

FABRIZIO LELLI

RICEZIONE E INTERPRETAZIONE
DELLA CABBALA NEL PENSIERO
DI ELIYYÀ MENAHEM HALFAN

Estratto da:

RIVISTA DI STORIA
E LETTERATURA RELIGIOSA

DIRETTA DA

G. CRACCO - G. DAGRON - C. OSSOLA
F. A. PENNACCHIETTI - M. ROSA - B. STOCK

Anno XLVII - N. 3 - 2011



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMXI

Rivista di Storia e Letteratura Religiosa

diretta da

GIORGIO CRACCO - GILBERT DAGRON - CARLO OSSOLA
FABRIZIO A. PENNACCHIETTI - MARIO ROSA - BRIAN STOCK

Periodico quadrimestrale
redatto presso l'Università degli Studi di Torino

Direzione

Cesare Alzati, Giorgio Cracco, Gilbert Dagron, Francisco Jarauta,
Carlo Ossola, Benedetta Papàsogli, Fabrizio A. Pennacchietti, Daniela Rando,
Mario Rosa, Maddalena Scopello, Brian Stock

Redazione

Linda Bisello, Paolo Cozzo, Valerio Gigliotti, Giacomo Jori, Marco Maggi,
Chiara Pilocane, Davide Scotto

IL MANTELLO DI ELIA. TRASMISSIONE E INNOVAZIONE NELLA CABALA

A. GUIDI, *Introduzione* Pag. 433

Articoli

- M. IDEL, «*In a Whisper*». *On Transmission of Shi'ur Qomah and Kabbalistic Secrets in Jewish Mysticism* » 443
M. MOTTOLESE, «*Uno dalla bocca di un altro*»? *La trasmissione della qabbalah nell'opera di Shem Tov ibn Gaon e nella scuola di Nahmanide* » 489
A. GUIDI, *La «rivoluzione silenziosa». Due conferenze inedite di Charles Mopsik su esoterismo e essoterismo nella qabbalah zoharica* » 521
F. LELLI, *Ricezione e interpretazione della Cabbalà nel pensiero di Eliyyà Me-nahem Halfan* » 547
S. CAMPANINI, *Nomen officii non personae. Peripezie d'angeli cabbalistici* . . . » 573

Note e testi

- J.-P. BRACH, *Note sur l'œuvre de François Secret* » 595
J. HANSEL, *Philosophie et cabale au XVIII^e siècle. Moïse Hayyim Luzzatto, commentateur de Maïmonide* » 603

Tutti gli articoli proposti alla Rivista sono soggetti a un esame affidato a membri interni o esterni alla Direzione, competenti per la tematica specifica, al fine di valutarne la rispondenza ai criteri di carattere scientifico.

All the articles submitted to the Review will be examined by internal members of the Editorial Board or external experts in the specific field in order to assess their compliance with scientific principles.

Dattiloscritti di Articoli, Note, Recensioni, Cronache, ecc.,
come pure opere da recensire vanno indirizzati a:

*Typescript Articles, Notes, Reviews, Chronicles etc.,
as well as works submitted for review, should be sent to:*

**Redazione della «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa»
Via Giulia di Barolo, 3, int. A – 10124 Torino
tel. +39.011.670.3861 – rslr@unito.it**

Gli autori devono restituire le bozze corrette insieme ai dattiloscritti esclusivamente alla Redazione di Torino.

The authors should return corrected proofs along with typescripts only to the Editorial Office in Turin.

La responsabilità scientifica degli articoli, note, recensioni, etc., spetta esclusivamente agli autori che li firmano. La Direzione assume responsabilità solo di quanto viene espressamente indicato come suo. Il testo dattiloscritto pervenuto in Redazione si intende definitivo. Ogni ulteriore correzione è a carico degli autori.

The scientific responsibility for articles, notes, reviews etc. rests with the authors. The Editorial Board is responsible only for the texts whose authorship is specifically attributed to the Board itself. Typescripts submitted to the Editorial Office will be considered complete and final. Any further correction will be borne by the authors.

Per richieste di abbonamento e per quanto riguarda le norme editoriali rivolgersi esclusivamente a:

Enquiries about subscriptions and questions on editorial rules should be addressed directly to:

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Casella postale 66, 50123 Firenze • Viuzzo del Pozzetto 8, 50126 Firenze
e-mail: periodici@olschki.it • Conto corrente postale 12.707.501
Tel. (+39) 055.65.30.684 • fax (+39) 055.65.30.214

2011: ABBONAMENTO ANNUALE – ANNUAL SUBSCRIPTION

ISTITUZIONI – INSTITUTIONS

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista. Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

Subscription rates for institutions include on-line access to the journal. The IP address and requests for information on the activation procedure should be sent to periodici@olschki.it

2011: Italia: € 103,00 • Foreign € 131,00
2012: Italia: € 110,00 • Foreign € 140,00

PRIVATI – INDIVIDUALS

solo cartaceo - *print version only*

2011: Italia: € 79,00 • Foreign € 108,00
2012: Italia: € 85,00 • Foreign € 115,00

Pubblicato nel mese di marzo 2012

RICEZIONE E INTERPRETAZIONE DELLA CABBALÀ NEL PENSIERO DI ELIYYÀ MENAḤEM ḤALFAN

1. Premessa

Le comunità ebraiche italiane del XIV e del XV secolo avevano fatto propria l'eredità della mistica giudaica dei secoli precedenti, associando speculazioni di origine iberico-provenzale e aškenazita a motivi più antichi che in Italia erano giunti direttamente dall'Oriente e che avevano avuto uno sviluppo autonomo, soprattutto nelle regioni meridionali della penisola e a Roma.¹ L'incontro di tali tradizioni con il pensiero scolastico-maimonideo aveva dato vita a una simbiosi abbastanza specifica che per secoli – *mutatis mutandis* – avrebbe continuato a resistere nella penisola ai vari attacchi anticabbalistici o antirazionalistici che avrebbero via via opposto orientamenti diversi all'interno delle comunità italiane.

Tra la fine del XV secolo e la metà del secolo successivo questa tendenza alla «contaminazione» di filosofia e Cabbalà si trasformò sensibilmente, fino a determinare la netta separazione dei due ambiti speculativi.² Se, ancora fino ai primi decenni del Cinquecento, gli ebrei attivi in Italia continuarono a far tesoro dell'interpretazione aristotelica e platonica per tentare di conciliare la propria tradizione di fede con il pensiero «degli stranieri» o «delle nazioni»,³ già nella seconda e terza decade del XVI secolo la Cabbalà si rese sempre più impermeabile agli influssi esterni, mentre divenne sempre più centrale nel sistema di valori fondamentali dell'ebraismo.⁴

¹ Si veda M. IDEL, *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, Firenze, Giuntina, 2007.

² Si veda, ad esempio, H. TIROSH-ROTHSCHILD, *Sefirot as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon*, in «AJS Review», 7/8 (1982/83), pp. 409-425.

³ Si veda M. IDEL, *The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance*, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. by B.D. COOPERMAN, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1983, pp. 186-242.

⁴ Si vedano i saggi di R. BONFIL, recentemente raccolti in ID., *Cultural Change among the Jews of Early Modern Italy*, Farnham, Ashgate Variorum, 2010.

Quest'atteggiamento fu in parte dovuto all'interesse dei non ebrei per l'interpretazione «segreta» della Scrittura. Si trattava di un processo di appropriazione cristiana dell'ebraismo nel contesto della riscoperta dell'*Hebraica veritas*, favorito dalla rinascita degli studi filologici.⁵ Non bastava più l'adesione alla *littera*, né l'interpretazione allegorica, per comprendere il testo sacro. Attraverso la conoscenza sempre più approfondita della lingua ebraica, gli intellettuali cristiani potevano adottare anche le metodologie ermeneutiche rabbiniche e cabbalistiche per suffragare la propria interpretazione cristologica dell'Antico Testamento.⁶

Ancora una volta, dunque, i mutamenti di prospettiva teologica nell'ambiente cristiano si riflettevano sulle dinamiche intellettuali del mondo ebraico italiano, da sempre incline al confronto con il pensiero e con la teologia della maggioranza. Se nel Medioevo la tendenza alla lettura della fede cristiana in chiave razionale aveva orientato le comunità ebraiche italiane a leggere anche la propria tradizione liturgica e mistica secondo le verità di ragione, con la distinzione sempre più rigorosa tra i due ambiti, avvenuta in ambito cattolico a partire dall'età della Controriforma e l'adozione di metodologie ermeneutiche ebraiche da parte cristiana, l'ebraismo italiano iniziò a scindere i due tipi di speculazione.⁷

La situazione così delineata schematicamente è nella realtà molto più complessa e sfumata. Nell'Italia umanistica e rinascimentale la considerazione del patrimonio liturgico e rabbinico, filosofico e cabbalistico fu molto varia a seconda dei diversi ambienti culturali e degli apporti di ebraismi di altre diaspore all'originale *milieu* ebraico italiano. Vi fu chi, come Yoḥanan Alemanno (di origine franco-aškenazita, ca. 1435 - ca.1506), tentò di amalgamare la tradizione normativa e mistica giudaica a quella speculativa esterna al giudaismo con l'intento di dimostrare la superiorità della prima, vera ed unica fonte del sapere universale.⁸ Vi fu chi, come Eliyyà Ḥayyim ben Binyamin da Genazzano (appartenente all'ebraismo italiano, ca. 1440 - ca.

⁵ Si veda A.P. COUDERT – J.S. SHOULSON, *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

⁶ Si veda F. LELLI, *Il linguaggio di Dio. La Cabala in Occidente*, in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, a cura di A. CLERICUZIO – G. ERNST, V: *Le Scienze*, Vicenza, Angelo Colla, 2008, pp. 129-147. Cfr. anche *infra*.

⁷ Si veda G. SERMONETA, *L'incontro culturale fra ebrei e cristiani nel Medioevo e nel Rinascimento*, in *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, a cura di M. LUZZATI – M. OLIVARI – A. VERONESE, Roma, Carucci, 1988, pp. 183-207.

⁸ Si veda F. LELLI, *Prisca philosophia and Docta religio. The Boundaries of Rational Knowledge in Fifteenth-Century Humanist Thought*, in «The Jewish Quarterly Review», 91 (2000), pp. 53-100.

1510), si servì della metodologia umanistica e della ricerca dell'*Hebraica veritas*, per sostenere la superiorità della mistica ebraica ad ogni altra forma di interpretazione interna e esterna all'ebraismo. Per questi autori, vissuti a stretto contatto con l'ambiente umanistico, l'interesse dimostrato dagli intellettuali cristiani per la Cabbalà era più che comprensibile, poiché a loro parere costoro avevano capito la maggior veridicità delle fonti ebraiche rispetto alle altre. In tale senso deve essere inteso il loro uso apologetico della produzione esoterica e l'ostilità dimostrata, più che nei confronti dei cristiani, contro alcuni correligionari o – possiamo immaginare – convertiti, pronti a corrompere la vera tradizione con l'apporto di materiali spuri.⁹

Mentre Eliyahu Delmedigo (di tradizione aškenazita, ca. 1458 - ca. 1493) sostenne la necessità di tenere distinte speculazione razionale e Cabbalà (soprattutto agli occhi dei cristiani),¹⁰ Avraham de Balmes (di tradizione sefardita, ca. 1460 - ca. 1523)¹¹ e Dawid Messer Leon (di tradizione italiano-aškenazita, ca. 1470 - ca. 1526),¹² anch'essi cultori dell'aristotelismo averroistico padovano, ritennero opportuno ricorrere alla Cabbalà all'interno di un sistema di fede interpretabile secondo il razionalismo scolastico. Pur non essendo una dottrina strettamente necessaria, a loro avviso la Cabbalà poteva risultare utile per comprendere meglio problematiche interne al giudaismo ma anche per spiegare simbolicamente le sventure che funestarono il popolo d'Israele tra '400 e '500 e per collocare cronologicamente l'avvento messianico.¹³

L'annosa disputa cristiana sull'autorevolezza della letteratura rabbinica, riaccesi con vigore a partire dall'inizio del '500, suscitò ulteriori prese di posizione in seno alle comunità ebraiche in merito alla tolleranza dei rapporti intellettuali con i non ebrei. Se anche all'interno del giudaismo non

⁹ Si veda ELIYAHU HAYYIM BEN BINYAMIN DA GENAZZANO, *La lettera preziosa (Iggeret hamudot)*, a cura di F. LELLI, Firenze-Nîmes, Giuntina - l'Éclat, 2002.

¹⁰ Si veda K.P. BLAND, *Elijah del Medigo's Averroist Response to the Kabbalahs of Fifteenth-Century Jewry and Pico della Mirandola*, in «The Journal of Jewish Thought and Philosophy», 1 (1991), pp. 23-53.

¹¹ Si veda F. LELLI, *Cabbalà e aristotelismo in Italia tra XV e XVI secolo: le «radici» nell'Igğeret ha-'aširyà (Lettera della decade) di Avraham ben Me'ir de Balmes*, in *Aristotle and the Aristotelian Tradition. Innovative Contexts for Cultural Tourism*, a cura di E. DE BELLIS, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 229-242.

¹² Si veda H. TIROSH-ROTHSCHILD, *Between Worlds: The Life and Thought of David ben Judah Messer Leon*, Albany NY, State University of New York Press, 1991.

¹³ Si ricordi che sia Dawid Messer Leon sia Avraham de Balmes lasciarono l'Italia meridionale a seguito delle drammatiche situazioni verificatesi nel regno aragonese dopo la conquista francese di Napoli e la successiva annessione alla corona di Spagna. Sul rapporto tra Cabbalà e messianismo si veda M. IDEL, *Mistici messianici*, trad. it. Milano, Adelphi, 2004.

erano mancate le dispute a proposito del ruolo dottrinale della tradizione post-biblica (a partire dall'antirabbinismo caraita fino ai vari tentativi medievali di limitare il valore normativo della letteratura aggadica),¹⁴ il rinnovarsi dell'avversione antitalmudica della Chiesa indusse gli ebrei a ripensare i termini della loro adesione alla fede dei padri mediata dai compendi normativi post-biblici. Peraltro anche studiosi cristiani del calibro di Johannes Reuchlin o Pietro Galatino in età rinascimentale sostennero l'analoga importanza di *Talmud* e Cabbalà per la corretta interpretazione della fede cristiana.¹⁵ Questa parificazione di Bibbia, *halakà* e Cabbalà, anche se in apparenza favorevole all'ebraismo, era in ultimo estremamente pericolosa perché poteva essere strumentalizzata a fini conversionistici. Ecco perché, tra le tendenze dell'ebraismo cinquecentesco, vi fu la netta ripresa di una speculazione halakica in chiave apologetica e il superamento dell'*halakà* rabbinica in una «meta-*halakà*» sostenuta dalla tradizione cabbalistica, finalizzata a precludere la conoscenza di queste discipline ai non ebrei.¹⁶

In tale complessa prospettiva di accettazione e rifiuto, di apertura e esclusione, di maggiore o minore rilievo attribuito all'*halakà* rabbinica, letta cabbalisticamente, si colloca l'interpretazione del pensiero e dell'opera del personaggio di cui ci occuperemo, Eliyyà Menaḥem Ḥalfan.

2. Contestualizzazione biografica

Eliyyà (o Eliyyahu) Menaḥem ben Abba Mari Ḥalfan¹⁷ nacque presumibilmente verso la fine del XV secolo;¹⁸ la sua scomparsa si colloca nel 1551.¹⁹

¹⁴ Si veda, al riguardo, I. TWERSKY, *Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century*, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, cit., pp. 431-459.

¹⁵ Si veda A. PALADINI, *Il De arcanis di Pietro Galatino: traditio giudaica e nuove istanze filologiche*, Galatina, Congedo, 2004.

¹⁶ Su quest'interpretazione «meta-halakica» si veda TWERSKY, *Talmudists, Philosophers, Kabbalists*, cit. Si veda inoltre M. BENAYAHU, *La disputa tra Cabbalà e Halakà*, in «Da'at», 5 (1980), pp. 61-115 [in ebraico].

¹⁷ Oltre alle opere halakiche e cabbalistiche, di lui sono rimasti alcuni poemi in ebraico: si veda U. CASSUTO e STAFF EDITORIALE, «Ḥalfan, Elijah Menaḥem», in *Encyclopedia Judaica*, VII, Tel Aviv, 1972, col. 1187 (d'ora in avanti: CASSUTO, *EJ*, cit.); si veda inoltre C. ROTH, *[History of the Jews in] Venice*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1930, pp. 77-81.

¹⁸ Tale ipotesi è confortata dalla supposizione che il suo quarantesimo anno di età sia da situare intorno al 1533 (vedi *infra*, p. 589).

¹⁹ Sulla base della data di pubblicazione della sua approvazione della stampa del *Tur yorè de'à* (*Il pilastro del dispensatore di opinione*) di Ya'aqov ben Ašer con il commento *Bet Yosef* (*La*

Il padre di Eliyyà, Abba Mari ben Eliyyahu Ḥalfan Ṣarfati, fu un celebre medico e astronomo, a sua volta figlio di un medico che gli dovette lasciare in eredità una cospicua biblioteca.²⁰ L'appellativo Ṣarfati tradisce l'origine francese della famiglia. Poiché il nome Ḥalfan pare originario della Provenza, si può ritenere che, analogamente a molti altri ebrei provenzali,²¹ i Ḥalfan si siano trasferiti nell'Italia meridionale dopo le persecuzioni del 1394. Attraverso i diffusi contatti commerciali degli ebrei regnicoli con mercanti fiorentini e veneziani,²² forse Abba Mari Ḥalfan entrò in contatto con i Da Pisa, per spostarsi poi nell'ambito veneto, probabilmente all'epoca dell'invasione francese del regno di Napoli. L'interesse dimostrato da Eliyyà Menahem Ḥalfan per la produzione letteraria aškenazita e la presenza nell'inventario dei suoi libri di un unico *siddur* di rito aškenazita,²³ induce a ritenere che la sua famiglia ebbe un destino simile a quello di altri ebrei di tradizione francese che si trasferirono in Italia settentrionale²⁴ nel corso del XV secolo, ove spesso aderirono al rito tedesco.

È interessante osservare che, nelle loro alleanze matrimoniali e intellettuali, i Ḥalfan privilegiarono legami con famiglie di origine franco-provenzale, talora transitate anch'esse dal regno di Napoli.²⁵ Abba Mari si sposò

casa di Yosef) di Yosef Caro (Venezia, 1551: si veda R. BONFIL, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford-Portland Or, Oxford University Press, 2004, p. 267) e della nota di acquisto di un *siddur* (sulla quale si veda *infra*, nota 23). Kaufmann data al 1577 la sua scomparsa (D. KAUFMANN, *Jacob Mantino: une page de l'histoire de la Renaissance*, in «Revue des études juives», 27, 1893-1894, pp. 30-60: 51; 207-238, nota 3): a suo avviso egli si sarebbe trasferito a Vienna, anche se è più probabile che siano stati i suoi discendenti a lasciare Venezia. In effetti troviamo un figlio e un nipote di Ḥalfan stanziati tra Praga e Vienna tra la fine del XVI e il XVII secolo: cfr. M. LAMED – STAFF EDITORIALE, s.v. 'Halfanus (Halfan, Chalfan)', in *Encyclopedia Judaica*, VII, Jerusalem, Keter Publishing House, 1972, col. 1187.

²⁰ Si veda *infra*, p. 592.

²¹ Si veda LELLI, *Gli ebrei in Puglia in età orsiniana* [in preparazione].

²² Si pensi, ad esempio, al carteggio tra Sabatino Russo e Biagio Dolfin, pubblicato da A. STUSSI, *Antichi testi salentini in volgare*, in «Studi di filologia italiana», 23 (1955), pp. 191-224.

²³ Si veda *infra*, p. 590. Appartenne a Ḥalfan anche il *siddur* di rito aškenazita, oggi Ms. Parma, Biblioteca Palatina, 2895 (B. RICHLER, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Jerusalem, The Jewish National and University Library, 2001, 1038, scritto a Ulm e Treviso 1450-1453, grafia quadrata aškenazita), che Yehudà ben Selomò (De Blanes?) comprò a Venezia «martedì 4 Av del 5311 [= 1551]» dalla vedova di Eliyyà Menahem.

²⁴ Nella seconda metà del XV secolo Ariè ben Eli'ezer Ḥalfan copiò un *siddur* di rito francese (Ms. New York, Jewish Theological Seminary 4715, in grafia semicorsiva italiano-aškenazita) e due *siddurim* di rito romano, il Ms. Parma, Biblioteca Palatina, 1754 (RICHLER, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, cit., 935, copiato a Cremona nel 1479 per Menahem ben Yo'av da Ascoli, grafia semicorsiva italiana) e il Ms. Parma, Biblioteca Palatina, 2740 (ID., *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, cit., 993, copiato tra il 1477 e il 1492, grafia semicorsiva italiana).

²⁵ In seguito all'invasione francese di Napoli del 1495 e alla successiva conquista spagnola,

con una figlia di Yosef Colon Trabot, uno dei più stimati dottori di legge ebraica del Quattrocento. I Colon giunsero nell'Italia del nord dalla Francia, attraverso la Savoia e il Piemonte. Certamente la profonda conoscenza di Eliyyà Menahem del diritto e della liturgia aškenazita potrà essergli derivata dalla frequentazione di una *yešivà* come quella padovana diretta da Yehudà Minz,²⁶ ma anche dalla partecipazione al rito nella Scuola Grande tedesca di Venezia.²⁷ Il rapporto dei Halfan con famiglie francesi è significativo per comprendere la frequentazione di Avraham ben Šelomo Šarfati, membro della famiglia Treves,²⁸ con cui lo stesso Yosef Colon Trabot, nonno di Eliyyà Menahem, era strettamente legato.²⁹

Eliyyà Menahem sposò una figlia di Qalonymos ben Dawid (il Giovane, più noto come Magister Calo, appellativo con il quale si firma nelle sue opere), anch'egli medico e filosofo, noto per le sue traduzioni dall'ebraico in latino di testi astronomici arabi e filosofici averroistici (in gran parte pubblicati all'interno degli *Opera omnia* dello Stagirita, cui collaborarono Eliyyahu del Medigo e Avraham de Balmes, su commissione del cardinale veneziano Domenico Grimani).³⁰ Anche Qalonymos apparteneva ad una famiglia provenzale che nel XV secolo era vissuta tra Puglia e Napoli.

numerosi ebrei «regnicoli» lasciarono l'Italia meridionale per trasferirsi a Venezia: tra quanti scelsero di vivere nella città lagunare troviamo Qalonymos ben Dawid e Avraham de Balmes. È probabile che tra di essi vi fosse anche Abba Mari Halfan.

²⁶ Sulla tradizione giuridica aškenazita e sulla preminenza degli studi halakici aškenaziti nel Veneto rinascimentale si veda R. BONFIL, *A Cultural Profile*, in *The Jews of Early Modern Venice*, a cura di R.C. DAVIS – B. RAVID, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 169-190: 177-180 (= in BONFIL, *Cultural Change*, cit., n. XII); sul carattere «tedesco» della cultura ebraica veneziana del primo Cinquecento si veda anche ID., *Cultura mistica a Venezia nel Cinquecento*, in *Gli ebrei a Venezia. Secoli XIV-XVIII*, a cura di G. COZZI, Milano, Edizioni Comunità, 1987, pp. 469-506: p. 477 (= in BONFIL, *Cultural Change*, cit., IV). Sul finanziamento fornito da Halfan per la stampa di una raccolta di *Responsa* gaonici (Venezia, 1546) si veda R. BONFIL, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, cit., p. 190.

²⁷ *Ivi*, p. 478.

²⁸ Si tratta di Avraham ben Šelomò Treves Šarfati, nato a Mantova nel 1470, medico, trasferitosi nel 1495 a Salonico. Nel 1505 fu chiamato come rabbino a Ferrara e nel 1522 fu a Costantinopoli. Divenne poi rabbino delle comunità aškenazita e portoghese di Adrianopoli, dove conobbe Yosef Caro e entrò in contatto con Šelomò Molko. Nella sua attività pare aver favorito il rituale sefardita e ed avere stretto rapporti epistolari con Dawid Kohen ed Eliyyà Mizrahi. Stando alle affermazioni dell'epistola laurenziana di Halfan (vedi *infra*, p. 588), a partire dal 1529 Šarfati avrebbe seguito personalmente le ultime fasi dell'attività dello pseudo-Messia in Italia. A tale periodo si dovrà riferire la collaborazione con Eliyyà Menahem. Dopo la morte di Molko pare che si sia trasferito a Gerusalemme. Scrisse l'opera *Birkat Avraham* (*La benedizione di Abramo*), sul significato cabbalistico dell'abluzione rituale delle mani, pubblicata a Venezia nel 1552, anno della sua morte.

²⁹ Sul rapporto di Halfan con la famiglia Treves si veda *infra*, p. 600.

³⁰ Si veda G. TAMANI, *Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche e scientifiche*, in *L'hébreu au temps de la Renaissance*, a cura di I. ZINGUER, Leiden, Brill, 1992, pp. 105-114: 106.

Eliyyà Menaḥem è noto soprattutto per aver preso parte, in virtù delle sue eccellenti conoscenze di diritto rabbinico,³¹ ad alcune dispute che infiammarono le comunità ebraiche e cristiane nel corso del XVI secolo. All'inizio degli anni '30 lo troviamo in opposizione a Ya'aqov Mantino (medico sefardita e traduttore di testi aristotelici ebraici, morto nel 1549) tra coloro che furono prescelti dall'ambasciatore inglese a Venezia per sostenere su base biblica e rabbinica la tesi favorevole al divorzio di Enrico VIII d'Inghilterra da Caterina d'Aragona. Per appoggiare la posizione del sovrano, Ḥalfan riunì un gruppo di esperti halakisti che firmarono un documento, sulla base del quale si ammetteva la liceità del divorzio.³² Tra i firmatari³³ troviamo anche Qalonymos ben Dawid con suo suocero, «Benedetto di Germania».³⁴

Un altro motivo di contrasto tra Eliyyà Menaḥem e Mantino fu l'interesse dimostrato dal nostro per la predicazione dello pseudo-Messia portoghese Šelomò Molko. Pare che durante il suo soggiorno veneziano – alla fine degli anni '20 – quest'ultimo si facesse addirittura aiutare da Ḥalfan per la scrittura e la diffusione delle sue lettere.³⁵

Anche dopo la tragica fine di Molko, che morì sul rogo per condanna imperiale alla fine del 1532 (o all'inizio del 1533), Eliyyà Menaḥem continuò a sostenere il suo ruolo metastorico e ad appoggiare l'attività e il pensiero di uno dei suoi seguaci, il già citato Avraham Šarfati.

³¹ Si veda in proposito KAUFMANN, *Jacob Mantino*, cit., p. 51, nota 2.

³² Verso la metà del secolo, l'ufficiale medico della Serenissima Yosef Tamari dette avvio ad una complessa disputa contro il consuocero Šemu'el Venturozzo da Perugia, a seguito del divorzio della propria figlia Tamar dal figlio di Venturozzo, Mošè. Negli anni '60 la disputa Venturozzo-Tamari si era estesa a metà dei rabbini italiani tanto che gli atti processuali vennero pubblicati a stampa e in varie comunità apparvero addirittura manifesti da affiggere per pubblica informazione, firmati da illustri personalità giuridiche, tra cui anche Ḥalfan: si veda S. SIMONSOHN, *Lo scandalo del divorzio Tamari-Venturozzo*, in «Tarbiz», 28 (1958), pp. 381-392 [in ebraico]. In una decisione halakica datata 1550 Eliyyà appare insieme a Me'ir Katzenellenbogen da Padova e ad altri insigni rabbini (CASSUTO, *EJ*, cit.).

³³ Il documento fu sottoscritto anche da Baruk da Benevento, noto cabbalista che servì Šemu'el Abravanel a Napoli e che iniziò alla lettura dello *Zohar* il cardinale Egidio da Viterbo (si veda CASSUTO, *EJ*, cit.).

³⁴ Identificato da Adelman con il rabbino veneziano Baruk Bendit Axelrad (H.Z. ADELMAN, *Jewish Women and Family Life, Inside and Outside the Ghetto*, in *The Jews of Early Modern Venice*, cit., pp. 143-165: 156).

³⁵ Ce ne informa Yosef ha-Kohen: si veda KAUFMANN, *Jacob Mantino*, cit., p. 57: «E manderò le [mie] lettere via Venezia per mezzo di un uomo di fede il cui nome è Maestro Eliyyà, medico, genero del Maestro Calò, medico» [traduzione mia].

3. La formazione dottrinale

Alcuni dati sulla formazione culturale di Ḥalfan si ricavano da una delle due epistole allegate ad una pergamena, contenente un disegno dell'albero sefirotico composto dall'autore in collaborazione con Avraham Ṣarfati.³⁶

All'inizio della prima lettera, autografa, Eliyyà Menahem scrive:

Mentre stavo ancora nutrendomi alle mammelle della ragione [*tevunà*] e della sapienza [*ḥokmà*], un giorno incontrai l'anziano venerando, il sapiente e cabbalista onore del nostro maestro Avraham Canetti (?) Ṣarfati – possa la sua discendenza godere di lunga vita – che, circa quattro anni fa, ha lasciato i suoi famigliari, i suoi beni e i suoi affari per andare ad abbeverarsi all'acqua del santo, dell'uomo divino, del pio, del cabbalista, della guida, onore del nostro maestro Šelomò Molko, e per spigolare dietro ai suoi covoni, cioè per raccogliere le perle dei suoi detti, essendo egli ispirato da Dio. Poiché la mia intenzione era buona, il Dio di mio padre mi ha assistito, facendo sì che questo onorato anziano rimanesse ospite della mia casa per molti giorni e che io bevessi, assetato, le sue parole, perché egli non era di quelli che rifiutano il frumento e il bene a coloro che ne hanno necessità.³⁷

Con queste parole l'autore ci informa che, come molti altri intellettuali ebrei del suo tempo, egli aveva ricevuto una compiuta educazione scientifica e filosofica prima di passare allo studio della Cabbalà.

Yohanan Alemanno, che aveva frequentato l'ambiente accademico padovano e che poteva avere incontrato il padre di Eliyyà Menahem nell'ambiente toscano dei Da Pisa,³⁸ ci ha lasciato un importante elenco delle materie e dei libri oggetto di studio dell'ebreo destinato da Dio a diventare «saggio universale».³⁹ Dalla lista fornita da Alemanno si evince che, nei ter-

³⁶ Si tratta del Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 44,18 (1533, grafia italiano-aškenazita con decorazioni miniate). Le epistole sono state pubblicate e tradotte da I. SONE, *I dati biografici contenuti negli scritti di Shelomo Molko riesaminati alla luce di un nuovo documento*, in «Annuario di Studi Ebraici», 1 (1934), pp. 183-204. Si veda anche F. LELLI, *L'albero sefirotico di Eliyyà Menahem ben Abba Mari Ḥalfan* (Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 44, 18), in «Rinascimento», n.s., 43 (2008), pp. 271-290.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 273.

³⁸ Su Alemanno e i Da Pisa si veda J. PERLES, *Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis*, in «Revue des Études Juives», 12 (1892), pp. 243-257; F. LELLI, *Umanesimo laurenziano nell'opera di Yohanan Alemanno*, in *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico*, a cura di I. ZATELLI – D. LISCIA BEMPORAD, Firenze, Olschki, 1998, pp. 49-67.

³⁹ Si veda M. IDEL, *The Study Program of R. Yohanan Alemanno*, in «Tarbiz», 48 (1979/80), pp. 303-331 [in ebraico]. Una versione in inglese si trova in A.M. LESLEY, *The 'Song of Solomon's Ascents' by Yohanan Alemanno: Love and Human Perfection according to a Jewish Associate of Giovanni Pico della Mirandola*, Ph.D. Thesis, Berkeley, 1976.

mini dell'apprendimento medievale, il giovane ebreo italiano che si voglia elevare alla conoscenza intellettuale e teologica deve passare di disciplina in disciplina fino a raggiungere, dopo i trentacinque anni, l'età più opportuna per dedicarsi alla Cabbalà, la dottrina che rappresenta il traguardo della speculazione e, che secondo i requisiti imposti dalla tradizione, non può essere oggetto di studio prima dei quaranta anni.⁴⁰ L'epistola di Ḥalfan è datata all'inizio del 1533: intorno a tale periodo l'autore doveva aver raggiunto l'età prescritta.

Diversamente da Alemanno, però, che nel suo *curriculum* indica dettagliatamente i testi basilari della dottrina cabbalistica, Ḥalfan ci rende noto nella sua epistola che l'insegnamento mistico può essere derivato solo da una fonte orale, nel suo caso dal saggio Šarfati, che a sua volta avrebbe appreso la tradizione veridica direttamente da Molko. L'autore sostiene dunque che la trasmissione di misteri profondi di fede può avvenire solo da maestro ad allievo,⁴¹ e non per scritto, perché i temi di speculazione, «Torà orale», rimangano oggetto di mera discussione dialogica e perché, consegnandoli alla scrittura, non si corra il rischio che cadano nelle mani di persone incompetenti o che li possono utilizzare per fini impuri.⁴²

È impensabile, naturalmente, che Eliyyà Menahem, come i suoi contemporanei, non avesse a disposizione opere cabbalistiche scritte,⁴³ tanto più che egli visse nel periodo in cui, soprattutto a Venezia, si iniziarono a pubblicare a stampa anche testi esoterici ebraici.

Per ricostruire dettagliatamente la formazione culturale e la biblioteca di Ḥalfan, ci è di particolare aiuto un elenco manoscritto di codici e stampati a lui appartenuti, conservatoci da un codice della Österreichische Nationalbibliothek di Vienna.⁴⁴

⁴⁰ Si veda M. IDEL, *The Interdiction to Study Kabbalah before the Age of Forty*, in «AJSReview», 5 (1980), pp. 14-15 [in ebraico].

⁴¹ In particolare sulla base della tradizione spagnola: si veda ID., *Qabbalah. Nuove prospettive*, trad. it. Milano, Adelphi, 2010.

⁴² Si veda anche F. LELLI, *L'Iggeret hamudot (Lettera preziosa) di Eliyyah Hayyim ben Binyamin da Genazzano. Un trattato filosofico-cabbalistico dell'età dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna*, in GENAZZANO, *La lettera preziosa*, cit., pp. 49-54.

⁴³ Si veda in proposito *infra*, pp. 596-600.

⁴⁴ Si tratta del Ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Hebr. 53 (A.Z. SCHWARZ, *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*, Leipzig, 1925, pp. 143-146, n. 135). Il Ms. (XVI sec., grafia semicorsiva aškenazita e italiano-aškenazita) contiene perlopiù opere aristotelico-averroistiche in versione ebraica. L'Österreichische Nationalbibliothek conserva anche un altro codice un tempo appartenuto a Ḥalfan, il Ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Hebr. 63 (ID., *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*, cit., n. 156, pp. 166-167: XIV secolo, in grafia corsiva sefardita), anch'esso contenente opere filosofiche. Alla

Nell'inventario, vergato in grafia italiano-aškenazita sul *verso* della prima carta di un breve fascicolo aggiunto, forse dall'autore stesso, all'inizio di un manoscritto composito donatogli dal suocero Qalonymos,⁴⁵ si registrano sessantadue titoli, distinti in una prima sezione di scritti *nošrim*⁴⁶ (perlopiù testi a stampa) e una seconda di opere ebraiche (perlopiù manoscritte).

Dei titoli riportati,⁴⁷ diciotto sono di medicina, tredici di scienze, undici di *halakà*, sette di filosofia e di logica, quattro di Bibbia e *midraš*; compare un solo *siddur* (aškenazita, a stampa) e due raccolte di epistole in caratteri latini (di cui una potrebbe essere opera dell'autore).⁴⁸ Quattro scritti non sono identificabili.⁴⁹ Solo quattro titoli rinviano ad opere cabbalistiche (anche se un titolo comprende tre diversi esemplari di alberi sefirotici).

Nell'insieme la collezione, piuttosto ricca per gli *standard* dell'epoca, rispetta la tradizione delle biblioteche ebraiche contemporanee, che comprendevano le opere fondamentali delle varie discipline oggetto di studio degli ebrei italiani già nei secoli precedenti.⁵⁰ Ancora verso la metà del Cinquecento gli interessi di un ebreo italiano dotto erano analoghi a quelli dei suoi precursori, come Yehudà Messer Leon, Yoḥanan Alemanno, Dawid Messer Leon, Avraham de Balmes e Qalonymos ben Dawid.⁵¹ Nella colle-

c. 1r, tra altre note di possesso si legge, in ebraico: «Acquistato da 'Eliyyahu Menahem Ḥalfan, la Sua roccia lo faccia vivere e lo conservi». L'inventario è menzionato da R. Bonfil nell'appendice 2 del suo volume *The Rabbinate in Renaissance Italy* (Jerusalem, 1979, in ebraico, pp. 295-298), dove sono pubblicate altre quaranta liste di collezioni librarie di ebrei italiani della prima metà del Cinquecento (l'inventario di Ḥalfan è il n. 36 a p. 298).

⁴⁵ Come si legge, in ebraico, nel codice, alla c. 7r: «Io, Qalonymos, figlio di R. Dawid, la pace sia con lui, della casa dei Qalonymos, attesto che do in dono questo libro al maestro R. Eliyyà Ḥalfan, mio genero, la sua Roccia lo faccia vivere e lo conservi, di mia volontà e come prova ho scritto e ho firmato [questa dichiarazione] qui a Venezia nel mese di novembre 1526».

⁴⁶ Il termine è usato, nell'accezione comune dell'epoca, nel significato di «in caratteri latini».

⁴⁷ Un'analisi delle singole opere registrate nell'inventario si trova in F. LELLI, *La biblioteca di Eliyyà Menahem Ḥalfan* [in corso di pubblicazione].

⁴⁸ Sappiamo degli scambi di lettere dell'autore con Pietro Aretino. Si veda ID., *L'albero sefirotico*, cit., p. 272.

⁴⁹ Si veda ID., *La biblioteca di Eliyyà Menahem Ḥalfan*, cit.

⁵⁰ Si pensi alle opere comprese nei *curricula* di studio dell'ambiente padovano, dove accanto alla filosofia si studiavano scienze e, in particolare, medicina (cfr. nota seguente). Sulle biblioteche ebraiche posteriori si veda SH. BARUCHSON-ARBIB, *La culture livresque des Juifs d'Italie à la fin de la Renaissance*, Paris, CNRS, 2001, partic. pp. 118-124.

⁵¹ Per Yehudà Messer Leon e Alemanno si veda Y. ALEMANNI, *Hay ha-'olamim (L'Immortale). Parte I: la Retorica*, a cura di F. LELLI, Firenze, Olschki, 1995, oltre a quanto si è affermato sul *curriculum* di studi da lui proposto ai giovani ebrei italiani (*supra*, nota 39). Sugli altri autori si veda la bibliografia riportata nelle note precedenti.

zione di Ḥalfan assumono particolare rilievo i testi a stampa,⁵² in prevalenza medici, che evidenziano la professione per cui il Nostro fu particolarmente apprezzato. Seguono per importanza numerica le opere scientifiche (nella mia stima ho incluso sia le scienze nel senso moderno del termine sia le discipline che ad esse afferivano nella didattica medievale, quali, ad esempio, l'astrologia, la geomanzia o la chiromanzia) e quelle filosofiche. Questi dati rinviano all'affermazione iniziale dell'epistola associata alla pergamena laurenziana («Mentre stavo ancora nutrendomi alle mammelle della ragione [*tevunà*] e della sapienza [*ḥokmà*]»), un'evidente allusione allo studio «pratico» (*tevunà*) – quindi alla medicina e alle scienze – e a quello filosofico (*ḥokmà*), compiuti da Ḥalfan prima di dedicarsi alla tradizione esoterica.

La data in cui il codice fu donato a Eliyyà Menaḥem dal suocero, il 1526, è il *terminus post quem* della redazione dell'elenco. Considerando che, secondo l'epistola laurenziana, l'interesse di Ḥalfan per la Cabbalà sarebbe iniziato in parallelo con la manifestazione a Venezia di Šelomò Molko – quindi gli ultimi anni del terzo decennio del XVI secolo – la compilazione dell'inventario potrebbe porsi appunto intorno al 1530, anche per il ruolo che in esso assume la produzione cabbalistica.

Il fatto che le opere mistiche che vi compaiono siano solo sei (considerando separatamente i tre alberi cabbalistici) è significativo. Come si legge nell'epistola laurenziana, lo studio della dottrina esoterica dovrebbe essere solo orale e mnemonico: l'unica eccezione è la speculazione sullo schema dell'albero sefirotico.⁵³ In quest'atteggiamento l'autore riconferma la tradizione di precedenti maestri aškenaziti o italiano-aškenaziti operanti nel Veneto (si pensi a Yehudà Messer Leon e a Eliyyahu Delmedigo⁵⁴), che distinguevano nettamente le loro attività di insegnamento e ricerca filosofica e scientifica da quelle di studio personale delle discipline tradizionali religiose, sottolineando la necessità già allusa nella produzione rabbinica di occuparsi di argomenti esoterici in piccoli gruppi, mai da soli, ma neanche in grandi cerchie di studiosi.

Come i suoi predecessori e contemporanei, in particolare Dawid Messer Leon e Avraham de Balmes, anche Ḥalfan avrà avvertito in un primo tempo l'esigenza di servirsi di un modello speculativo razionale, frutto del-

⁵² Sul ruolo della stampa nella cultura ebraica del primo Cinquecento veneziano si vedano le osservazioni di BONFIL, *Cultura e mistica a Venezia*, cit., pp. 478-479.

⁵³ Si veda LELLI, *L'albero sefirotico*, cit.

⁵⁴ Si veda in proposito ID., *L'Iggeret bamudot (Lettera preziosa) di Eliyyah Ḥayyim ben Biyyamin da Genazzano*, cit., pp. 7-123: 33-35.

l'incontro con la cultura non ebraica, per sottolineare in seguito esclusivamente il legame della dottrina con la tradizione liturgica e la meditazione sulle *Sefirot*, intese come itinerario mistico che consente al saggio di individuare i tempi e i modi dell'avvento messianico.

Non è un caso dunque che le opere cabbalistiche inserite nell'elenco siano il trattato *Ša'are orà (Le porte di luce)* di Yosef ben Avraham Giqatilla, uno dei principali repertori medievali di nomenclatura sefirotica, tre alberi sefirotici e un *Commento all'albero sefirotico*⁵⁵ (oltre a un testo di *gematri'ot* e *biddushim*, probabilmente una miscellanea di opere cabbalistiche e letture esoteriche della Bibbia⁵⁶). In particolare, dei tre alberi sefirotici si scrive che appartenevano a ^מ (cioè ad *adoni avi*, «il mio signor padre») e quindi erano già presenti nella collezione di Abba Mari Ḥalfan. Uno dei tre alberi potrebbe essere quello dell'*Epistola sulle origini della sapienza cabbalistica*, indirizzata dallo zio Pereš Foà al padre di Ḥalfan e probabilmente trascritta dallo stesso Eliyyà Menaḥem.

Rispetto ai suoi precursori, Ḥalfan attribuisce particolare importanza alla trasmissione di segreti «dalla bocca del maestro» e all'applicazione pratica della Cabbalà alla liturgia, reinterpreta come strumento necessario a sollecitare l'avvento messianico, secondo concezioni derivate dalla letteratura profetica e omiletica di Ašer Lemlein⁵⁷ e Šelomò Molko, mediata anche dall'esperienza personale di Avraham Šarfati. Si comprende dunque l'interesse precipuo di Ḥalfan di eseguire un proprio *Commento sulle dieci Sefirot*.⁵⁸ Se la riflessione relativa al mondo divino sviluppata, ad esempio, da Avraham de Balmes nella sua *Iggeret ha-'asiryà (Lettera della decade, 1509)* è ancora dominata dalla tendenza italiana a leggere la Cabbalà in chiave filosofica e scarso è il rilievo attribuito alla componente liturgica,⁵⁹ Ḥalfan invece nel suo *Commento all'albero sefirotico* sottolinea quest'ulti-

⁵⁵ Si potrebbe trattare del commento composto dallo stesso Ḥalfan, trascritto sulla pergamena laurenziana (si veda anche *infra*, nota 58).

⁵⁶ Si veda *infra*, p. 599.

⁵⁷ Su questo personaggio si veda *infra*, p. 605.

⁵⁸ Si tratta appunto dell'opera pervenutaci in vari esemplari, il più significativo dei quali è certamente quello autografo conservato presso la Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze (Plut. 44,18), notevole per il dettaglio dell'esecuzione e per la ricca decorazione miniata: si veda LELLI, *L'albero sefirotico*, cit. Il testo del *Commento sulle dieci Sefirot* di Ḥalfan si conserva in almeno altri due manoscritti, descritti da G. SCHOLEM, *Guida ai commenti sulle dieci Sefirot*, in «Kiryat Sefer», 10 (1933-34), pp. 498-515: 500, n. 10 [in ebraico].

⁵⁹ Si veda, in proposito, LELLI, *Cabbalà e aristotelismo in Italia tra XV e XVI secolo: le «radici» nell'Iggeret ha-'asiryà (Lettera della decade) di Avraham ben Me'ir de Balmes*, cit. È in corso di realizzazione l'edizione critica accompagnata da traduzione inglese, a cura di B. OGREN, dell'opera di De Balmes.

ma, esasperando in chiave messianica alcune interpretazioni relative al ruolo rituale della Cabbalà che appaiono già, ad esempio, nell'opera di Eliyyà Ḥayyim da Genazzano,⁶⁰ il quale, a sua volta, le aveva derivate soprattutto dal *Commento alla preghiera* di Menahem da Recanati.

4. I modelli dell'apprendimento: apertura e reticenza

Abbiamo osservato che il rapporto intellettuale tra ebrei e cristiani nell'Italia (e poi nell'Europa) della prima età moderna fu in grande misura sollecitato dalla ricerca umanistica dell'*Hebraica veritas*. Intellettuali ebrei – molto spesso convertiti – vennero assunti dagli umanisti come insegnanti di ebraico e, in breve tempo, grazie al crescente sviluppo della stampa, l'apprendimento della lingua santa divenne un elemento basilare dell'educazione cristiana.

Furono spesso di origine aškenazita i maestri di ebraico che operarono al servizio degli umanisti italiani (ebrei e cristiani⁶¹) e, all'epoca di Ḥalfan, era particolarmente nota in Italia la collaborazione di Elia Levita con alcuni prelati della curia romana, come Egidio da Viterbo e Pietro Galatino.⁶² In un primo momento gli ebrei appoggiarono questa tendenza,⁶³ pensando che l'interesse per l'ebraico da parte di intellettuali laici, scevro da secondi fini proselitistici, avrebbe in ultimo favorito la cultura ebraica, esaltandone il ruolo nella storia; quando la stessa attrazione, in principio motivata da fini esclusivamente filologici, si trasformò, soprattutto nelle mani dei religiosi cristiani, nella ricerca di strumenti finalizzati alla conversione e, accanto alla conoscenza della grammatica biblica, furono sempre più richieste nozioni di interpretazione midrašica e cabbalistica, si iniziarono a levare voci ostili da parte di insigni rabbini.⁶⁴

⁶⁰ Si veda GENAZZANO, *La lettera preziosa*, cit., pp. 185-268.

⁶¹ Si pensi, oltre al già ricordato Yoḥanan Alemanno, ad Avraham Farissol (1451-1525), Yoḥanan Treves (ca. 1480 - ca. 1557), Immanu'el Lattes (morto verso il 1570), Mošè Provenzali (1503-1576) e Yosef da Arles (che nel 1553 si convertì al cristianesimo).

⁶² Si veda G.E. WEIL, *Élie Levita, humaniste et masorète (1469-1549)*, Leiden, Brill, 1963.

⁶³ Nonostante in Italia già si fossero espresse in merito eminenti personalità rabbiniche: ad esempio Yišḥaq da Trani il Giovane aveva proibito espressamente di insegnare la Torà ai cristiani (si veda *Me'at devash*, a cura di D. SASSOON, Oxford, 1928, p. 42, in ebraico).

⁶⁴ Si vedano: L. GEIGER, *Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV bis zur Mitte des XVI Jahrhunderts*, Breslau, 1870; S. GAROFALO, *Gli Umanisti italiani del sec. XV e la Bibbia*, in «Biblica», 27 (1946), pp. 338-375; E. ZIMMER, *Jewish and Christian Hebraist Collaboration in Sixteenth Century Germany*, in «The Jewish Quarterly Review», 71 (1980),

Significativa in tale ottica è la posizione di Yoḥanan Ṭreves, membro della stessa famiglia cui appartenne Avraham Šarfati e probabilmente anch'egli lontanamente imparentato con Ḥalfan.⁶⁵ Ṭreves, che fu insegnante a Siena (verso il 1536) nella casa di Yišma'el da Rieti, cognato di Yeḥi'el Nissim da Pisa,⁶⁶ dopo aver discusso ampiamente la questione della liceità dell'insegnamento sulla base della tradizione, dimostra in una sua *tešuvà* (composta alla fine del 1534) che non è proibito⁶⁷

insegnar loro [ai cristiani] la lingua, la pronuncia e la scrittura, cioè i punti vocalici, gli accenti e la comprensione della lingua con la spiegazione delle parole, perché infatti si legge solo «un cristiano che apprende la Torà» non «un cristiano che apprende la lingua ebraica».⁶⁸ Certamente la lingua ebraica è permessa non perché è la lingua ebraica santa [...] ma perché il cristiano può apprendere sulla base della nostra Torà scritta e delle traduzioni in greco e in latino e questo non è proibito, a condizione che non gli vengano insegnate «le parole della Torà [orale]», cioè le parole della tradizione (*qabbalà*) del *Talmud* e delle *derašot*, dei *midreše rabbà* e dei *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer* e di altre opere, perché in esse si trovano affermazioni stupefacenti che inducono anche gli ebrei in errore, almeno quanti non sanno scendere nelle loro profondità. Ed è appunto a proposito di queste e di analoghe parole che si afferma che «non si devono trasmettere le parole della Torà a un cristiano».⁶⁹ Che cosa significa «trasmettere loro parole segrete se non che un saggio rabbino di Israele gliele interpreta e ne rivela i segreti? Lo stesso vale per quanti

pp. 69-88; *L'Hébreu au temps de la Renaissance*, cit.; L.J. BLAU, *Le origini della Cabala*, a cura di F. LELLI, Nardò, Controluce, 2010.

⁶⁵ Prova dei contatti tra le due famiglie è, ad esempio, il Ms. Budapest, Magyar tudományos akademia, Kaufmann A 508, che contiene opere astronomiche e matematiche copiate da Abba Mari e Eliyyà Menahem Ḥalfan (che afferma, in una nota all'inizio del codice, di aver trascritto alcuni testi di suo suocero Qalonymos), ma anche dal giovane «Ḥayyim, figlio dell'onore del nostro maestro Yoḥanan Ṭreves, la sua Roccia lo faccia vivere e lo conservi, figlio dell'onore del nostro maestro Yosef Ṭreves, di benedetta memoria [...] 29 gennaio 292 [1532]» (c. 351v). Così, il già citato Ms. Budapest, Magyar tudományos akademia, Kaufmann A 179, contenente opere cabalistiche e messianiche, fu copiato (parzialmente) da Rafa'el Yosef ben Yoḥanan Ṭreves su richiesta di Eliyyà Menahem Ḥalfan nel 1535.

⁶⁶ Secondo MARX, *ibid.*, la presa di posizione di Ṭreves sarebbe stata motivata dall'attività contemporanea di Elia Levita.

⁶⁷ La *tešuvà* di Yoḥanan è pubblicata parzialmente, sulla base del Ms. New York, Jewish Theological Seminary of America, Rab. 1355 (che contiene oltre trecento *responsa* giuridici di rabbini italiani del XVI secolo, perlopiù di Yeḥi'el ben 'Azri'el Ṭrabot, nipote di Yosef Colon e quindi imparentato con Ḥalfan), da A. MARX, *R. Joseph Arli and R. Yohanan Treves* [in ebraico], in *Studies in Memory of Moses Schorr*, New York, Linotyping and Publishing Co., 1944, pp. 189-219: 197, n. 10. Nel Ms. Jerusalem, The National Library of Israel, Heb. 8° 3904 si riportano, tra altre, decisioni giuridiche di Yoḥanan Ṭreves (c. 32r), di 'Azri'el Ṭrabot (cc. 33r-36v) e di Eliyyà Menahem Ḥalfan (cc. 101r-102v).

⁶⁸ Il riferimento è a *Talmud Bab.*, *Ḥagigà* 13a.

⁶⁹ *Ibid.*

insegnano le parole della Cabbalà e i loro segreti, anche se la loro punizione è doppia e quadruplicata e grave e grande è il loro peccato perché espongono i segreti della Torà e i suoi misteri a infedeli e a ciarlatani». ⁷⁰

Secondo Treves, ai cristiani si può insegnare la grammatica ebraica biblica per permettere loro di comprendere il senso letterale (la *veritas* testuale) della Scrittura, così da servirsene filologicamente per le loro comparazioni con altre traduzioni, ma non la Torà orale, intesa come *halakà* e *aggadà*, né tanto meno la Cabbalà. Gli studiosi ebrei che si macchiano di questa colpa commettono un peccato gravissimo.

Presumibilmente nello stesso periodo, Ḥalfan scrisse, alla fine dell'*Epistola sulla storia della Cabbalà* (parzialmente ispirata a quella che Pereş Foà aveva indirizzato a suo padre) che, quando dei cristiani chiedono a un dotto ebreo di spiegar loro i misteri di fede ebraica attraverso la dottrina cabalistica, questi dovrebbe comportarsi come l'autore stesso e cioè fingere di non sapere e dichiararsi incerto di fronte a una dottrina così complessa e contaminata dalle stratificazioni:

E ora sono già vent'anni che da noi si è accresciuta questa conoscenza [della Cabbalà] e che nelle piazze di mercato e nelle strade la gente va in cerca e perlustra ogni luogo per apprendere questa lingua santa e, soprattutto dopo l'apparizione di questa setta di Lutero, molti dei principi e dei saggi cristiani hanno cercato di venire in possesso di qualche aspetto di questa dottrina mirabile, affannandosi per trovare un accesso a quei pochi sapienti della nostra nazione che si sono salvati per le molte avversità e esili. Sette uomini saggi afferrano un ebreo per la frangia della veste e gli dicono: «Sii nostra guida in questa dottrina». ⁷¹ Necessariamente si dovrà rispondere: «In casa mia non tengo pane né vesti, ho pochi libri e quelli che possiedo sono scritti in un linguaggio arduo e simbolico, incomprensibile senza l'aiuto di un maestro che trasmetta oralmente le loro premesse», perché gli antichi avevano occultato le loro intenzioni in tali asperità terminologiche per i motivi che abbiamo detto. ⁷²

Le affermazioni dell'*Epistola*, per molti aspetti analoghe a quelle di Treves, sono confermate dall'inventario della biblioteca di Ḥalfan. Il dotto

⁷⁰ Traduzione mia del testo pubblicato da MARX, R. *Joseph Arli and R. Yohanan Treves*, cit., p. 197.

⁷¹ Cfr. *Isa* 3,6.

⁷² Si veda il testo e la traduzione italiana dell'*Epistola*, in F. LELLI, *L'interpretazione teosofica della storia d'Israele nell'Epistola sulla storia della Cabbalà di Eliyyà Menahem ben Abba Mari Halfan (fine XV secolo - ca. 1551)*, in *Adorare caelestia, gubernare terrena. Atti del convegno internazionale in onore di Paolo Lucentini, Napoli, 6-7 Novembre 2010* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 58), a cura di P. ARFÈ – I. CAIAZZO – A. SANNINO, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 475-505.

ebreo non deve rivelare di disporre di testi cabbalistici; tutt'al più, può dichiarare di non possederne molti e per giunta «scritti in un linguaggio arduo e simbolico, incomprendibile senza l'aiuto di un maestro che trasmetta oralmente le loro premesse». Per questo l'inventario di Halfan dà notizia di un solo testo cabbalistico specifico, il trattato *Ša'are orà* di Giqatilla. La dottrina mistica, legata a quella talmudica, può essere studiata esclusivamente all'interno di una cerchia di ebrei esperti di entrambe le discipline. I toni di Eliyyà Menahem sono analoghi a quelli di Eliyyà Hayyim da Genazzano: anch'egli parla di premesse necessarie all'apprendimento della dottrina esoterica e di distinzione di opere cabbalistiche veridiche da quelle che non chiariscono ma confondono lo studente.⁷³ Anche Genazzano si richiama alle regole medievali di interdizione dello studio della Cabbalà ai profani⁷⁴ e anch'egli privilegia la nomenclatura sefirotica fornita dallo *Ša'are orà*, che tuttavia viene comparato con altre opere «didattiche» ampiamente diffuse tra gli ebrei italiani.⁷⁵

Se le opere cabbalistiche non devono essere svelate, come è possibile sapere di quali testi mistici disponeva realmente Halfan nella sua biblioteca? L'analisi paleografica di manoscritti ebraici a noi pervenuti mi ha permesso di ipotizzare una collezione così composta:

1. *Ra'ya mehemna (Pastore fedele)*,⁷⁶ appartenuto ad Abba Mari, come si rileva da una nota apposta alla carta iniziale del codice,⁷⁷ in cui il padre di Halfan fa riferimento anche a un esemplare in suo possesso dell'opera di Avraham Abulafia *Imre šefer (Bei detti)*.

2. Una miscellanea di passi zoharici e di «visioni profetiche apocalittiche» dello pseudo-Messia Ašer ben Me'ir Lemlein, copiata per Eliyyà Menahem da Rafa'el Yosef ben Yoḥanan Treves e da Yehudà ben Šelomò de Blanes, rispettivamente nel 1535 e nel 1537.⁷⁸

3. Una miscellanea cabbalistica,⁷⁹ che raccoglie testi in gran parte frammentari, copiati da vari scribi per uso personale, e che contiene:

⁷³ GENAZZANO, *La lettera preziosa*, cit., pp. 128-129, 161-177, 185.

⁷⁴ *Ivi*, p. 173.

⁷⁵ *Ivi*, p. 190.

⁷⁶ Contenuto nel Ms. Budapest, Magyar tudományos akademia, Kaufmann A 180 (XVI secolo, grafia semicorsiva italiana).

⁷⁷ Datata «martedì 2 gennaio 302 [= 1542]».

⁷⁸ Ms. Budapest, Magyar tudományos akademia, Kaufmann A 179 (grafìa semicorsiva italiana).

⁷⁹ Ms. Moskva, Rossiiskaja Gosudarstvennaja Biblioteka di Mosca, Günzburg I, 333 (XVI secolo, varie grafie semicorsive italiane e aškenazite datate tra il 1544 e il 1553).

- Yosef ben Avraham ibn Waqar, *Haskemat ha-pilosofim weba-ištagninim weba-mequbbalim* (*L'accordo dei filosofi con gli astrologi e i cabbalisti*), cc. 1r-25r;
- miscellanea di testi cabbalistici (tra cui frammenti di opere di Avraham Abulafia e del Me'or 'enayyim [*Luce degli occhi*] di Yişhaq da Acco), cc. 30r-37r, con un *Commento sulle dieci Sefirot* (incompleto), cc. 42r-43r;
- *Sefer ha-'iyyun* (*Libro della speculazione*, attribuito a Hamay Ga'on), cc. 44r-47r;
- Pereş Foà, *Mafteah 'al eser Sefirot* (*Chiave delle dieci Sefirot*), cc. 52r-55r;
- *Commento sulle dieci Sefirot*, intitolato *Iggeret purim* (*Lettera di Purim*), cc. 60r-67r;⁸⁰
- *Ma'ayan ha-bokmà* (*Fonte della sapienza*), cc. 68r-74r;
- *Šemot ha-qedošim šel Metašron, ha-kohen ha-gadol* (*I santi nomi di Metašron, sommo sacerdote*), cc. 75r-82v;
- Yosef ibn Šraga, *Commento cabbalistico alle preghiere*, cc. 84r-102v;
- Eliyyà Menaḥem Ḥalfan, *'Al minbage tefillin* (*Sui vari usi rituali relativi ai filatteri*), cc. 103r-110v;
- Miscellanea di preghiere cabbalistiche e materiali midrašici, cc. 112r-119v;
- Miscellanea di materiali halakici (testi del Maimonide e perlopiù di rabbini tedeschi), cc. 121r-147v;
- Miscellanea di *segullot* e *midrašim* esoterici, cc. 148r-154r;
- 'Ovadyà da Bertinoro, *Lettere dalla Terra Santa*, cc. 155r-173v.

Dato che il codice contiene un'opera di Eliyyà Menaḥem (databile al 1536) e una di Pereş Foà, cognato di Abba Mari Ḥalfan, probabilmente trascritta dallo stesso Eliyyà Menaḥem, esso appartenne alla famiglia dell'autore, considerando anche che il contenuto riflette la varietà dei suoi interessi esoterici, quali si osservano, ad esempio, nel *Commento sulle dieci Sefirot*.⁸¹

4. Una miscellanea cabbalistica,⁸² che raccoglie testi in gran parte frammentari, copiati da vari scribi per uso personale, e che contiene:

⁸⁰ Su quest'opera si veda SCHOLEM, *Guida ai commenti sulle dieci Sefirot*, cit., p. 504, n. 52, che l'attribuisce a Re'uven Šarfati, sul quale si veda IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., pp. 181-184. Se coincide, come afferma Scholem, con il commento alla *Grande pergamena* dello stesso autore, si avrebbe un'ulteriore prova dell'influenza di quest'opera sul *Commento sulle dieci Sefirot* di Ḥalfan: si veda LELLI, *L'albero sefirotico*, cit., p. 285.

⁸¹ Si veda anche YAARI, *I tipografi della famiglia Foà*, cit., pp. 223, 235.

⁸² Ms. New York, Jewish Theological Seminary of America, 1822 (XVI secolo, varie grafie semicorsive italiane e aškenazite).

- *Ma'ayan ha-ḥokmà* (*Fonte della sapienza*), cc. 1r-5r;
- El'azar da Worms (attribuito a), *Sefer ha-yiḥud ha-amiti* (*Il libro vero dell'unificazione*), cc. 6r-7r;
- *Sod 'aseret ha-ketarim* (*Il segreto delle dieci corone*, Commento sulle dieci *Sefirot*), cc. 8r-10v;
- Šem Ṭov ibn Šem Ṭov, «*Zè ha-lašon mašati le-mequbbal gadol le-y"b netivot ha-ḥokmà ba-qabbalà...*» («Questo è quanto ho trovato che afferma un grande cabbalista sui dodici sentieri di sapienza nella Cabbalà»), cc. 11r-19r;
- Šem Ṭov ibn Šem Ṭov, *Sefer ha-emunot* (*Il libro delle credenze*), cc. 20r-22r;
- Avraham ben Yišḥaq, *Sefer berit menuḥà* (*Il libro del patto di quiete*), cc. 23r-30v;
- *Peruš ha-Šem ha-gadol, ha-nikbad we-ha-nora* (*Commento del Nome grande, venerato e terribile*), cc. 35rv;
- Hay Ga'on, *Še'elot u-tešuvot* (*Quaesita et responsa*), cc. 36r-37v;
- *Commento sulle Dieci Sefirot e al Sefer yeširà* (*Il libro della formazione*), cc. 38r-40r;
- «*Adam še-rošè le-bikkanes la-pardes...*» («Un uomo che voglia entrare nel paradiso cabbalistico...»), c. 41rv;
- Menaḥem da Recanati (?), frammenti zoharici, c. 42rv;
- 'Azri'el da Gerona (?), *Ša'ar ha-kawwanà la-mequbbalim ha-rišonim* (*La porta dell'intenzione di preghiera dei primi cabbalisti*), c. 43rv;
- *Peruš šemonè 'esre* (*Commento cabbalistico delle diciotto benedizioni*), c. 44r;
- *Sod parà adumà* (*Il segreto della vacca rossa*) e altri segreti, cc. 44r-47r;
- *Sefer ha-zohar* (*Il libro dello splendore*), pericope *He'azinu*, cc. 50r-65v;
- *Ḥiddušim cabbalistic* (in aramaico), cc. 71r-132r;
- Yišḥaq ben Yeḥi'el da Pisa (?), *Lettera cabbalistica* (seconda versione), cc. 136r-138v;⁸³
- Avraham Abulafia, *Ševa' netivot ha-Torà* (*I sette sentieri della Torà*), cc. 140r-152r;
- Eliyyà Menaḥem Ḥalfan [*Iggeret 'al toledot ha-qabbalà* (*Epistola sulla storia della Cabbalà*)], cc. 153r-154v.

⁸³ Sulle tre versioni di quest'epistola di dubbia attribuzione, indirizzata alla fine del XV secolo al cabbalista spagnolo Yišḥaq Mar Ḥayyim, si veda M. IDEL, *The Letter of R. Isaac of Pisa (?) in Its Three Versions*, in «Kobez al yad», 10 [20] (1982), pp. 161-214 [in ebraico]. Una traduzione italiana dell'opera si trova in F. LELLI, *Eliyyà Ḥayyim da Genazzano e la cerchia dei Da Pisa* [in corso di stampa].

Dato che l'ultima opera della miscellanea è l'*Epistola* di Ḥalfan, autografa, si dovrà ritenere che anche questo codice sia appartenuto all'autore.

5. Una miscellanea cabbalistica,⁸⁴ che contiene vari testi filosofici e cabbalistici, copiati da varie mani, alcune delle quali posteriori a Ḥalfan, e che riporta, tra l'altro:

- Pereš Foà, *Iggeret 'al hatbalat ha-qabbalà* (Lettera sull'origine della Cabbalà, indirizzata a Abba Mari Ḥalfan), cc. 267r-273v;
- Šelomò Molko, *Ḥiddušim*, cc. 247v-923r.

L'opera di Foà è trascritta dallo stesso Eliyyà Menaḥem, che si riferisce all'autore chiamandolo *dodi* («mio zio»). Questo dato e la probabile identità del copista dei *Ḥiddušim* di Molko con Ḥalfan autorizzano a ritenere che il codice sia appartenuto all'autore.

6. Una miscellanea cabbalistica⁸⁵ che contiene:

- Yosef ben Avraham Giqatilla, *Ša'are orà* (Porte di luce), cc. 1r-82r;
- *Commento sulle dieci Sefirot*, cc. 91r-98r;
- Eliyyà Menaḥem Ḥalfan, *Commento sulle dieci Sefirot*, cc. 99r-143r;
- Yosef ben Avraham Giqatilla (attribuito a), *Peraqim meyussadim 'al eser Sefirot* (Capitoli fondati sulle dieci Sefirot), cc. 144r-149r;
- Yosef ibn Sraga, *Commento cabbalistico alle preghiere*, cc. 155r-173r;
- Miscellanea di «segreti» cabbalistici, cc. 173v-175v;
- Šem Ṭov ben Avraham ibn Ga'on, *Keter Šem Ṭov* (La corona del Buon Nome), cc. 179r-216v;
- Ya 'aqov ben Ya 'aqov ha-Kohen, *Commento sulle dieci Sefirot*, cc. 223r-224r;
- *Commento sulle dieci Sefirot*, cc. 224r-244v;
- Menaḥem, allievo di El'azar da Worms, *Commento sulle dieci Sefirot*, cc. 245r-246r;
- Šabbetay ben Avraham Donnolo, *Sefer ḥakemoni* (Il libro del saggio), cc. 246v-251r;
- Miscellanea di «segreti» cabbalistici, cc. 253r-261r;
- Dawid ben Yom Ṭov ibn Bilya, *Ṭa'ame ha-otiyot rabbatyot we-ze'irov* (Il significato mistico delle lettere grandi e piccole), cc. 262r-265r;
- *Ša 'are orà*, sezioni varie, cc. 266r-273r;

⁸⁴ Ms. Moskwa, Rossiiskaja Gosudarstvennaja Biblioteka, Günzburg I, 302 (XVI-XVII secolo, varie grafie).

⁸⁵ Si tratta del Ms. Cambridge, University Library, Add. 651 (S.C. REIF, *Hebrew manuscripts at Cambridge University Library*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, nn. SCR 809, 829, 454, 156, 844, 831, 834, XVI secolo, grafie italiane e italiano-aškenazite).

- Yosef ibn Šraga, *Responsa* a Mošè Hafeš, cc. 274r-278v;
- *Zohar Hadaš*, frammento, cc. 279r-283r;
- *Zohar*, frammenti, cc. 284r-290r;
- Šelomò ben Yosef Alqabeš, *Imrot taḥorot be-eser yesodot* (*Detti puri sui dieci fondamentali*), cc. 290v-298v.

7. Una miscellanea cabbalistica⁸⁶ che contiene:

- Eliyyà Menaḥem Ḥalfan, *Commento sulle dieci Sefirot*, cc. 1r-42v;
- *I dodici Nomi divini nel Qaddiš*, c. 43r;
- Yosef ben Avraham Giqatilla (attribuito a), *Peraqim meyussadim 'al eser Sefirot* (*Capitoli fondati sulle dieci Sefirot*), cc. 43r-45v;
- *Mal'ake eser Sefirot* (*Gli angeli delle dieci Sefirot*), cc. 43rv.

Il codice n. 6 contiene la recensione «lunga» del *Commento sulle dieci Sefirot* di Ḥalfan e opere di cabbalisti da lui particolarmente apprezzati, tra cui Ibn Šraga, mentre il n. 7 è essenzialmente costituito dalla recensione «breve»⁸⁷ della stessa opera di Eliyyà Menaḥem: pertanto entrambi potrebbero aver fatto parte della sua collezione.

Da questo elenco possiamo farci un'idea, seppur parziale, delle opere che furono alla base della formazione cabbalistica di Ḥalfan: oltre allo *Zohar*, sono attestati scritti di mistici sefarditi profondamente influenzati dalla tradizione zoharica (tra i quali Yosef ibn Šraga, con cui Eliyyà potrebbe avere studiato⁸⁸), opere di autori aškenaziti o comunque diffuse in ambito aškenazita. Un ruolo molto significativo hanno i testi relativi alle *Sefirot* e le opere messianiche di Lemlein e di Molko. Che Ḥalfan conoscesse le opere di Molko si rende comunque evidente dalla testimonianza di Yosef ha-Kohen precedentemente citata.⁸⁹

Per comprendere meglio il panorama culturale in cui visse l'autore ci può essere d'aiuto anche una lista di autori e titoli cabbalistici contenuta in un'opera di Naftali Hirtz ben Eli'ezer Treves, lontanamente imparentato con il Nostro. Proveniente da un'illustre stirpe di talmudisti, Naftali Hirtz

⁸⁶ Ms. British Library, Or. 9045 (G. MARGOLIOUTH, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, London, British Museum, 1899-1935, IV, p. 155, XVI secolo, grafie italiane e italiano-aškenazite).

⁸⁷ Su tale distinzione si veda SCHOLEM, *Guida ai commenti sulle dieci Sefirot*, cit., p. 500, n. 10.

⁸⁸ *Ibid.*; M. IDEL, *Encounters between Spanish and Italian Kabbalists in the Generation of the Expulsion*, in *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391-1648*, ed. by B.R. GAMPEL, New York, Columbia University Press, 1997, pp. 189-222: 217. Sulla disputa tra Šraga e Lemlein, relativa alle richieste di Mošè Hafeš sulla questione della metempsicosi, si veda *ivi*, pp. 214-215.

⁸⁹ Cfr. *supra*, nota 35.

nacque in Italia negli ultimi decenni del XV secolo. Benché non abbiamo notizie sulla sua formazione, possiamo dedurre che essa avvenne nella nostra penisola, sulla base di un'osservazione di Gedalyà ibn Yaḥyà, che nell'opera *Šalšelet ha-qabbalà* (*La catena della Cabbalà*)⁹⁰ annovera Ṭreves tra i sapienti italiani.⁹¹

La sua opera principale, *Diqduq ha-tefillà* (*La grammatica della preghiera*), è un'interpretazione cabbalistica del *siddur*.⁹² Nell'introduzione Naftali sostiene che «i pilastri della Cabbalà sono: *ha-Roqeab* [= El'azar da Worms], Ramban [Naḥmanide], Recanati, Šiyvoni [Menaḥem ben Me'ir da Spira], *Ginnat egoz* [*Il giardino del noce* di Yosef Giqatilla], *Ša'are orà* [*Le porte di luce* di Giqatilla], *Ša'are šedeq* [*Le porte di giustizia*, attribuito a Giqatilla], *Ošar ha-Kavod* [*Il tesoro della Gloria (divina)* di Ṭodros Abulafia], *Keter Šem Ṭov* [*La corona del Buon Nome* di Šem Ṭov ben Avraham ibn Ga'on], Baḥya ben Ašer, *Šeror ha-mor* [*Il fascio di mirra* di Yišḥaq ibn Laṭif]».⁹³

Come si osserva, si tratta di opere di autori spagnoli o tedeschi (l'unico italiano è Menaḥem da Recanati), che furono al centro della speculazione di cabbalisti italiani rinascimentali e furono perlopiù adottate dalla tradizione aškenazita. Come Ḥalfan, anche Ṭreves dà molto rilievo alla speculazione cabbalistica sulla preghiera e ai contatti tra Cabbalà e *halakà*, un chiaro segnale della necessità avvertita nella sua generazione di ricondurre la dottrina mistica nelle linee dell'osservanza del rituale, in opposizione al tentativo compiuto dai non ebrei e dai filosofi ebrei di trasformarla in una dottrina essoterica totalmente separata dal rito liturgico.⁹⁴ Anche Naftali Hirtz attribuisce importanza alle opere di nomenclatura sefirotica, anch'egli considera centrale il ruolo di Šelomò Molko nella redenzione d'Israele.⁹⁵

⁹⁰ Venezia, 1586, c. 64r.

⁹¹ La sua attività accertata si colloca, tuttavia, tra Worms, dove studiò *ḥazanut*, e Francoforte sul Meno, dove rimase come cantore della comunità locale dal 1531 fino alla morte, avvenuta nel 1556. Naftali Hirtz scrisse un *Commento al commento al Pentateuco* di Baḥya ben Ašer (*Šimanim 'al ḥidduš ha-Baḥay we-aḥar kak gam bi'urim yafim 'alaw*), pubblicato a Heddernheim nel 1556 e poi a Ferrara nel 1555 con il titolo *Naftule Elohim*. Scrisse inoltre un commento cabbalistico allo *Šir ha-yiḥud* attribuito a Yehudà he-Ḥasid, pubblicato a Tiengen nel 1560. Si veda ZIMMER, *Jewish and Christian Hebraist Collaboration*, cit., pp. 74-76.

⁹² Pubblicata a Tiengen nel 1560.

⁹³ ZIMMER, *Jewish and Christian Hebraist Collaboration*, cit., p. 75.

⁹⁴ Si veda IDEL, *Qabbalah. Nuove prospettive*, cit., pp. 430-437.

⁹⁵ Sul rapporto tra Ṭreves, suo figlio Eli'ezer, e Molko si veda Y.A. KLAUSNER, *Sul movimento di Šelomò Molko*, in «Kiryat sefer», 15 (1939), pp. 391-392 [in ebraico]. Si veda anche IDEL, *Mistici Messianici*, cit., pp. 203-215, sull'interpretazione della Cabbalà sefardita in chiave messianica tra gli aškenaziti del primo Cinquecento.

La profonda erudizione di Naftali Hirtz destò l'attenzione dei dotti cristiani contemporanei. Tramite un suo studente, egli entrò in contatto epistolare con Caspar Amman, provinciale degli agostiniani di Svevia e Renania, valido ebraista,⁹⁶ che chiese in prestito e ottenne da Naftali, oltre ad un *Pentateuco* ebraico, l'opera *Ginnat egoz* di Giqatilla, ricordata nel precedente elenco. Il carteggio tra i due, risalente al 1520 circa, ci informa di una relazione cordiale tra un dotto ebreo e un religioso cristiano riguardo alla divulgazione di materiali esoterici, che ricorda l'analogo rapporto che intercorse a Venezia tra Ḥalfan e il francescano Francesco Zorzi, esponente di quell'ambiente intellettuale religioso cristiano che associò la ricerca dell'*Hebraica veritas* al pitagorismo e alla Cabbalà. Amman subì il fascino della riforma e per questo fu incarcerato nel 1524. Anche dal passo citato dall'*Epistola sulla storia della Cabbalà* di Ḥalfan parrebbe che, a suo avviso, l'interesse da parte degli umanisti per le dottrine ebraiche si fosse addirittura accresciuto dall'epoca della Riforma.

L'atteggiamento di Eliyyà Menaḥem nei confronti del dialogo intellettuale, che all'epoca della composizione dell'*Epistola* appare ridimensionato, divenne oggetto di un *responsum* composto dall'autore a Venezia nel 1544.⁹⁷ In esso Ḥalfan riprende i temi trattati un decennio prima da Yoḥanan Ṭreves, per sostenere che l'insegnamento della Bibbia ai cristiani dovrebbe essere permesso, ma dovrebbe essere assolutamente proibito quello della Torà orale e della Cabbalà. Prendendo le mosse dal commento al passo di *Talmud Bab.*, *Ḥagigà* 13a citato anche da Ṭreves, Ḥalfan scrive:

[...] ciò che dice Rabbi Ammi, «non si trasmettono parole della Torà», si riferisce alle parole che si trasmettono oralmente e che sono solo segreti della Torà, a proposito dei quali si è già in precedenza affermato che «i segreti della Torà e i suoi precetti il Signore ha proibito di trasmetterli alle genti» e così si osserva anche dall'evidenza del versetto «non fece così per ogni gente».⁹⁸

⁹⁶ Si veda ZIMMER, *Jewish and Christian Hebraist Collaboration*, cit., pp. 77-78. Lo studente di Naftali descrive Amman come «un grande saggio tra i saggi delle nazioni [...] uno studioso che chiede e ricerca il bene di Israele [...] e desidera con tutta l'anima la lingua santa e ricerca di continuo libri che trattino della Torà scritta, dell'orale, delle interpretazioni midrašiche e della Cabbalà, sia nelle cose occultate sia in quelle rivelate alle nostre orecchie» (*ivi*, p. 78; testo ebraico, pp. 84-85).

⁹⁷ Pubblicato da KAUFMANN, *Elia Menachem Chalfan on Jews*, cit., sulla base del Ms. Budapest, Magyar tudományos akadémia, Kaufmann 156, pp. 1-13. Al 1542 risale la lettera indirizzata a Ḥalfan di Pietro Aretino in cui l'autore cristiano sostiene di aver parlato con il suo interlocutore di passi dell'Antico Testamento allusivi a Maria (LELLI, *L'albero sefirotico*, cit., p. 278).

⁹⁸ KAUFMANN, *Elia Menachem Chalfan on Jews*, cit., p. 504 [mia traduzione]. Il versetto finale è tratto da *Sal* 147, 20.

Lo stesso autore dell'*Epistola sulla storia della Cabbalà* compendia nel suo *responsum* una breve trattazione cronologica dei rapporti intellettuali avvenuti in passato tra ebrei e non ebrei relativi all'insegnamento della Torà, a iniziare dall'epoca dei dotti maestri della *Mišnà*, redattori della letteratura rabbinica (e conoscitori di quella cabbalistica, nella sua interpretazione), quando lo stesso Yehudà ha-Nasi avrebbe spiegato la Torà all'imperatore Antonino Pio.⁹⁹

È su tale base che si può ammettere l'insegnamento della lingua ebraica ma non la divulgazione della Torà orale e delle dottrine esoteriche. La posizione di Ḥalfan richiama ancora una volta quella di Genazzano: da un lato si avverte il senso della storia della tradizione, certamente connesso con l'idea rabbinica e cabbalistica di *qabbalà* ma anche con gli studi di antichità giudaiche che si stavano diffondendo nell'Italia del tempo.¹⁰⁰ Dall'altra parte, si avverte l'adesione sempre più sentita dell'ebraismo europeo alla tradizione liturgica come base per la speculazione cabbalistica, in sostituzione della preminente tendenza italiana a leggere la Cabbalà su base razionale e «anomica». Il fermento messianico che, a partire dal XVI secolo, coinvolse intere masse ebraiche fece sì che dai margini della cultura giudaica, dove per gran parte del Medioevo era rimasta dottrina elitaria, la Cabbalà diventasse più centrale, come complemento della tradizione halakica.¹⁰¹ Tale ruolo rendeva la speculazione esoterica sempre più autonoma ed esclusiva. Non è un caso che nell'*Epistola sulla storia della Cabbalà* di Ḥalfan, in questo caso diversamente dalla *Lettera preziosa* di Genazzano, non compaiano fonti non ebraiche, ad esempio ermetiche,¹⁰² magari adottate esclusivamente per giustificare la superiorità e la maggiore antichità della dottrina ebraica.¹⁰³ L'intento di Ḥalfan, proprio per impedire il fraintendimento della tradizione più segreta ebraica in chiave cristiana e forse la conversione dei suoi correligionari, pare invece solo quello di ribadire l'autorità metarazionale della dottrina, le cui fonti sono esclusivamente reperibili all'interno della Torà scritta e orale.¹⁰⁴

⁹⁹ *Ivi*, p. 505.

¹⁰⁰ L'attività intellettuale di Ḥalfan appartiene al periodo e all'ambiente che seguiva con apprensione gli studi filologici di 'Azaryà de' Rossi, la cui opera *Me'or 'enayim* (*Luce degli occhi*) suscitò una complessa disputa (si veda R. BONFIL, *Some Reflections on The Place of Azariah de Rossi's Meor Enayim in the Cultural Milieu of Italian Renaissance Jewry*, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, cit., pp. 23-48).

¹⁰¹ BONFIL, *A Cultural Profile*, cit., p. 178.

¹⁰² Si veda LELLI, *Prisca Philosophia and Docta Religio*, cit.; IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., cap. XIII.

¹⁰³ Si veda GENAZZANO, *La lettera preziosa*, cit., pp. 152-154, 237.

¹⁰⁴ Si veda anche BONFIL, *A Cultural Profile*, cit., p. 179.

Ad esempio, nell'*Epistola sulla storia della Cabbalà* l'autore non sottolinea il valore allegorico o l'esegesi filosofica dei versetti della Scrittura, ma si limita a ribadire la centralità del *sod* («segreto») che soggiace alla verità rivelata a Mosè sul Sinai, secondo la tradizione diffusa nella produzione midrašica e ripresa dalla letteratura cabbalistica. Si intuisce l'importanza dell'interpretazione letterale del testo biblico, che non deve essere inteso come allusione ad altri sistemi speculativi ma che vale di per sé a spiegare i profondi misteri del mondo divino. Si comprende inoltre come per il cabbalista il testo scritturale possa acquisire valenze magico-operative: da uno o più versetti si possono ricavare nomi di Dio che, usati correttamente, permettono al saggio di intervenire sulla Creazione, secondo le dottrine contenute, ad esempio, nel *Sefer yeširà* (*Il libro della formazione*), largamente commentato in età medievale e fondamentale anche nella speculazione renana e nella trattatistica abulafiana, entrambe note all'autore.

L'uso dei nomi divini con finalità magiche, che affascinava la speculazione dei cabbalisti cristiani anteriori e contemporanei a Ḥalfan (si pensi, in particolare, alle opere di Johannes Reuchlin, di Pietro Galatino e di Cornelius Agrippa,¹⁰⁵ ampiamente diffuse a stampa), deve essere certamente precluso ai non ebrei. Ḥalfan sottolinea più volte, nel corso dell'*Epistola*, da un lato, l'importanza delle regole ermeneutiche rabbinico-cabbalistiche finalizzate all'interpretazione del testo biblico, in particolare della permutazione delle lettere (*širuf otiyyot*), dell'equivalenza semantica stabilita tra due o più termini biblici sulla base della somma del valore numerico delle loro lettere ebraiche (*gematria*), dell'equivalenza semantica stabilita tra le singole lettere di una parola e le iniziali di altri vocaboli (*notariqon*) – tutte procedure di analisi della *littera* della Scrittura diffuse nella tradizione rabbinica, ereditate dai cabbalisti e particolarmente apprezzate dai cristiani contemporanei; dall'altro lato, egli sottolinea che l'uso pratico della Cabbalà può essere molto pericoloso. Anche per questo, più che all'uso magico dei nomi divini, che era stato fatto proprio anche dai cabbalisti cristiani fin dall'epoca di Giovanni Pico della Mirandola,¹⁰⁶ Ḥalfan dà rilievo alla componente rab-

¹⁰⁵ Su questi autori e sulle loro opere si veda BLAU, *Le origini della Cabala*, cit. Si veda inoltre F. LELLI, *L'interesse per la cultura ebraica a Firenze fra 1480 e 1530*, in *I grandi bronzi del Battistero. Giovanfrancesco Rustici e Leonardo*, a cura di T. MOZZATI – B. PAOLOZZI STROZZI – PH. SÉHÉCHAL, Firenze, Giunti, 2010, pp. 106-117.

¹⁰⁶ Su questa distinzione nell'Italia di fine Quattrocento si veda LELLI, *Eliyyà Ḥayyim da Genazzano e la cerchia dei Da Pisa*, cit.; sul ruolo della Cabbalà abulafiana nel pensiero cabbalistico di Pico si veda H. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1989.

binico-liturgica della tradizione esoterica ebraica.¹⁰⁷ Non è un caso che egli insista, sin dall'inizio dell'*Epistola*, sul ruolo teurgico delle *Sefirot*, mediatrici della preghiera umana (che sale dal basso verso l'alto) e dell'effluvio divino (che scende da Dio sul mondo), innescato dall'attività liturgica della comunità d'Israele. Questa concezione, che echeggia analoghe vedute neoplatoniche, era diffusa nella Cabbalà spagnola e italiana dei secoli precedenti,¹⁰⁸ anche se Ḥalfan sembra trarre ispirazione anche da interpretazioni circolanti nelle cerchie renane medievali¹⁰⁹ e dalle *Visioni profetiche* dello pseudo-Messia Ašer Lemlein, cui, come sappiamo, aveva accesso nella sua biblioteca. Le principali fonti cabbalistiche di Lemlein erano i testi abulafiani e la letteratura hekalotica, su cui sono basate anche alcune concezioni del *Commento sulle dieci Sefirot* di Ḥalfan. Anche per Lemlein la preghiera, che nelle sue visioni viene addirittura personificata, quando è formulata correttamente diviene premessa indispensabile per l'avvento messianico.¹¹⁰

Se agli occhi degli ebrei italiani dei secoli precedenti la corrente teosofico-teurgica poteva essere interpretata in parallelo al neoplatonismo, nella visione esclusivista di Ḥalfan essa diviene una dimensione dottrinale radicata esclusivamente nella tradizione biblico-rabbinica della liturgia ebraica, cioè nell'oralità associata alla tradizione cultuale. Solo così si può intendere positivamente l'uso della parola (e dei nomi) del Creatore per «(ri)costruire i mondi» o per «fare Dio».¹¹¹ Si comprende inoltre l'affermazione dell'autore relativa all'impossibilità e inutilità di spiegare razionalmente le motivazioni dei precetti di fede,¹¹² che devono essere osservati principalmente a fini teurgici.

Tra le ragioni che indussero Ḥalfan a mantenere un profondo riserbo sulla speculazione esoterica si dovrà dunque considerare il pieno recupero dell'interpretazione mistica dell'*halakà* e il forte senso di continuità tra Scrittura, produzione rabbinica e cabbalistica, intese principalmente come

¹⁰⁷ Sulle caratteristiche di queste due correnti cabbalistiche si veda IDEL, *Qabbalah, nuove prospettive*, cit., *passim*.

¹⁰⁸ Si veda LELLI, *L'Iggeret ḥamudot di Eliyyab Ḥayyim ben Binyamin da Genazzano*, cit., pp. 105-113.

¹⁰⁹ Si veda ID., *L'albero sefirotico*, cit., pp. 282-283.

¹¹⁰ Si veda IDEL, *Mistici messianici*, cit., pp. 186-188. Le visioni profetiche di Lemlein, apparentemente ricevute a Gerusalemme o a Safed, preludono all'immaginario messianico di Avraham ha-Lewi e di Selomò Molko, autori ben noti a Ḥalfan. Si veda anche ID., *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, Los Angeles, Cherub Press, 2005, pp. 176-180.

¹¹¹ Si veda LELLI, *L'Iggeret ḥamudot di Eliyyab Ḥayyim ben Binyamin da Genazzano*, cit., pp. 105-113; GENAZZANO, *La lettera preziosa*, cit., p. 129.

¹¹² Si veda LELLI, *L'interpretazione teosofica della storia d'Israele*, cit., p. 500.

«oralità», in contrapposizione al rinnovato interesse cristiano per la «Torà scritta». Un'ulteriore sollecitazione in tale direzione sarà derivata anche dalla predicazione messianica contemporanea, associata in particolare alla figura di Molko. Nonostante le prese di posizione «isolazioniste» degli intellettuali ebrei dell'epoca, l'alleanza ritrovata tra *Talmud* e Cabbalà poteva trovare tuttavia confronto nel pensiero di un intellettuale cristiano, Francesco Zorzi, contemporaneo e corrispondente di Ḥalfan. In qualche misura, dunque, malgrado gli sforzi per rendere la tradizione giudaica autonoma dalle dinamiche intellettuali della maggioranza, la nuova speculazione giuridico-esoterica ebraica, finalizzata a trasformare il rito e l'attività omiletica in seno alle comunità, può essere stata influenzata dal riordinamento del rito e del diritto cattolico così come dell'arte predicatoria all'interno della Chiesa controriformata.

FABRIZIO LELLI