistina, una pala marmorea con la *Resurrezione* e, nel fastigio, la statua di San Michele che soggioga il demonio: si veda M. ROSSI, *Unione e diversità. L'Italia del Vasari nello specchio della Sistina*, Olschki, Firenze 2015, p. 22.

³¹ *Ivi*, p. 24.

³² *Ivi*, p. 23: «Quest'interpretazione ha spostato la datazione del termine dell'esecuzione dell'affresco ai primi mesi del pontificato successivo a quello di Pio V, morto nel maggio 1572, dunque alla tarda primavera del 1572».

³³ In particolare *Deut. Rabbah* 11,10. Per riferimenti puntuali si veda R. KUSHELEVSKY, *Moses and the Angel of Death*, Peter Lang, New York 1995. Sia nel

(sul monte Nebo), nel paese di Moab, secondo l'ordine del Signore». Il testo prosegue (*Deut.* 34,6): «Fu sepolto nella valle, nel paese di Moab, di fronte a Bet-Peor; nessuno fino ad oggi ha saputo dove sia la sua tomba». Il riferimento scritturale all'«ordine del Signore» viene spiegato in *Deuteronomio Rabbah* 11,10, ove si sostiene che il profeta rifiutava di morire perché non riusciva ad accettare la misteriosa punizione divina che gli avrebbe impedito di metter piede nella Terra Promessa. Per questo Mosè avrebbe disegnato con la sua verga magica un cerchio sul terreno, in cui si sarebbe «rinchiuso», di modo che nessuno degli angeli inviati da Dio a prendere la sua anima potesse avvicinarsi. Il *midraš* spiega che i tre angeli del servizio divino Mikha'el, Gabri'el e Zagzag'el non vollero neppure cimentarsi nell'impresa, mentre Sama'el chiese espressamente a Dio il permesso di scendere da Mosè. Nel dettaglio dell'affresco della Sistina si raffigura proprio la sconfitta dell'angelo. Assumendo un'apparenza terrificata, Mosè riesce a mettere in fuga Sama'el (qui in sembianze di drago-serpente, secondo l'iconografia classica dell'angelo tentatore di Eva), colpendolo con la verga, su cui, come si legge in *Deuteronomio Rabbah*, è inciso il Nome di Dio:

מיד קצף עליו משה ונטל את המטה בידו שחקוק בו שם המפורש ופגע בו בסמאל בכל כחו
עד שנס מלפניו ורץ אחריו בשם המפורש ונטל קרן הודו מבין עיניו ועיור את עיניו ... סוף רגג

midraš sia in altre opere (che dovevano essere note anche in ambito non ebraico, come il *De vita Mosis* attribuito a Filone) compare il tema della volontà di Dio di occuparsi personalmente della sepoltura di Mosè, in modo che nessuno – né angeli né uomini – sapesse dov'è la sua tomba. Altro nucleo del *midraš* è che il motivo per cui Dio volle occuparsi personalmente della sepoltura di Mosè è perché questi pensò di riportare indietro dall'Egitto i resti di Giuseppe. David Flusser aggiunge ulteriori dettagli sulla base di un testo greco-bizantino in cui si legge che Sama'el «desires to bring Moses' body down so that the Israelites worship him as a god, but God orders Michael to attend to Moses' body. Sammael objects to this, but Michael drives him away and takes Moses' body to the place designated by God and no one knows where it is located» (*ivi*, pp. 92-93, sulla base di D. FLUSSER, «*Palaea Historica*»: *An Unknown Source of Biblical Legends*, «*Scripta Hierosolymitana*» 22 (1971), pp. 48-79). La citazione della *Lettera di Giuda* deriverebbe da una tradizione contenuta nel cosiddetto *Testamento (o Assunzione) di Mosè*, un apocrifo del I sec. e.v. filtrato dalla patristica greca e forse anche dal *midraš*. Si veda J. TROMP (cur.), *The Assumption of Moses: a Critical Edition with Commentary*, Brill, Leiden 1993.

יצתה בת קול ואמרה הגיע סוף מיתתך... באותה שעה... ירד הקדוש ברוך הוא משמי שמים העליונים ליטול נשמתו של משה ושלושה מלאכי השרת עמו מיכאל וגבריאל וזוגאל. מיכאל הציע מטתו של משה וגבריאל פירס בגד של בוץ מראשותיו וזוגאל מרגלותיו מיכאל מצד אחד וגבריאל מצד אחד. אמר הקב"ה למשה משה השקיף עיניך זה על גב זה והשקיף עיניו זה על גב זה אמר לו הנח ירך על החזה והניח ידו על החזה אמר לו הקף רגליך זה על גב זה הקיף רגליו זה על גב זה.

Subito Mosè si indignò e, afferrata la verga su cui era inciso il Nome ineffabile di Dio, si gettò con tutte le forze su Sama'el, finché egli non fuggì di fronte a lui e Mosè lo inseguì con il Nome ineffabile, prese il raggio di gloria che aveva tra gli occhi e lo accecò. Alla fine si udì una voce celeste che annunciò: "È giunta la fine, il momento della tua morte"... E in quel momento... Dio scese dal più alto dei cieli per prendere con sé l'anima di Mosè e con Lui erano i tre suoi angeli del servizio Mikha'el, Gabri'el e Zagzag'el. Mikha'el preparò il cataletto, Gabri'el stese un telo di lino dalla parte del capo e Zagzag'el dalla parte dei piedi, Mikha'el stava da un lato e Gabri'el dall'altro lato. Dio disse: "Mosè, chiudi gli occhi" e così fece. Poi disse: "Poni le mani sul petto" e così fece. "Poni i piedi uno sull'altro" e così fece.³⁴

Se è più difficile sostenere con certezza una diretta influenza del *midraš* sugli affreschi quattrocenteschi della Sistina (per i quali si dovrà sempre e comunque far tesoro della ricca tradizione delle compilazioni agiografiche latine medievali),³⁵ qui, con buona probabilità, la committenza di Matteo da Lecce ricorse espressamente al testo di *Deuteronomio rabbah*.³⁶

Nelle politiche anti-ottomane perseguite da Venezia e da Roma nel Cinquecento vanno forse ricercate le premesse dell'interesse di Ḥalfan per alcuni aspetti della lettura cabbalistica della storia contemporanea e uno dei motivi per cui la sua consulenza fu richiesta da umanisti legati alla curia romana, tra i quali si annovera lo stesso Pietro Aretino che, intenzionato a rientrare nelle grazie del pontefice, scrisse negli anni '30-'40 una serie di opere agiografiche, tra cui una vita della Vergine per la quale chiese consigli al cabbalista veneziano.³⁷ Analogamente, il tema magico-

³⁴ *Deut. Rabbah* 11,10.

³⁵ Si veda LELLI, *Jews, Humanists, and the Reappraisal of Pagan Wisdom*, cit., p. 58.

³⁶ Presente, ad esempio nella biblioteca di Egidio da Viterbo (attuale ms. Roma, Biblioteca Angelica, Or. 61: si veda ABATE, *Filologia e qabbalah*, cit., p. 448).

³⁷ Non è un caso dunque che questi, nella sua *Epistola*, parli dell'*avodah zarah* della "Regina del cielo", allusione al culto della Vergine rinnovato dalla

angelico relativo alla morte di Mosè fu impiegato da papa Pio V per ristabilire simbolicamente il potere del papato sulle altre potenze dell'epoca.³⁸

Già alla fine del Quattrocento, Giovanni Pico aveva alluso alla spiegazione cabalistica della morte di Mosè, associando il motivo del profeta che porta le ossa di Giuseppe in Terra Santa a quello della sua sepoltura (la XLII e XLIII delle sue *Conclusiones secundum secretam doctrinam sapientum Hebraeorum cabalistarum, quorum memoria sit semper in bonum*);³⁹ mentre l'autore quattrocentesco si fonda sullo *Zohar* (a lui noto soprattutto tramite la traduzione latina di Mitridate del *Commento al Pentateuco* di Menaḥem da Recanati), Ḥalfan ricorre al *midraš* attraverso la mediazione di Avraham Abulafia, la committenza dell'affresco cinquecentesco della Sistina preferisce fondarsi direttamente sul *midraš* per sottolineare il ruolo di Mosè e collegare tradizione ebraica e cristiana. È come se, nel corso del XVI secolo, la diffusione sempre maggiore in ambito cristiano della letteratura ebraica, favorita anche dalla stampa e dalle traduzioni, avesse indirizzato i dotti non ebrei ad una lettura più *midrašica*, *aggadica* e *halakhica*, della tradizione esoterica, che ne avrebbe consentito la divulgazione ad un pubblico più ampio, secondo le direttive della chiesa della Controriforma.⁴⁰ Ma anche la riluttanza sempre maggiore de-

chiesa della Controriforma. E non è neppure un caso che, a conclusione dello scritto, Ḥalfan ricordi la diffusione contemporanea dell'"eresia" di Lutero e la tendenza di molti umanisti cristiani a ricercare l'aiuto di dotti ebrei. Si veda LELLI, *On the Mysteries of the Law*, cit.

³⁸ Si veda in proposito ROSSI, *Unione e diversità*, cit., pp. 19-21. Aggiungo che il motivo del drago come simbolo dell'ottomano compare anche nell'opera (contemporanea all'affresco) di DAVID DE' POMIS, *Breve discorso, nel quale se dimostra la maestà divina haver particolar cura et custodia della republica veneziana...* Si veda G. BARTOLUCCI, *Venezia nel pensiero politico ebraico rinascimentale: un testo ritrovato di David de' Pomis*, «Rinascimento» n.s. 44 (2005), pp. 225-247: 240. Ringrazio Guido Bartolucci e Giuseppe Veltri per le interessanti indicazioni in materia.

³⁹ Si veda WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, cit., pp. 75-76. L'autore individua la fonte delle due *Conclusiones* nel *Commento al Pentateuco* di Menaḥem da Recanati. Tra l'altro la prima delle tesi della stessa sezione è dedicata all'angelo Michele, definito "sacerdos superior" (*ivi*, pp. 30-32: la fonte di Pico è lo stesso Recanati che per la sua affermazione si basa sul *midraš Yelammedenu*).

⁴⁰ Sulle traduzioni di opere ebraiche circolanti nell'ambiente di Egidio da Viterbo si veda E. ABATE - M. MOTTOLESE, *La qabbalah in volgare: manoscritti*

gli intellettuali ebrei, soprattutto nella seconda metà del Cinquecento, a divulgare segreti cabbalistici (secondo le indicazioni dello stesso Ḥalfan) potrebbe essere stata uno dei motivi di questa scelta iconografica.

L'ulteriore divulgazione dei *mores Judeorum* in ambito cristiano porterà ancora ad associare *halakhah* e *midraš* alla figura di Mosè mago nel *De Synagoga Judaica* di Johannes Buxtorf (pubblicato per la prima volta in tedesco a Basilea nel 1603 con il sottotitolo *Juden-schul* e a Hanau in latino nello stesso anno). Nel XXV capitolo dell'opera, dedicato ai principali giorni di digiuno del calendario ebraico, l'autore scrive (nella versione tedesca):

A conclusione di questo capitolo, non posso non ricordare in che modo i devoti ebrei debbano digiunare, secondo i dotti rabbini. Si può leggere nel *Medrasch rabba*, il *midraš Deuteronomio Rabbah* 11,10, nel capitolo che inizia *Vezos habberáchah*. Lo spiego in tedesco. Appena Mosè si accorse che Dio aveva decretato la sua morte, iniziò un digiuno, fece un cerchio (come erano soliti fare maghi e stregoni), indossò un abito di sacco, si asperse il capo di cenere e si mise in piedi in mezzo al cerchio, digiunando e pregando incessantemente. Si impose di non muoversi finché Dio non avesse cambiato la sua disposizione e avesse commutato la pena che gli era stata inflitta. Senza dubbio questo commento si basa, come tutte le favole ebraiche, sul *Talmud*, perché nel trattato sul digiuno *Ta'anit* 23a si legge che questa stessa cosa la faceva anche un ebreo santissimo e molto pio, chiamato *Honi ha-ma'agal* [Onia il disegnatore di cerchi], quando voleva chiedere a Dio qualcosa di molto elevato e necessario: ad esempio, quando non pioveva per tutto il mese di febbraio e c'era grande necessità di pioggia per assicurare il raccolto successivo, egli digiunava e si metteva in piedi in un cerchio siffatto, come se stesse in prigione, e diceva: "Signore del mondo, i tuoi figli levano gli occhi a te, mentre io sono amato e apprezzato da te come un figlio è caro a suo padre. Ti giuro sul tuo santo Nome che non mi muoverò di qui fin quando non avrai pietà dei tuoi figli". E subito dopo pioveva. Si dice che anche il profeta Abacuc facesse una cosa simile, come si legge in 2,1: "Mi metterò di sentinella, in piedi sulla fortezza, a spiare, per vedere che cosa mi dirà in risposta ai miei lamenti", che significa resterò qui nel mio cerchio ad aspettare fin quando mi dirai perché i malvagi vivono tanto a lungo. Ecco quel che afferma *Rav Dawid Qimhi* riguardo a questa citazione, basandosi sui rabbini.⁴¹

dall'atelier di Egidio da Viterbo, in S. BALDASSARRI - F. LELLI (curr.), *Umanesimo e cultura ebraica nel Rinascimento italiano*, Angelo Pontecorboli, Firenze 2016, pp. 15-40.

⁴¹ Si veda il testo on-line JOHANNIS BUXTORFI, *Synagoga Judaica: Das ist, Ju-*

Nella versione latina dell'opera, che riporta l'intero passo di *Deuteronomio rabbah* in ebraico, l'espressione *we-'ag 'ugah* viene resa *et placenta... confecta (vel circulo)*.⁴² All'inizio del Seicento, in ambito protestante (e certamente antipapale) l'ultima impresa terrena di Mosè diventa, nella disinvolta interpretazione latina del *midraš*, quasi grottesca. Il lettore si trova di fronte agli occhi dell'immaginazione il povero profeta nell'atto di combattere l'angelo malvagio in piedi su una gigantesca torta (*'ugah*) magica.

ABSTRACT

The role played by Jewish intellectuals as mediators of their own cultural traditions to the Christian milieu is well known. However, the use of the traditional Jewish exegesis of the Bible by Christian artists has been less investigated. In the present essay, the author seeks Kabbalistic and Midrašic motifs that might have inspired Renaissance depictions of Moses in painting: by drawing upon the scholarly production of Jewish and Christian authors active in 15th and 16th century Italy, he attempts to demonstrate that the portrayal of Moses in the Sistine Chapel as a miracle worker is influenced by Hebrew texts in which the ancient prophet was portrayed as a magician who is able to control nature by means of the most sacred Names of God. Such an interpretation allowed both Jewish and Christian scholars to maintain the unchanging authority of the Bible, even if adapted to changing historical conditions, as well as to assert God's presence in man's history.

den-schul: Darinnen der gantz Jüdische Glaub und Glaubens-übung..., Ludwig König, Basel 1643, p. 594.

⁴² Si veda il testo on-line JOHANNES BUXTORFI, *Synagoga Judaica*, Basileae, impensis Ludovici König, MDCXLI, p. 392. Ringrazio Joanna Weinberg e Antony Grafton per aver attirato la mia attenzione sulla curiosa traduzione latina del passo.



Fig. 1 - Sandro Botticelli, *Temptatio Moisi legis scriptae latoris* (ca. 1480), Città del Vaticano, Cappella Sistina.



Fig. 2 - Biagio d'Antonio (?), *Passaggio del Mar Rosso* (ca. 1481), Città del Vaticano, Cappella Sistina.



Fig. 3 - Gabriele Riccardi (attribuito), *Mosè*, *Ciborio dei Martiri di Otranto* (ca. 1530), Otranto, Cattedrale.



Fig. 4 - Matteo da Lecce, *Contesa sul corpo di Mosè* (dopo il 1568), Città del Vaticano, Cappella Sistina.



Fig. 5 - Matteo da Lecce, *Contesa sul corpo di Mosè* (dopo il 1568),
Città del Vaticano, Cappella Sistina (dettaglio).