ACCADEMIA

XV – 2013

REVUE DE LA SOCIETE MARSILE FICIN

Comité d'honneur

Michael J.B. Allen, UCLA, FBA
Marc Fumaroli, de l'Académie Française, Collège de France
Eugenio Garin (†), Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento
Moshe Idel, Université de Jérusalem
Cesare Vasoli (†), Università di Firenze, Accademia dei Lincei

Comité scientifique

Mohammad Ali Amir-Moezzi, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris
Patrizia Castelli, Università di Ferrara
Christopher Celenza, Johns Hopkins University, Baltimore
Anna De Pace, Università di Milano
Philippe Hoffmann, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris
Franz A. Janssen, Bibliotheca Philosophica Hermetica d'Amsterdam
Thomas Leinkauf, Université de Muenster
Michel-Pierre Lerner, CNRS - Observatoire de Paris
Alessandro Magini, Accademia Nazionale d'Arte Drammatica, Roma
Paola Megna, Università degli Studi di Messina
Philippe Morel, Université Paris I
Claudio Moreschini, Università di Pisa
Michel Y. Perrin, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris
Alain-Philippe Segonds (†), CNRS - Observatoire de Paris
Helmut Seng, Universität Frankfurt am Main

Directeur de la revue: Stéphane Toussaint
Responsable de rédaction: Monique Toussaint
Comité de rédaction: A. Rabassini, T. Gilbhard, S. Gattei, J. McCormick, P. Podolak

L'envoi des documents implique l'accord de l'auteur sans réserve d'aucune sorte pour leur libre publication. La rédaction n'est pas responsable des textes publiés qui engagent la seule responsabilité de leurs auteurs.

ACCADEMIA est une marque déposée auprès de l'INPI, numéro 98/757787.
Numéro d'autorisation du Parquet de Paris 990049.

Imprimé à Lucques par San Marco Litotipo - 2014

Publié avec le concours du LEM
Laboratoire d'études sur les monothéismes
UMR 8584

EN HOMMAGE À LA MÉMOIRE

DE

ROMANO NANNI

Montecatini Terme 1952 - Empoli 2014

SOMMAIRE

QUINZIÈME NUMÉRO
2013

*Le fondi "caldaiche" dell'*Oratio: *indagine sui presupposti cabbalistici della concezione pichiana dell'uomo* 9
GIACOMO CORAZZOL

The Quality of Guillaume Postel's First Zohar *Latin Translation* 63
JUDITH WEISS

La palingénésie spirituelle de l'homme entre generatio divina *et* generatio mystica *du golem dans le* Crater Hermetis *de Ludovico Lazzarelli* 83
FLAVIA BUZZETTA

Campanella lecteur du De vita *de Ficin* 105
DEBORAH MIGLIETTA

Chasseneuz e Adeodato. Briciole pichiane 157
STÉPHANE TOUSSAINT

GIACOMO CORAZZOL

LE FONTI "CALDAICHE" DELL'*ORATIO*: INDAGINE SUI PRESUPPOSTI CABBALISTICI DELLA CONCEZIONE PICHIANA DELL'UOMO*

Sogliono, el più delle volte, coloro che desiderano acquistare grazia appresso uno Principe, farsegli incontro con quelle cose che infra le loro abbino più care, o delle quali vegghino lui più delettarsi.

NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Il Principe*

Nel 1997 Giuliano Tamani pubblicava uno studio su *I libri ebraici di Pico della Mirandola*[1] in cui, a partire dai due inventari dei libri di Pico giunti fino a noi,[2] censiva e identificava centoventitré libri ebraici e "caldaici" (ossia in aramaico) presenti nella biblioteca del Mirandolano. Acquistata dal cardinale Domenico Grimani, essa fu dapprima trasferita da Firenze (e per la precisione dal convento di San Marco, in cui Pico trascorse gli ultimi anni della sua esistenza) a Roma (dove risiedeva Grimani) e poi, nel 1522, da Roma a Venezia.[3] Nel testamento del 1523 Grimani decideva di

* Devo un sentito ringraziamento a Michela Andreatta, Francesco Borghesi, Saverio Campanini, Stefano Chinellato, Gigi Corazzol, Gianluca Garelli, Fabrizio Lelli e Chiara Petrolini per i loro suggerimenti, le loro osservazioni e i loro consigli. Desidero inoltre esprimere qui la mia gratitudine a Angela Scandaliato per avermi fornito una fotoriproduzione dell'inventario dei beni di Borach de Ixey conservato nella Sezione di Archivio di Stato di Sciacca. Un amichevole ringraziamento va anche a Filippo Benfante e a Elena Iorio. Mi è infine gradito esprimere un sentimento di profonda riconoscenza e gratitudine verso Stéphane Toussaint e un anonimo revisore, i quali, con scrupolo e generosità, hanno voluto condividere con me osservazioni e correzioni che hanno avuto un influsso sensibile sulla redazione finale di questo studio.

[1] 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), 2 voll., Olschki, Firenze 1997, II, pp. 491-530.

[2] Sono contenuti rispettivamente nel ms. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat 3436, ff. 263r-284r (steso, secondo Pearl Kibre, prima della morte di Pico e contenente un elenco di 1132 libri) e in MODENA, Archivio di Stato, *Archivi per materia*, busta 5 (redatto a Firenze quattro anni dopo la morte di Pico, nel 1498, allorché Domenico Grimani acquistò la biblioteca di Pico, e pubblicato da F. CALORI CESIS, *Giovanni Pico della Mirandola, detto la Fenice degli ingegni. Cenni biografici {...} con documenti ed appendice*, in «Memorie storiche della città e dell'antico Ducato della Mirandola» 11 (1897), pp. 1-190: pp. 32-75). Vd. P. KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, Columbia University Press, New York 1936.

[3] M. SANUTO, *I diarii*, 58 voll., Fratelli Visentini, Venezia 1879-1903, XXXIII, coll. 162-163, 19 aprile 1522: «Hor tanto sapé far il padre col Cardinal, che l'otene de soa signoria li ditti denari, e cussì li dirà; el qual Cardinal fa la sua libreria a Santo Antonio, et zà ne ha mandato in questa terra di soi libri in forzieri bona parte, *imo* quasi il tutto».

smembrare la sua collezione: «i libri membranacei latini aventi l'iscrizione *Hic est liber mei Dominici Grimani* – scrive Tamani – e tutti i libri greci, ebraici, armeni, arabi e aramaici con o senza tale iscrizione», per un totale di circa ottomila volumi, sarebbero stati portati a Venezia e alloggiati nella biblioteca di Sant'Antonio, nel sestiere di Castello; gli altri, invece, sarebbero andati in eredità al nipote.[4] Tra i volumi conservati a Sant'Antonio c'erano anche quelle traduzioni dall'ebraico – e, in particolare, la traduzione del *Commento alla Torah* di Menaḥem da Recanati – che Jacques Gaffarel, bibliotecario di Richelieu, consultò e acquistò a Venezia nel 1633.[5] Nel 1687 il convento e l'annessa biblioteca andarono distrutti in un incendio. Ne restano solo pochi volumi, salvatisi per mezzo dei furti effettuati dai frati del convento negli anni precedenti il rogo.

Tra i libri consultati da Pico per la stesura delle sue *Conclusiones nongentae*, pubblicate a Roma il 7 dicembre 1486, vi erano tuttavia dei libri "caldaici" che, benché assenti dalla rassegna di Tamani e benché scritti in un alfabeto diverso da quello ebraico, avevano tuttavia nell'ebraico una delle loro componenti principali. L'8 settembre 1486 Marsilio Ficino scriveva a Pico pregandolo di fargli riavere quanto prima il *Mahumetem* che gli aveva prestato.[6] Nella risposta – non datata ma di poco successiva – Pico faceva sapere a Ficino che gli avrebbe inviato *Maumettem tuum latinum* – cioè, secondo Angelo Maria Piemontese, un esemplare della cosiddetta *Collectio Toletana*[7] – non appena gli fosse stato possibile raggiungere Perugia, dove aveva lasciato il libro e dove imperversava l'epidemia di peste che aveva indotto Pico a trasferirsi alla Fratta. Indicando la lingua in cui il "Maometto" dell'amico era scritto, Pico intendeva sotto-

[4] Tamani, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, cit., p. 494.

[5] Jacobus Gaffarellus, *Codicum cabbalisticorum manuscriptorum quibus est usus Johannes Picus comes Mirandulanus index*, Parisiis 1651, ristampato in J. Ch. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, 4 voll., Chr. Liebezeit, Hamburgi et Lipsiae, 1715, I, pp. 12-20 dell'appendice. Su Gaffarel si veda S. Campanini, *Eine späte Apologie der Kabbala. Die* Abdita divinae Cabalae Mysteria *des Jacques Gaffarel*, in T. Frank, U. Kocher, U. Tarnow (curr.), *Topik und Tradition. Prozesse der Neuordnung von Wissensüberlieferung des 13. bis 17. Jahrhunderts*, V&R unipress, Göttingen 2007, pp. 325-351, di cui è in corso di stampa una traduzione italiana riveduta: S. Campanini, *Jacques Gaffarel e gli* Abdita divinae cabalae mysteria, in H. Hirai (cur.), *Jacques Gaffarel Between Magic and Science in Early Modern Europe*, Serra, Roma 2014.

[6] Marsilii Ficini, *Opera,* 2 voll., Ex Officina Henricpetrina, Basileae 1576, I, p. 879,3. Vd. inoltre l'integrazione pubblicata da P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, cit., I, pp. 34-35. Il testo della lettera di Ficino compare inoltre con ulteriori correzioni in S. Gentile, *Pico e Ficino*, in P. Viti (cur.), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*. Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994, Olschki, Firenze 1994, pp. 127-157: p. 136 e ancora in S. Gentile. S. Niccoli, P. Viti (curr.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti stampe e documenti (17 maggio-16 giugno 1984). Catalogo*, Le Lettere, Firenze 1984, p. 78 (scheda 60): «Dum alii aliorum gratia te urgerent, ego de mittendo ad nos Mahumetem urgere te nolui. Vereor autem ne, si diutius extra patriam consenescat, impotens tandem sit ad reditum. Tu igitur ut oportune redeat pro tua humanitate curabis. At si aliquot insuper dies hunc sis apud te hospitem retenturus, mitte saltem subito Avicennam...».

[7] Vd. A. M. Piemontese, *Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates*, in «Rinascimento» 36 (1996), pp. 227-273: pp. 238-239.

lineare, per contrasto, il motivo per cui poteva separarsi da quel libro senza rimpianti: come subito aggiungeva, infatti, presto sarebbe stato in grado di leggere il Corano nell'originale arabo: dopo essersi dedicato allo studio dell'ebraico – lingua nella quale già sapeva dettare una lettera –, continuava, era infatti passato a quello dell'arabo e del caldeo.[8] Ma che lingua era il caldeo di cui parlava Pico? Si trattava semplicemente di aramaico? Quali erano i testi che, grazie alla conoscenza di quella lingua, egli sarebbe stato in grado di leggere nella loro redazione originale? Pico lo spiegava così:

> Guarda cosa possono fare un animo ardente, lo sforzo e la diligenza, anche là dove le forze fisiche scarseggino. A incitarmi e anzi a obbligarmi a viva forza (benché fossi impegnato in altre cose) a studiare a fondo gli scritti degli Arabi e dei Caldei sono stati alcuni libri in quelle due lingue, libri che forse non a caso né fortuitamente, ma per deliberazione divina e per l'approvazione accordata dai numi ai miei studi, sono giunti nelle mie mani. Ascoltane i titoli, diserta la promessa di comparizione! Questi sono i libri caldaici – se sono libri e non tesori: per prima cosa, gli oracoli dei Magi Ezra, Zoroastro e Melchiar, tra i quali si leggono anche, completi e inalterati, quegli oracoli che, presso i Greci, circolano in forma incompleta e mendosa; vi è poi un breve commento dei sapienti caldei a quegli oracoli, arduo ma pieno di segreti; infine vi è un libriccino sui dogmi della teologia caldaica con una divina e ricchissima elucidazione di Persiani, Greci e Caldei a proposito di quei dogmi.[9]

In questa descrizione sembra di poter individuare il riferimento a tre testi distinti:

1. il primo, a quanto pare, conteneva gli oracoli dei Magi Ezra, Zoroastro e Melchiar in caldeo: in esso figuravano, tra l'altro, anche quei testi che, riuniti in raccolta prima da Michele Psello (che ne parla come di "detti dei Caldei") e poi da Giorgio Gemisto (che invece li attribuiva ai Magi discendenti da Zoroastro), sono comune-

[8] Giovanni Pico della Mirandola, *Opera omnia*, Officina H. Petrina, Basileae 1572 [rist. anast. Bottega d'Erasmo, Torino 1971], p. 367: «Non poteras opportunius Maumettem tuum latinum repetere quam hoc tempore, quo me propediem Maumettem ipsum patria lingua loquentem auditurum spero. Postquam enim hebraice lingue perpetuum mensem dies noctesque invigilavi, ad arabice studium et chaldaice totus me contuli, nihil in eis veritus me profecturum minus quam in hebraica profecerim, in qua possum nondum quidem cum laude, sed citra culpam epistulam dictare».

[9] Cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *Opera omnia*, cit., p. 367; P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, 2 voll., Olschki, Firenze, 1937, II, pp. 272-273: «Vide quid possit impetus animi, vide quid labor et diligentia, etiam ubi sint vires infirmiuscule. Animarunt autem me atque adeo agentem alia vi compulerunt ad Arabum litteras Chaldeorumque perdiscendas libri quidam utriusque lingue, qui profecto non temere aut fortuito, sed Dei consilio et meis studiis bene faventis numinis ad meas manus pervenerunt. Audi inscriptiones, vadimonium deseres. Chaldaici hi libri sunt, si libri sunt et non thesauri: In primis Ezre, Zoroastris et Melchiar Magorum oracula, in quibus et illa quoque, que apud Graecos mendosa et mutila circumferentur, leguntur integra et absoluta. Tum est in illa Chaldeorum sapientum brevis quidem et salebrosa, sed plena misteriis interpretatio. Est itidem et libellus de dogmatis Chaldaice theologie cum Persarum, Grecorum et Chaldeorum in illa divina et locupletissima enarratione». Per la datazione della lettera vd. F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, Firenze, Olschcki, 2001, p. 88.

mente noti come *Oracoli caldaici*. Da un confronto tra il testo giunto nelle sue mani e le raccolte tramandate dai due dotti bizantini, però, Pico aveva potuto constatare la maggior completezza e correttezza del primo rispetto alle seconde.[10]

2. un breve commento agli oracoli attribuito ad alcuni non meglio precisati interpreti caldei;
3. una breve opera sui dogmi della teologia caldaica in cui quegli stessi dogmi venivano elucidati da alcuni dotti greci, persiani e caldei.

La natura e il destino di questi libri non tardarono a destare l'interesse e la curiosità degli studiosi della *prisca sapientia*. Il chersino Francesco Patrizi (1529-1597), professore di filosofia platonica presso l'università di Ferrara, vi si sofferma nella sua edizione degli *Oracoli caldaici* (che Patrizi attribuisce a Zoroastro) inclusa nella *Nova de Universis philosophia*, stampata a Ferrara nel 1591 e successivamente a Venezia nel 1593:[11] mal interpretando una lettera di Marsilio Ficino a Germain de Ganay (m. 1520), Patrizi aveva creduto di capire che, dopo la morte di Pico, Ficino avesse ritrovato fra i libri dell'amico la raccolta di oracoli, i commenti e l'esposizione della teologia caldaica menzionati nella lettera citata sopra. La confusione di Patrizi è stata segnalata da Chaim Wirszubski (1915-1977) in una delle note pubblicate in appendice al suo fondamentale *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, apparso postumo nel 1989.[12] Il fraintendimento, però, era già stato segnalato da Bohdan Kieszkowski nel 1936. In quell'occasione, Kieszkowski, autore tra l'altro di un'edizione delle *Conclusiones* criticata da più parti,[13] formulava alcune ipotesi intorno all'origine e alla

[10] Analogamente, nell'*Oratio* (§ 259) si legge: «Orfeo si legge in greco quasi completo, Zoroastro mutilo, ma più compiuto presso i Caldei». Giovanni Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. Bausi, Fondazione Pietro Bembo - Ugo Guanda Editore, Milano 2003, p. 132-133: «Orpheus apud Graecos ferme integer; Zoroaster apud eos mancus, apud Caldeos absolutior legitur». Salvo diversamente indicato, le traduzioni di brani dell'*Oratio* sono prese dall'edizione di Bausi.

[11] Vd. Francisci Patritii, *Zoroaster et eius CCCXX oracula chaldaica eius opera e tenebris eruta et latine reddita ad Henricum Caietanum, S.E.R. cardinalem illustrissimum et amplissimum camerarium*, Ex Typographia Benedicti Mammarelli, Ferrariae 1591, c. 4v: «Sed utinam integra ea oracula haberemus, quae Picus invenerat. Utinam quae Chaldaei, Persaeque in ea commentati fuerant. Utinam libellum cum enarratione, qui Chaldaicam Theologiam complectebatur. Utinam denique ipsius Pici commentaria in ea ipsa, et oracula, et libros, quae Ficinus scribit in obitu eius inter scriptorum suorum reliquias, a se reperta esse: sed ita exarata, ut vix ab eo ipso legi possent Pico». Per la bibliografia su Patrizi vd. M. Muccillo, *Platonismo, ermetismo e 'prisca theologia'. Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Firenze 1996. Si veda inoltre C. Vasoli, *Note su tre teologie platoniche: Ficino, Steuco e Patrizi*, in «Rinascimento» 48 (2008), pp. 81-100: pp. 94-100.

[12] Vd. Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1989, pp. 243-244.

[13] Per una rassegna bibliografica degli studi in cui sono mosse varie critiche all'edizione di Kieszkowski vd. S. Gentile, *Pico filologo*, in G. C. Garfagnini (cur.), *Giovanni Pico della Mirandola.* Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994), 2 voll., Olschki, Firenze 1997, II, pp. 465-490, a cui si aggiunga ora S. A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe (Arizona) 1998, pp. 185-186.

natura delle fonti utilizzate da Pico. Kieszkowski individuava nel *corpus* di testi zoroastriano-caldaici consultato da Pico quattro testi (e non tre[14]) e supponeva che, tra questi, solo il primo potesse essere «in lingua caldaica». A questo aggiungeva:

> Ma per tentar di risolvere l'enigma della lettera di Pico, bisogna cercarne la spiegazione nelle opere di Pico stesso, che possono fornire le prove necessarie per stabilire quali opere gli erano note. Dall'analisi delle *Conclusioni*, – cioè *Conclusiones secundum opinionem Chaldaeorum theologorum* e *Conclusiones secundum propriam opinionem de intelligentia dictorum Zoroastris et expositorum eius Chaldaeorum*, – risulta che Pico ha conosciuto il commento e l'esposizione della dottrina caldaica di Psello. La conoscenza dei commenti di Psello è dimostrata anche dalla sua *Oratio de hominis dignitate*. Basandosi su questa analisi, si può far l'ipotesi che l'*interpretatio* e il *libellus de dogmatis Chaldaicae theologiae* corrispondano alle suddette opere di Psello. Più difficile stabilire la questione dell'*enarratio*, che può riguardare tanto Psello quanto Pletone, oppure tutti e due. Ma l'enigma rimane ancora al primo punto, poiché dalle *Conclusiones* e dal *De hominis dignitate* appare che Pico possedeva realmente un testo degli *Oracoli* più ampio di quello a noi noto. È possibile quindi si trattasse di un testo siriaco degli *Oracoli Caldaici*.[15]

Mentre l'ultima ipotesi è senz'altro infondata, ciò che Kieszkowski afferma intorno alla dipendenza di Pico da alcuni testi di Michele Psello merita di essere verificato.

Il problema delle fonti caldaiche di Pico è stato toccato vent'anni più tardi da Karl H. Dannenfeldt nel suo articolo su *The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance* (1957): Dannenfeldt ignorava l'opera di Kieszkowski e, a proposito di Pico, si limitava ad affermare che «besides the Greek oracles edited by Pletho, Pico seems to have had also an Aramaic version of the oracles»,[16] senza neppure procedere a un confronto tra i testi pichiani e quelli di Gemisto. Pochi anni più tardi, in un ampio studio su *Giovanni Pico della Mirandola and his sources* (1963), P. O. Kristeller non faceva che rinviare all'articolo di Dannenfeldt.[17]

[14] B. Kieszkowski, *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1936, p. 124: «1) testo degli oracoli (*oracula*), 2) commento agli oracoli (*interpretatio*), 3) resoconto dei principi della dottrina caldaica (*libellus de dogmatis chaldaicae theol.*), 4) esposizione della teologia caldaica (*enarratio*)».

[15] *Ibidem*.

[16] K. H. Dannenfeldt, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance*, in «Studies in the Renaissance» 4 (1957), pp. 7-30: p. 15. K. H. Dannenfeldt, *Oracula chaldaica*, in V. Brown - F. E. Cranz - P. O. Kristeller (curr.), *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations Commentaries*, 9 voll., The Catholic University of America Press, Washington D. C. 1960-2011, I, pp. 157-164 non fa riferimento a Pico. Trattandosi di una rassegna di manoscritti e testi a stampa contenenti delle versioni degli oracoli, questa omissione, "inesplicabile" per Stephen A. Farmer, risulta del tutto giustificata. Vd. Farmer, *Syncretism in the West*, cit., p. 486.

[17] Vd. P. O. Kristeller, *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Convegno Internazionale, Mirandola, 15-18 settembre 1963, 2 voll., Sansoni, Firenze 1965, I, pp. 35-133, ristampato in Idem, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 3 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1993, III, pp. 227-304: p. 252, nota 125.

La pubblicazione nel 1961, da parte di Eugenio Garin (1909-2004), del testo della cosiddetta prima redazione dell'*Oratio*, contenuto nel ms. Palatino 885, ff. 143r-153r della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, in una copia eseguita, secondo Franco Bacchelli, da Giovanni Nesi (1456-1506),[18] segna una svolta significativa per lo studio delle fonti caldaiche utilizzate da Pico. In due passi del manoscritto compaiono infatti dei caratteri omessi in tutte le edizioni a stampa. I passi in questione sono i seguenti: 1. "il famoso detto dei Caldei" (*illud Chaldeorum*) citato in *Oratio* § 44 e tradotto da Pico con le parole: *Homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal*;[19] 2. i nomi dei fiumi del Paradiso riportati nel passo in cui, dopo essersi richiamato a un detto di Zoroastro citato dai Caldei secondo il quale l'anima è alata (*verbum fuisse Zoroastris alatam esse animam*), Pico riporta una parabola di Zoroastro sulla caduta dell'anima umana nel corpo e sui fenomeni di purificazione e di ascesa che, immergendosi nelle acque di quei fiumi, essa sperimenta (*Oratio* §§ 130-135).

Nell'*editio princeps* dell'*Oratio* (Bologna 1496) in corrispondenza dei punti in cui nel manoscritto fiorentino si vedono i caratteri menzionati troviamo degli spazi bianchi; nell'edizione basileense, invece, le parole «hinc illud Chaldaeorum» sono seguite da una goffa retrotraduzione della successiva traduzione in latino, mentre i caratteri che seguono il nome di ciascuno dei fiumi sono del tutto omessi.[20] Nella sua trascrizione del testo, ignorando a quale alfabeto appartenessero quei caratteri, in corrispondenza delle parole scritte in lettere etiopiche Garin inseriva degli asterischi. Garin parlava infatti dei segni che compaiono nel manoscritto fiorentino come di «scritture [...] non [...] facilmente decifrabili». e riferiva che «il lungo testo corrispondente al latino *homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal*, secondo l'opinione dell'amico professor Jacob Teicher potrebbe far pensare a una sorta di trasformazione o deformazione di scrittura siriaca, anche se con segni che non hanno alcun corrispondente in scritture ebraiche o siriache».[21]

A identificare l'alfabeto impiegato per la stesura di quei passi furono, alcuni anni più tardi, il già ricordato Chaim Wirszubski e l'orientalista israeliano Hans Jakob Polotsky (1905-1991) nel volume dedicato dal primo al *Sermo de passione Domini* di Guglielmo Raimondo Moncada *alias* Flavio Mitridate. All'interno del *Sermo*, Wirszubski si era imbattuto in due testi in caratteri etiopici presentati da Moncada rispettivamente come un «antiquissimum Hyonetis oraculum in lingua chaldea» e un

[18] F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabbalistica*, Olschki, Firenze 2001, p. 56, nota 163.

[19] Vd. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 20-21: «Uomo – animale dalla natura varia e multiforme e che balza di qua e di là» (traduzione mia).

[20] Vd. Giovanni Pico della Mirandola, *Opera*, a cura di Giovanni Francesco Pico della della Mirandola, Benedetto Faelli, Bologna 1496, ff. 132v e 135r; Giovanni Pico della Mirandola, *Opera omnia*, cit., pp. .315 e 321. A proposito della natura spuria delle frasi in caratteri ebraici contenute nell'edizione basileense vd. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, cit., pp. 172-174.

[21] E. Garin, *La prima redazione dell'«Oratio de hominis dignitate»*, in Idem, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1961 [rist. Milano, Bompiani, 1994], pp. 231-240: p. 240.

«vetustissimum Hyonetis oraculum» noto «apud Chaldęos»:[22] i testi introdotti da tali diciture rappresentavano in realtà il primo una citazione dal *Targum Yonatan* di *Isaia* 5.15 e il secondo una citazione dal *Targum Onqelos* di *Deuteronomio* 21.23, traslitterate in caratteri etiopici.[23] In quella stessa sede i due studiosi rivelavano come anche il "detto dei Caldei" citato nella prima versione dell'*Oratio* fosse steso in caratteri etiopici e ne proponevano una illuminante trascrizione. Wirszubski concludeva: «To judge by this specimen, the Chaldaean language in which Pico was instructed by Mithridates was, not unlike the oracles of Hyonetes, a composite thing: a vocabulary in part Aramaic and in part Hebrew written in Ethiopic characters».[24] In quella sede Wirszubski non formulava alcuna ipotesi circa l'origine e la natura della fonte utilizzata da Pico. Pochi anni più tardi (1975) lo stesso Wirszubski dedicava alle *Conclusiones de intelligentia dictorum Zoroastris et expositorum eius Chaldaeorum* un articolo in cui, a dispetto del titolo ("Gli *Oracoli caldaici* e la qabbalah"), non riusciva a identificare in maniera convincente i testi cabbalistici dai quali Pico dipendeva per la sua interpretazione degli oracoli di Zoroastro e dei commenti degli interpreti caldei né aggiungeva alcunché di significativo a proposito della genesi della fonte utilizzata da Pico, limitandosi ad affermare che l'unica persona nota per aver fatto uso dell'alfabeto etiopico sul finire del XV secolo in Italia oltre a Pico era stata il suo insegnante di ebraico, caldaico e arabo Guglielmo Raimondo Moncada.[25] Negli appunti riuniti nel suo *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, infine, Wirszubski annotava che «the sources of Pico's Chaldean quotations are still an unsolved puzzle».[26]

Le analisi e le considerazioni di Wirszubski sono state riprese ed elaborate da Stephen A. Farmer nella sua edizione commentata delle *Conclusiones*. A proposito delle *Conclusiones secundum propriam opinionem de intelligentia dictorum Zoroastris et expositorum eius Chaldaeorum*, Farmer scrive che «it is noteworthy that this section of the nine hundred theses *does* contain material not found in Psellus or Pletho»;[27] tale affermazione sembrerebbe implicare la presenza, in questa sezione, di passi o espressioni chiaramente riconducibili ai testi dei due dotti bizantini, e tuttavia nelle note l'autore non riporta nessun parallelo testuale atto a sostanziare tale affermazione. Farmer è stato tuttavia il primo a formulare delle ipotesi più articolate a proposito dell'identità dell'autore delle fonti caldaiche usate da Pico:

[22] Vd. Flavius Mithridates, *Sermo de passione Domini*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1963, pp. 96 e 117.

[23] *Ivi*, pp. 35-37.

[24] *Ivi*, p. 38.

[25] Ch. Wirszubski, *Nevu'ot ha-Kašdim we-ha-qabbalah* [in ebraico], in Idem, *Three Chapters in the History of Christian Cabbala*, The Bialik Institute, Jerusalem 1975 [rist. in Idem, *Between the Lines. Kabbalah, Christian Kabbalah and Sabbatianism*, a cura di M. Idel, The Magnes Press - The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1990, pp. 49-79: pp. 61-69], p. 63 (il numero di pagina rimanda alla ristampa).

[26] Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, cit., p. 242.

[27] Farmer, *Syncretism in the West*, cit., p. 486n.

> Leaving aside the remote possibility that some derivative Aramaic version of the *Oracles* with commentaries once existed (produced by some late-medieval Jewish scholar from Greek sources), there are only two likely explanations: (1) Either Flavius Mithridates, Pico's first tutor in Semitic languages, forged Chaldean materials based on those sources and represented them to Pico as genuine; or (2) Pico's claim of possessing a Chaldean version of the *Oracles* was his own fabrication, meant again to distinguish his work from that of Ficino, who years earlier had translated the *Oracles* from Pletho's Greek version and had added his own commentary.

Quindi, sulla base delle allusioni a nozioni cabbalistiche contenute nelle tesi zoroastriane, Farmer finisce per schierarsi decisamente a favore della prima ipotesi:

> From what we know of Flavius' character, the forgery thesis seems by far the likeliest; nor would forging these texts be a difficult task, given Pico's slight knowledge of Aramaic in 1486 and the brevity of the *Oracles* as they exist in other forms. Strong evidence of the forgery thesis appears in the Aramaic quotation found in the early draft of the *Oration*, whose strange mix of Semitic languages and alphabets fit exactly what has long been known of Flavius's "Chaldean" [...]. Flavius's involvement is suggested as well by the clear links between the theses in this section [...] and Pico's Cabalistic theses and by internal evidence [...] that Pico did have some kind of Aramaic text when he composed these theses.[28]

Le pagine seguenti rappresentano il primo risultato di una ricerca più ampia dedicata all'origine e alla natura delle fonti caldaiche di Pico. Il detto dei Caldei contenuto nell'*Oratio* rappresenta l'unico oracolo riportato da Pico così come appariva nella fonte da lui utilizzata. Per questo motivo mi è parso opportuno partire da qui. Per praticità, indicherò il *corpus* di testi caldaici consultato da Pico con "M"; gli oracoli caldaici verranno indicati con la sigla "dP" seguita dal numero assegnato a ciascun oracolo da Édouard des Places nella sua edizione;[29] gli oracoli corrispondenti contenuti nelle raccolte di Psello e Gemisto si troveranno indicati con le sigle "Ps" e "G" seguite da un numero arabo che indica la posizione occupata dall'oracolo all'interno delle rispettive raccolte. Le tesi di Pico sono indicate secondo la numerazione introdotta da Farmer nella sua edizione delle *Conclusiones*. Lo studio è così suddiviso: nella prima parte traccerò una breve storia dell'origine e della trasmissione degli *Oracoli caldaici* e mi soffermerò quindi sul ruolo attribuito nell'*Oratio* a Zoroastro e sulle fonti da cui nelle opere scritte nel 1486 Pico trae notizie sulle dottrine caldaiche e zoroastriane; la seconda parte è dedicata a un'analisi testuale di *Oratio* §§ 43-44, che confronterò con un passo di un'opera di Michele Psello; tale confronto ci porrà di fronte a una difficoltà che costituisce l'oggetto della terza parte, in cui cercherò di dimostrare che

[28] *Ivi*, p. 487n.

[29] É. des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, Les Belles Lettres, Paris 1971.

l'autore di M era a conoscenza di quelli che possono essere indicati come i presupposti cabbalistici su cui si fonda la concezione dell'uomo tracciata da Pico nell'*Oratio* e che tali presupposti sono a loro volta da ricondursi al *Commento alla Torah* di Menaḥem da Recanati, opera che Moncada aveva tradotto per Pico.

Gli **Oracoli caldaici** *e la loro trasmissione dalla tarda antichità al Rinascimento*

La paternità dei brevi testi oracolari generalmente indicati come *Oracoli caldaici* non è meno misteriosa di quella di M. Un esame sommario ma criticamente avveduto fu dedicato agli oracoli da Wilhelm Kroll (1894).[30] Nel 1956 Hans Lewy dedicava ai testi caldaici uno studio, apparso postumo, di portata ben più ampia: per Lewy la paternità, l'origine e la natura dei testi in questione non rappresentavano un problema: Giuliano il Teurgo (seconda metà del II sec.), nato sotto Traiano (98-117) e vissuto sotto Marco Aurelio (161-180), avrebbe ricevuto gli oracoli (λόγια) dal padre Giuliano, detto il Caldeo, e li avrebbe trasposti in esametri:[31] questa ricostruzione è fondata su notizie fornite dalla Suda e da Michele Psello – fonti non esenti da contraddizioni e assai più tarde rispetto alle figure e agli eventi di cui trattano. Édouard des Places, a cui si deve l'edizione degli oracoli a cui faremo riferimento nelle prossime pagine, ha preferito «garder aux *Oracles* l'anonymat».[32] Recentemente, riconsiderando con equilibrio i dati disponibili, Pierre Hadot concludeva: «Ces hésitations de la tradition doivent nous inciter à montrer un très grand esprit critique dans l'examen de ce problème de "paternité"».[33] Des Places descrive il contenuto degli *Oracoli* come una serie di idee «sur Dieu, les démons, l'âme, le salut, le cosmos» e che «fournissent des indications sur les rites théurgiques».[34] Marco Zambon scrive che il numero di elementi contenuti negli *Oracoli* che rimandano al Timeo è tale che essi «peuvent donc être lus, sous de nombreux aspects doctrinaux et lexicaux, à la lumière du Timée de Platon».[35] Gli

[30] Guilelmus Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslau 1894 [rist. anast. Georg Olms, Hildesheim 1962].

[31] Vd. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément «Les Oracles chaldaïques 1891-2011», Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2011, pp. 3-5. Per queste conclusioni Lewy si basa sulla Suda, s. v. Ἰουλιανός (Adler, nn. 433-434). Per quanto riguarda il testo di Psello su cui si basano queste considerazioni vd. É. des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, Les Belles Lettres, Paris 1971, p. 223 e J. M. Duffy - D. J. O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, 2 voll., B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1989-1992, p. 241.

[32] Des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 7.

[33] P. Hadot, *Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques*, in Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, cit., pp. 703-720: p. 705. Altri studi recenti in cui i problemi a cui si accenna qui sono stati ripresi e riconsiderati sono H. Seng, *Kosmagoi, azōnoi, zōnaoi: drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Winter, Heidelberg 2009 e P. Athanassiadi, *Julian the Theurgist: Man or Myth?*, in H. Seng - M. Tardieu (curr.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext - Interpretation - Rezeption*, Winter, Heidelberg 2010, pp. 193-208.

[34] Des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 12.

[35] M. Zambon, *Porphyre et le Moyen-Platonisme*, Vrin, Paris 2002, pp. 252-253 e p. 253 per la citazione.

Oracoli possono essere suddivisi in due gruppi: 1. oracoli descrittivi, in cui è rivelata la natura di Dio, dell'Intelletto e delle altre ipostasi derivanti dall'Uno e 2. oracoli prescrittivi, in cui si trovano formulate le istruzioni che il teurgo deve seguire per purificare la propria anima razionale, l'anima irrazionale e il corpo: tale purificazione gli consentirà di ricongiungersi alla sorgente dalla quale la sua anima ha avuto origine.

Per quanto riguarda la fortuna e la trasmissione degli *Oracoli caldaici* tra la tarda antichità e il Rinascimento, i primi filosofi neoplatonici a far riferimento agli oracoli e ad attribuirvi un particolare valore furono Porfirio (nato nel 232/233)[36] e Giamblico (242/250 - c. 325);[37] secondo Damascio (c. 462 - *post* 538),[38] Giamblico sarebbe stato anche autore di una *Teologia caldaica* andata perduta.[39] La *Teologia platonica* di Proclo (412 - 485) e i suoi commenti al primo libro degli *Elementi* di Euclide e a vari dialoghi platonici sono i primi testi giunti fino a noi integralmente in cui l'autore faccia ampio riferimento agli *Oracoli*, che occupano un posto di rilievo all'interno del suo pensiero; secondo il suo biografo Marino (nato attorno al 440), Proclo avrebbe inoltre dedicato agli *Oracoli* un commento specifico,[40] anch'esso perduto, di cui ci rimangono solo alcuni estratti tramandati da Michele Psello (1018 - 1078) nel suo commento agli *Oracoli* e in una breve raccolta di estratti conservata nel ms. Vat. gr. 1026.[41] Secondo Dominic J. O'Meara, per le sue opere dedicate alle dottrine caldaiche e, in particolare, per la sua raccolta commentata degli *Oracoli*, testo fondamentale per la successiva fortuna e trasmissione di questi testi, Psello si sarebbe basato non tanto sul perduto commento di

[36] J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Librairie scientifique E. van Goethem - B. G. Teubner, Gand - Leipzig 1913, p. 5.

[37] Per l'utilizzo degli *Oracoli caldaici* da parte di Porfirio vd. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, cit., pp. 449-456; Zambon, *Porphyre et le Moyen-Platonisme*, cit., pp. 269-294. Per le indicazioni relative alle date di nascita e di morte di Giamblico faccio riferimento a Jamblique, *Protreptique*, texte établi et traduit par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1989, p. 1.

[38] Per le date di nascita e di morte di Damascio vd. Damascius, *Commentaire du Parménide de Platon*, texte établi par L. G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, 4 voll., Les Belles Lettres, Paris 1997-2003, I, p. IX.

[39] Damascius, *Traité des premiers principes*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, 3 voll., Paris 1986-1991, I, pp. 5-6; des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 44.

[40] G. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslau 1894 [rist. anast. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1962], pp. 3-5.

[41] Vd. des Places, *Oracles chaldaïques*, cit., pp. 203-212. Vari ragguagli intorno all'atteggiamento di Giamblico, Porfirio e Proclo nei confronti delle dottrine caldaiche sono forniti da Marino, discepolo di Proclo, nella sua biografia del maestro. Vd in particolare Marinus, *Proclus ou sur la bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001, pp. 30-31: «Mais, après la mort de Syrianus, il [i.e. Proclus] lut soigneusement les commentaires de ce philosophe sur Orphée, les immenses commentaires de Porphyre et de Jamblique sur les *Oracles* et les écrits des Chaldéens qui s'y rattachent; il se nourrit enfin des divins *Oracles* eux-mêmes, et ainsi s'éleva jusqu'aux plus hautes des vertus accessibles à l'âme humaine, celles que Jamblique, l'inspiré des dieux, a excellement nommées théurgiques. Il rassembla les exégèses des philosophes ses prédécesseurs et les élabora en y appliquant un examen critique convenable; il mit par écrit diverses compositions sur des sujets Chaldaïques et, en particulier, ses Commentaires suprêmement importants sur les *Oracles* transmis par les dieux. Tout cela lui prit cinq années entières».

Proclo quanto su un compendio di cui gli estratti contenuti nel ms. Vat. gr. 1026 rappresenterebbero a loro volta una selezione.[42] Psello fu una delle personalità di maggior rilievo della cultura bizantina: politico, consigliere di imperatori, professore presso l'università di Costantinopoli, autore di numerosissimi scritti e noto in particolare per le sue opere di storia e di memorialistica, egli si impegnò in un appassionato recupero della cultura classica, interesse che incontrò l'ostilità degli ambienti tradizionalisti della Chiesa bizantina. Commentatore di Aristotele e di Platone, Psello si interessò anche alle opere dei neoplatonici. Gli scritti psselliani interamente dedicati agli *Oracoli caldaici* sono i seguenti:

- la Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν ("Commento ai detti caldaici"), in cui è trasmesso il testo degli oracoli con il commento di Psello;[43]
- la Ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίοις δογμάτων ("Esposizione sommaria e concisa dei dogmi presenti tra i Caldei");[44]
- la Ὑποτύπωσις κεφαλαιώδης τῶν παρὰ Χαλδαίοις ἀρχαίων δογμάτων ("Abbozzo sommario degli antichi dogmi presenti tra i Caldei");[45]
- la Ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρ' Ἀσσυρίοις δογμάτων ("Esposizione sommaria e concisa dei dogmi presenti tra gli Assiri"), conservata in otto manoscritti, nessuno dei quali anteriore al XVI secolo.[46]

Il *Commento ai detti caldaici* è una raccolta di quarantadue oracoli ciascuno corredato da un commento. Si tratta di un numero relativamente esiguo rispetto al *corpus* assemblato prima da Kroll e poi da des Places: la raccolta di des Places conta infatti 210 frammenti certi e altri 17 la cui appartenenza al *corpus* caldaico non è sicura. Gli intenti principali del *Commento* di Psello sono 1. chiarire l'astruso lessico degli oracoli, spiegando l'identità e la natura delle divinità, ipostasi ed entità menzionate in essi; 2. inserire il significato delle descrizioni e delle prescrizioni in essi impartite nel qua-

[42] D. J. O'Meara, *Psellos'* Commentary on the Chaldaean Oracles *and Proclus' lost Commentary*, in H. Seng (cur.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2013, pp. 45-58: pp. 55-56.

[43] Ed. princ. I. Opsopaeus, *Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis et Pselli*, J. Dupuis, Parigi 1589, pp. 52-113; *Patrologia Graeca*, vol. 122, coll. 1124-1149; des Places (cur.), *Oracles caldaïques*, cit., pp. 161-186; Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, pp. XX-XXIII e 126-146, n° 38.

[44] Ed. princ. F. Patritius, *Zoroaster et eius CCCXX oracula Chaldaica*, Ferrariae 1591, cc. 6v-7r; I. Opsopaeus, *Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis et Pselli*, Parigi 1599, pp. 113-121; *Patrologia Graeca*, vol. 122, coll. 1150-1154; des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., pp. 188-191; Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, pp. XXIII e 146-148, n.o 39.

[45] Ed. princ. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, cit., pp. 73-75; des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., pp. 198-201; Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, pp. XXIV e 148-151, n.o 40.

[46] Ed. princ. Patritius, *Zoroaster et eius CCCXX oracula Chaldaica*, cit., c. 6r; des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., pp. 93-95; Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, pp. XXV e 151-152, n.o 41.

dro complessivo della teurgia caldaica; 3. segnalare i punti di contatto (e, di contro, quelli di totale incompatibilità) esistenti tra la dottrina caldaica e quella cristiana: secondo Enrico V. Maltese, l'obiettivo principale di Psello sarebbe stato appunto una «verifica della compatibilità degli *Oracula* recuperati con la Rivelazione».[47]

A recuperare questo *corpus* in età rinascimentale e a metterlo in relazione alla figura di Zoroastro fu un altro dotto bizantino, Giorgio Gemisto, detto Pletone (c. 1360-1452), profondo conoscitore della filosofia platonica e aristotelica. Membro laico della delegazione che accompagnò Giovanni VIII Paleologo al concilio di Ferrara (poi riconvocato a Firenze nel gennaio del 1439), Gemisto intessé rapporti con gli umanisti fiorentini dell'epoca. Secondo quanto scrive Brigitte Tambrun, Gemisto «entendait restaurer en Grèce la religion des anciens Hellènes sous la forme d'un polythéisme hiérarchique».[48] A fondamento della propria teologia Gemisto poneva per l'appunto gli *Oracoli caldaici*, che egli identificava come la sorgente delle dottrine zoroastriane alla base della teologia platonica. Nella *Replica a Scolario* Gemisto scriveva infatti: «Che Platone abbia fatto sua questa filosofia lo dimostrano gli oracoli che da Zoroastro sono giunti sino a noi e che in tutto e per tutto concordano con le dottrine di Platone».[49] L'interesse di Gemisto per gli *Oracoli* è testimoniato da tre opere: una raccolta intitolata Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου μάγων ("Detti magici dei Magi che discendono da Zoroastro"), una Ἐξήγησις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια ("Commento a quegli stessi detti") e una Βραχεῖά τις διασάφησις τῶν ἐν τοῖς λογίοις τούτοις ἀσαφεστέρως λεγομένων ("Breve spiegazione delle cose che, in quei detti, sono espresse più oscuramente"), testo che Brigitte Tambrun-Krasker descrive come «un syllabus, un aide mémoire» attorno ai principî della interpretazione pletoniana degli *Oracoli*.[50] La formula ridondante con cui Gemisto indica gli *Oracoli* (Μαγικὰ ... τῶν ... μάγων) dipendeva probabilmente dal desiderio di chiarire che il termine μαγικά non si riferiva a qualche forma di magia ma ai Magi che avevano ricevuto e trasmesso quei testi.[51] La formulazione mantiene tuttavia un margine di ambiguità: essa infatti suggerisce che questi testi siano stati materialmente stesi dai Magi senza chiarire però se essi siano la trascrizione fedele di una tradizione orale ovvero un adattamento degli insegnamenti

[47] E. V. Maltese, *L'esordio degli* Oracula chaldaica *in ambiente umanistico*, in C. Leonardi (cur.), *Gli umanesimi medievali*. Atti del II Congresso dell'«Internationales Mittellateinerkomitee». Firenze, Certosa del Galluzzo, 11-15 settembre 1993, Sismel, Firenze 1998, pp. 355-373: p. 355. Questo aspetto è analizzato nel dettaglio da H. Seng, *Chaldaerrhetorik bei Michael Psellos*, in U. Criscuolo (cur.), *La retorica greca fra tardo antico ed età bizantina: idee e forme*, Convegno Internazionale, Napoli, 27-29 ottobre 2011, M. D'Auria, Napoli 2012, pp. 355-369.

[48] B. Tambrun, *Ficin, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre*, in S. Gentile - S. Toussaint (curr.), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna.* Atti del convegno internazionale, Firenze, 1-3 ottobre 1999, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. 121-143: p. 122.

[49] Il brano è citato e tradotto da S. Gentile, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento» 30 (1990), pp. 57-104: pp. 64-65.

[50] B. Tambrun-Krasker - M. Tardieu (curr.), *Oracles chaldaïques: recension de Georges Gémiste Pléthon*, The Academy of Athens - J. Vrin - Éd. Ousia, Athens - Paris - Bruxelles 1995, p. XIII.

[51] M. Tardieu, *Pléthon lecteur des Oracles*, in «Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens» 2 (1987), pp. 141-164: p. 147.

che i Magi avevano ricevuto da Zoroastro. La raccolta di Gemisto è composta da trentasei oracoli; come già notato da Lewy, tutti gli oracoli presenti nella raccolta di Gemisto figurano già nella raccolta di Psello, nella quale, per contro, compaiono sei oracoli assenti da quella di Gemisto (Ps4, Ps7, Ps9, Ps27, Ps35, Ps40):[52] da ciò dovrebbe risultare chiara, nonostante i dubbi sollevati in proposito,[53] la dipendenza di Gemisto da Psello. Non sappiamo in quale epoca della sua vita Gemisto si sia dedicato alla redazione di questa raccolta e alla stesura del suo commento: alcuni fanno risalire le opere zoroastriane di Gemisto all'epoca in cui egli si trovava presso la corte ottomana di Adrianopoli, dove, secondo la testimonianza di Giorgio Scolario (c. 1400 - c. 1472), era stato allievo e sodale di un ebreo di nome Eliseo:[54] sarebbe stato da questo Eliseo, secondo Michel Tardieu, che Gemisto avrebbe imparato ad attribuire gli *Oracoli caldaici* a Zoroastro.[55]

A distanza di mezzo secolo dall'arrivo della delegazione bizantina a Firenze, nel proemio al suo commento alle *Enneadi* di Plotino, Marsilio Ficino indicava in Gemisto colui che avrebbe ispirato a Cosimo de' Medici la fondazione dell'Accademia platonica.[56] Ficino possedeva gli *Oracoli* sia nella redazione di Psello sia in quella di Gemisto: nel ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 76 (K. I. 28), contenente alcuni segni e note a margine di mano di Ficino, troviamo vari testi di Gemisto, tra cui il *De differentiis* (ff. 1r-23v) e il *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones* (ff. 24r-72v). Le carte 106-129 del manoscritto sono oggi perdute. Al f. 187v compare tuttavia un indice da cui risulta che quelle carte presentavano un tempo la raccolta di Gemisto, il suo commento e il *Commento ai detti caldaici* di Psello. Era appunto da Gemisto che Ficino doveva derivare l'attribuzione a Zoroastro degli *Oracoli caldaici*.[57] Stando all'analisi dei passi in cui Ficino elenca i protagonisti della *prisca theologia* fornita da Sebastiano Gentile, è possibile collocare l'incontro di Ficino con gli *Oracoli* tra il 1463 e il 1469. Nella genealogia dei *prisci theologi* fornita nell'*Argumentum* premesso al *Pimander* (1463), infatti, Zoroastro non è menzionato e il capostipite della *prisca sapientia* è identificato con Ermete, cui fa seguito la catena di sapienti stilata da Proclo nella *Teologia platonica* I.5 (Orfeo, Aglaofemo, Pitagora, Filolao, Platone).[58] È solo a partire dall'introduzione del *Commento al Filebo*, portato a compimento non più tardi del 1469, che Zoroastro viene indicato da Ficino come capostipite dei *prisci theologi*; lo stesso avviene anche

[52] Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, cit., pp. 474-475.

[53] C. M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 50.

[54] *Ibidem*.

[55] Vd. Tardieu, *Pléthon lecteur des oracles*, cit., pp. 141-148.

[56] Marsilii Ficini, *Opera*, cit., II, p. 1537; D. J. O'Meara, *Plotinus*, in Brown - Cranz - Kristeller (curr.), *Catalogus translationum et commentariorum*, cit., VII, pp. 55-73: p. 69.

[57] Sul rapporto tra Ficino e il commento di Gemisto vd. in particolare B. Tambrun, *Marsile Ficin et le* Commentaire *de Pléthon sur les* Oracles chaldaïques, in «Accademia: Revue de la Société Marsile Ficin» 1 (1999), pp. 9-42.

[58] Vd. Proclo, *Teologia platonica*, a cura di M. Abbate, Bompiani, Milano 2005, p. 37.

nella *Theologia Platonica* e nel *De christiana veritate*.[59] Nella *Theologia platonica* Ficino menziona Zoroastro decine di volte e cita ventuno oracoli;[60] tutti gli oracoli il cui testo greco è riportato e tradotto nella *Theologia Platonica* sono attribuiti da Ficino a Zoroastro.[61] Tambrun ha dimostrato come in alcuni casi Ficino dipenda sicuramente dalla raccolta di Gemisto, di cui riprende talora anche il commento;[62] uno dei passi citati da Ficino (vd. *Theologia platonica* IV.2) è però estratto da un lungo oracolo assente dalla raccolta di Gemisto (dP107/Ps4);[63] nella *Theologia platonica* (XIII.4), inoltre, sono riportate alcune delle considerazioni inserite da Psello nel suo *Commento ai detti caldaici*, che Ficino però attribuisce ai Magi.[64]

Come abbiamo visto dalla lettera di Pico a Ficino, M conteneva oracoli di vari autori tra cui Zoroastro. Nell'*Oratio*, inoltre, Pico ricordava come Orfeo e Zoroastro fossero «stati ritenuti padri e autori dell'antica sapienza [*priscae sapientiae*]»:[65] benché Pico non dica esplicitamente chi li presenti come tali, sembra di poter ravvisare qui un riferimento a Gemisto e a Ficino. Ma chi era Zoroastro per Pico? Quali erano le sue dottrine? Nelle pagine dell'*Oratio* in cui Pico spiega in cosa consista ciò che egli nelle *Conclusiones* ha indicato con il termine "magia" – ovvero «la più alta e più santa filo-

[59] I passi notevoli si trovano citati e commentati in S. Gentile, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, cit., pp. 60-62. Nel proemio al commento alle *Enneadi* di Plotino (1490), Ficino non indica con chiarezza chi tra Zoroastro ed Ermete sia vissuto prima: «Itaque non absque divina providentia volente videlicet omnes pro singulorum ingenio ad se mirabiliter revocare, factum est ut pia quedam philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona, nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo, adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos et Italos, tandem vero a divo Platone consumaretur Athenis». Vd. Ficini *Opera*, cit., p. 1537 (l'emendazione di *quodam* con *quondam* si deve a Gentile, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, cit., p. 60). Se bene interpreto, questa formulazione non va interpretata come un ripensamento ma dipende piuttosto dal fatto che qui a Ficino non interessa stabilire la priorità di Ermete rispetto a Zoroastro o viceversa, ma suddividere la storia del dipanarsi della *prisca sapientia* in quattro fasi. Per questi problemi cronologici vd. anche M. J. B. Allen, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the history of Platonic interpretation*, Olschki, Firenze 1998, p. 31.

[60] I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la theologie ancienne: Oracle Chaldaïques, Hymnes Orphiques, Hymnes de Proclus*, Olschki, Firenze 1987, pp. 38-40.

[61] In *Theologia platonica* XVIII.1, però, là dove cita in traduzione latina l'oracolo dP37, riportato nel *Commento al Parmenide* di Proclo, Ficino non attribuisce quelle parole a Zoroastro ma le presenta come un brano che si legge «in oraculis Chaldaeorum». Vd. Ficino, *Teologia platonica*, ed. Vitale, cit., pp. 1756-1759 e p. 2000, nota 3; Seng, *Kosmagoi, azōnoi, zōnaoi*, p. 30, nota 136.

[62] Tambrun, *Marsile Ficin et le* Commentaire *de Pléthon sur les* Oracles chaldaïques, cit.; Tambrun, *Ficin, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre*, cit., pp. 124 e 136.

[63] Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, II, p. 129, righe 18-28; Marsilio Ficino, *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2011, pp. 288-289; Tambrun, *Ficin, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre*, cit., p. 135.

[64] Vd. Tambrun, *Ficin, Gémiste Pléthon et la doctrine de Zoroastre*, cit., p. 135; S. Toussaint, *Zoroaster and the flying egg: Psellos, Gerson and Ficino*, in S. Clucas, P. J. Forshaw, V. Rees (curr.), *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his influence*, Brill, Leiden - Boston 2011, pp. 104-115.

[65] Vd. *Oratio*, §§ 259-260; Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 132-133: «ambo [i.e. Orpheus et Zoroaster] priscae sapientiae crediti patres et auctores» ("l'uno e l'altro furono ritenuti padri e fondatori dell'antica sapienza").

sofia» (*altior sanctiorque philosophia*) per apprendere la quale Pitagora, Empedocle, Democrito e Platone avevano attraversato il Mediterraneo –, Pico afferma che essa «nobilitata – per così dire – da illustrissimi genitori, vanta soprattutto due padri: Zalmossi, imitato poi da Abaride l'Iperboreo, e Zoroastro, non quello che forse credete, ma il celebre figlio di Oromaso» (*Oratio* §§ 221-222).[66] Lo Zoroastro al quale, secondo Pico, il consesso cardinalizio di fronte al quale immaginava di declamare l'*Oratio* avrebbe potuto (sbagliando) pensare era probabilmente, come ha suggerito Stéphane Toussaint, il negromante Zoroastro citato, per esempio, dal medico, astronomo e astrologo Cecco d'Ascoli, morto sul rogo a Firenze nel 1327.[67] Per quanto riguarda invece lo Zoroastro «celebre figlio di Oromaso», nell'*Alcibiade primo* (122a), nel passo in cui Socrate descrive ad Alcibiade l'educazione dei figli dei re persiani, il nome di Zoroastro è appunto accompagnato dal patronimico "figlio di Oromasde" (Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου), storpiatura del nome del dio Ahura Mazda. Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi* I.2.8) parla di "Zoroastro il Persiano", che indica come "primo dei Magi":[68] dunque mago persiano precettore dei re dei Persiani e figlio di Oromasde, ovvero di colui che nel *De Iside et Osiride* (369d-e) – opera a cui Pico attinge a più riprese nell'*Oratio*[69] e che possedeva nella sua biblioteca[70] – Plutarco indica come il dio che costituisce il principio benefico contrapposto al dio Arimanios, origine del male.[71] Che Zoroastro affermasse di aver ricevuto la legge da un dio, del resto, era affermato anche da Diodoro Siculo (*Biblioteca* I.94.1-3). Queste ipotesi suscitano vari interrogativi: con quella precisazione intorno ai natali di Zoroastro Pico intendeva forse dare a intendere che Zoroastro fosse figlio di un dio? Se sì, bisogna forse ipotizzare che egli vedesse in Zoroastro una sorta di antesignano "barbaro" del Cristo – a ulteriore conferma dell'origine divina delle sue dottrine? Ancora, secondo Pico quan-

[66] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 106-109 : «Pytagoras, Empedocles, Democritus, Plato [...] navigavere [...] clarissimis quasi parentibus honestata, duos precipue habet auctores: Xalmosidem, quem imitatus est Abbaris Hyperboreus, et Zoroastrem, non quem forte creditis, sed illum Oromasi filium».

[67] Vd. S. Toussaint, *«Sensus naturae». Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in F. Meroi, E. Scapparone (curr.), *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*. Atti del Convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003, 2 voll., Olschki, Firenze 2007, I, pp. 107-145: pp. 141-142. In subordine, si potrebbe pensare che, supponendo che i cardinali avessero maggiore familiarità con Eusebio di Cesarea che con Platone, Pico volesse alludere ai passi della *Cronaca* e della *Praeparatio Evangelica* (X.9.10) in cui Eusebio, con riferimento al quarantottesimo anno del regno di Nino (i.e. il 2010 a. C.), parla di Zoroastro il Mago come di un re dei Bactriani contemporaneo di Abramo. Per queste fonti vd. J. Bidez - F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1938, pp. 43-44 della sezione "Les textes". Vd. inoltre Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique. Livres VIII-IX-X*, a cura di G. Schroeder e É. des Places, Éditions du Cerf, Paris 1991, p. 416.

[68] Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 2 voll., Laterza, Bari-Roma 1987, I, p. 3.

[69] Vd. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 34-35 (§ 82), pp. 40-41 (§ 92), pp. 120-121 (§ 240).

[70] Il *De Iside et Osiride* fa parte delle "opere morali" di Plutarco, di cui Pico possedeva una raccolta. Cfr. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, cit., p. 218, n° 735: «Moralia Plutarchi».

[71] Plutarco, *Iside e Osiride*, a cura di D. Del Corno, Milano, Adelphi, 1985, pp. 106-107.

do era vissuto questo Zoroastro figlio di Oromazo? Cinquemila anni prima della guerra di Troia, come volevano Plutarco (*De Iside et Osiride*, 369d) e Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, I.2.8)?[72] O forse Pico preferiva seguire la datazione di Eusebio di Cesarea, secondo il quale Zoroastro era ancora vivo ai tempi di Abramo? Su questi punti Pico non si esprime.

Nelle opere composte nel 1486, per le dottrine zoroastriano-caldaiche Pico attinge a tre tipi diversi di fonte. Nel *Commento sopra una canzona de amore composta da Girolamo Benivieni* egli cita, in una traduzione italiana che ricalca il testo greco, un oracolo intero e un estratto da un altro oracolo (entrambi presenti sia nella raccolta di Psello sia in quella di Gemisto e già citati anche da Ficino), che attribuisce a Zoroastro.[73] Le *Conclusiones secundum opinionem Chaldeorum theologorum* sono caratterizzate dalla presenza di un lessico filosofico spesso estraneo tanto agli *Oracoli* quanto ai commenti di Psello e di Gemisto e che a volte riecheggia nozioni procliane: così, per esempio *habitudo* in 26.2 è un calco del greco ἦθος, "abitazione", "sede", che nella teologia di Proclo indica la "sede" ipostatica occupata da un ente. Nella conclusione 26.4, invece, Pico parla delle *animae partiales*, espressione con cui Proclo indica le anime che ammettono mutamento dall'intelligenza all'insensatezza, cioè le anime degli uomini (che, nella struttura tripartita dell'ipostasi dell'Anima, occupano il posto inferiore).[74] In 26.6 Pico riporta la convinzione dei teologi caldei secondo la quale «quicquid est a luna supra, purum est lumen...».[75] Gemisto non parla esplicitamente della zona sopralunare. A commento di dP158/Ps1/G15 Psello però scrive: «Mais la région supralunaire est baignée de lumière, soit totalement éclairée» (Ὁ δὲ ὑπὲρ τὴν σελήνην τόπος ἀμφιφαής ἐστιν ἤτοι διόλου πεφωτισμένος).[76] E tuttavia Pico subito aggiunge «... et illud est substantia orbium mundanorum»[77] – idea di cui non trovo corrispondenza nei commenti di Psello e di Gemisto. Espressioni come *habitudo* e *animae partiales* lasciano pensare che la fonte di Pico fosse in greco, e non in caldaico. Bisogna insomma prendere in considerazione l'ipotesi che per queste tesi Pico si sia basato su testi classici del neoplatonismo come il *De mysteriis* di Giamblico e la *Teologia platonica* di Proclo, e che dunque la loro stesura sia avvenuta prima della scoperta di M.

[72] *Ivi*, p. 106; Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, cit., I, p. 3.

[73] Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*, ed. Garin, cit., p. 529 (dP165/Ps20/G13): «Alla quale vita contemplativa e felicità eterna esortandone Zoroastre esclama: "cerca, cerca el paradiso"»; p. 529 (dP112/Ps18/G21): «... e però Zoroastre confortandone a quella visione della bellezza superna crida: "Estendi gli occhi e drizali in su"».

[74] *Anima partialis* traduce ψυχή μεθεκτή. Vd. Proclo, *Elementi di teologia*, proposizioni 185-196 e in particolare le proposizioni 185, 191, 192, 196; vd. Proclus, *The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by* E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1963, pp. 163-171.

[75] Farmer, *Syncretism in the West*, cit., pp. 338-339: «Whatever exists from the moon upwards is pure light...».

[76] Des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 162; Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, II, p. 127, righe 5-6.

[77] Farmer, *Syncretism in the West*, cit., pp. 338-339: «... and that is the substance of the mundane spheres».

La serie di *Conclusiones* nella quale Pico attinge più largamente da M è quella che prende il titolo di *Conclusiones numero XV secundum propriam opinionem de intelligentia dictorum Zoroastris et expositorum eius Chaldaeorum*. Spero di potermi dedicare alle fonti di questi testi in un'altra occasione. Qui mi limiterò a rilevare un evidente punto di contatto tra M e la raccolta di Gemisto. Nelle conclusioni 8>5, 8>11 e 8>14 Pico traduce da M tre oracoli. Due di essi corrispondono, nonostante alcune peculiarità nel dettato, a oracoli contenuti nelle raccolte di Psello e Gemisto: l'oracolo citato nella conclusione 8>5 («Ha ha, hos terra deflet usque ad filios») corrisponde infatti a dP162/Ps36/G8;[78] nonostante la sorprendente menzione di un apparentemente inspiegabile "littore" («Ne exeat cum transit Lictor»), l'oracolo citato nella conclusione 8>11 mostra un'evidente somiglianza con dP166/Ps3/G16.[79] L'oracolo tradotto in 8>14 («Adhuc tres dies sacrificabis et non ultra»), invece, non trova alcuna corrispondenza nel *corpus* degli *Oracoli caldaici*. Ora, se confrontiamo l'oracolo tradotto in 8>5 (*Ha ha, hos terra deflet usque ad filios*) con il testo dell'oracolo corrispondente nelle raccolte di Psello e Gemisto noteremo subito un particolare significativo:

> Ps36: Ἂ ἆ τούσδε <u>κατωρύεται</u> χθὼν ἐς τέκνα μέχρις ("Ah! Ah! Contro costoro la terra <u>ruggisce</u> fino ai figli").[80]
>
> G8: Ἂ ἆ τούσδε <u>κατοδύρεται</u> χθὼν ἐς τέκνα μέχρις ("Ah! Ah! Contro costoro la terra <u>si</u> <u>lamenta</u> fino ai figli").[81]

Il testo che compare nella raccolta di Psello è ametrico. Pletone potrebbe essere stato indotto a emendare κατωρύεται ("ruggisce") con κατοδύρεται ("si lamenta", "piange")[82] proprio su questa base. Per quanto riguarda la traduzione presente nella conclusione pichiana, *deflet* deriva da *defleo* ("piangere", "lamentarsi") ed è un calco preciso di κατοδύρεται (*defleo* è forma rafforzativa di *fleo* così come κατοδύρομαι è rafforzativo di ὀδύρομαι, "lamentarsi", "gemere"). Sembra dunque possibile concludere che, almeno per questo oracolo, l'autore di M si sia basato sulla raccolta di Gemisto. Ciò tuttavia non implica necessariamente che la raccolta di Gemisto abbia fornito da base per la formulazione di *tutti* gli oracoli contenuti in M: l'autore di M, infatti, potrebbe aver collazionato le due raccolte e scelto di volta in volta la formulazione che meglio facesse al caso suo.

[78] Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, p. 143, riga 9; Des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 182; Tambrun-Krasker - Tardieu (curr.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 1.

[79] Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, p. 128, riga 18; Des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 164; B. Tambrun-Krasker - M. Tardieu (curr.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 2.

[80] Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, p. 143, riga 9; Des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., pp. 105 e 182.

[81] Tambrun-Krasker, *Oracles chaldaïques*, cit., p. 1.

Nell'*Oratio* Pico fa riferimento a Zoroastro a più riprese, citandone le dottrine in maniera sia diretta sia indiretta. Così, per esempio, scrive: «Chi infatti conosce se stesso, tutto in se stesso conosce, come hanno scritto prima Zoroastro e poi Platone nell'*Alcibiade*» (*Oratio* § 118). Generalmente nelle edizioni dell'*Oratio* qui si trova un rimando a *Alcibiade primo* 131a-133c,[83] dove però il ragionamento di Socrate giunge a concludere che il "Conosci te stesso" è un'esortazione a conoscere la propria anima e che «chi fissa il suo sguardo su di essa ha piena conoscenza del divino»:[84] Platone però non dice che chi conosce se stesso conosce ogni cosa. Proprio commentando quel passo dell'*Alcibiade*, però, Proclo – il cui pensiero già Ficino aveva interpretato come perfettamente sovrapponibile alla filosofia platonica – nella *Teologia platonica* (I.3.16) scrive: «Effettivamente ogni cosa si trova anche in noi, ma a livello psichico e per questo siamo naturalmente portati a conoscere tutte le cose ridestando le facoltà insite in noi e le immagini del Tutto».[85] In maniera ancor più sintetica, negli *Elementi di teologia* (§ 195) Proclo afferma che "ogni anima è tutte le cose" (πᾶσα ψυχὴ πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα).[86] Ma quale sarebbe il testo in cui la stessa affermazione è fatta da Zoroastro?

Ancor più problematico è il passo in cui Pico riporta il discorso di Zoroastro ai suoi discepoli a proposito della purificazione nei quattro fiumi necessaria per la risalita dell'anima, estratto, a quanto pare, dal commento dei sapienti caldei agli oracoli (*Oratio* §§ 130-134). Il passo è riportato nella sezione dell'*Oratio* in cui Pico illustra con numerose citazioni l'affermazione secondo la quale Mosè per primo, seguito da tutti i filosofi e sapienti più autorevoli, avrebbe affermato la possibilità per l'uomo di elevarsi al grado angelico attraverso una serie di progressive purificazioni e avanzamenti nella conoscenza (filosofia morale, dialettica, filosofia naturale, teologia):

> Recenseamus et Chaldeorum monumenta, videbimus (si illis creditur) per easdem artes patere viam mortalibus ad felicitatem. Scribunt interpretes Chaldei verbum fuisse Zoroastris alatam esse animam, cumque alae exciderent ferri illam praeceps in corpus, tum illis subcrescentibus ad superos revolare. Percunctanctibus eum discipulis quo pacto alis bene plumantibus volucres ani-

[82] Questa lezione compare in tutti e quattro i manoscritti utilizzati da Tambrun Krasker nella sua edizione della raccolta di Gemisto. Nella sua edizione degli *Oracoli* Opsopoeus accoglie la lezione κατοδύρεται. Vd. *Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis et Pselli nunc primum editi e Bibliotheca Regia* studio Johannis Opsopoei, Parisiis 1607, pp. 18-19. Vd. *ivi*, p. 105. Nell'edizione dello stesso Opsopoeus del *Commento ai detti caldaici* di Psello, contenuta nello stesso volume, compare invece κατωρύεται, segno che, nell'edizione degli *Oracoli*, Opsopoeus aveva operato a favore della lezione riportata da Gemisto.

[83] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., p. 57; Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man. A New Translation and Commentary*, edited by F. Borghesi, M. Papio, M. Riva, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2012, p. 171, nota 145.

[84] Platone, *Alcibiade primo. Alcibiade secondo*, a cura di G. Arrighetti, traduzione e note di D. Puliga, Rizzoli, Milano 1995, pp. 149-149.

[85] Proclo, *Teologia platonica*, cit., pp. 22-23.

[86] Proclus, *The Elements of Theology. A Revised Text*, Clarendon Press, Oxford 1963, a cura di E. R. Dodds, pp. 170-171.

mos sortirentur, «Irrigetis – dixit – alas aquis vitae». Iterum sciscitantibus unde has aquas peterent, sic per parabolam (qui erat hominis mos) illis respondit «Quatuor amnibus paradisus Dei abluitur et irrigatur; indidem vobis salutares aquas hauriatis. Nomen ei qui ab aquilone ቁሥታ,[87] quod rectum denotat; ei qui ab occasu ኩጸሪና,[88] quod expiationes significat; ei qui ab ortu ነሁሪ,[89] quod lumen sonat; ei qui a meridie ረሐ{መ}ኒት,[90] quod nos pietatem interpretari possumus».[91]

[87] Il primo segno è inesistente nell'alfabeto etiopico. Wirszubski e Polotsky l'hanno però correttamente interpretato come una qāf. Dalla trascrizione in caratteri ebraici che ne offre, Wirszubski sembra però interpretare il segno come una qāf di sesto ordine. Il tratto orizzontale che spunta dalla "pancia" della lettera suggerisce però di interpretarla come una qāf di secondo ordine (ቁ, pronuncia "qu"). La seconda lettera è chiaramente una šawt di sesto ordine (ሥ, pronuncia "š"). La terza lettera è una tāw: la leggera incurvatura verso sinistra della parte inferiore della gamba della lettera suggerisce di interpretarla come una tāw di quarto ordine (ታ, pronuncia "t "). Traslitterazione: *quštā*, dall'aramaico קושטא, *qušṭa*, "dirittezza", "verità".

[88] La prima lettera è chiaramente una kāf di secondo ordine (ኩ, pronuncia "ku"). La seconda lettera ha l'aspetto di una ṣaday di primo ordine (ጸ, pronuncia "ṣă"). Correttamente, però, Wirszubski la interpretata come una pāyt del primo ordine (ጰ, pronuncia "pă"). Le lettere ṣaday e pāyt sono estremamente simili e sono distinte soltanto dalla presenza, al sommo della pāyt, di un trattino verticale (trattino che non figura nella copia di Nesi). Nella terza lettera si può riconoscere una re'ĕš di terzo ordine (ሪ, pronuncia "ri"). Anche se ci si aspetterebbe una nahās del sesto ordine (cioè non seguita da vocale: ን), l'ultima lettera appare come una nahās del sesto ordine (ና, pronuncia "nā"): è possibile che il prolungamento verso destra della parte superiore della lettera sia dovuto a una svista e che nell'antigrafo il tratto girasse verso sinistra in modo tale da creare per l'appunto la forma di una nahās del sesto ordine (ን, pronuncia "n"). Il termine nella sua interezza può dunque leggersi *kuṣărină*, il quale sta probabilmente per ኩጸሪና, *qu{pa}rină* o, ancor meglio, ኩጰሪን, *qu{pa}ri{n}*, da intendersi a sua volta come un neologismo ebraico-aramaico קפורין, *qippurin*, "espiazioni".

[89] Stando alla sua trascrizione in caratteri ebraici, Wirszubski sembrerebbe interpretare la prima lettere come una nahās del sesto ordine (ን, pronuncia "nĕ"): si tratta in realtà di una nahās del primo ordine (ነ, pronuncia "nă"). Anche se con qualche difficoltà, la terza lettera è riconoscibile come una una re'ĕš di terzo ordine (ሪ, pronuncia "ri"). È possibile tuttavia che l'arricciamento con cui termina il tratto inferiore della lettera sia ininfluente e che dunque il simbolo vada interpretato come una re'ĕš di primo ordine. Il termine nella sua interezza può dunque leggersi *năhori*, il quale sta probabilmente per il termine aramaico נהורא, *nehora*, "luce".

[90] Il tratto verticale con cui termine la parte inferiore della lettera va probabilmente interpretato come un tentativo di rendere il cuneo con cui termina la re'ĕš di primo ordine (ረ, pronuncia "ră"). Il secondo simbolo, benché tracciato in maniera peculiare, può essere interpretato come una ḥawt di primo ordine. Il terzo simbolo è inesistente nell'alfabeto gĕ'ĕz. Wirszubski lo ha correttamente interpretato come una resa maldestra della lettera māy: mi sembra tuttavia impossibile formulare qualsiasi ipotesi circa l'ordine a cui appartenga la lettera. Benché tracciata in maniera peculiare, la quarta lettera va interpretata come una nahās del terzo ordine (ኒ, pronuncia "ni") Per quanto riguarda la tāw finale, a giudicare da quello che sembra essere il termine aramaico che l'autore di M voleva rendere per mezzo di questi simboli, il pallino che appare in cima all'asta verticale non va interpretato come il contrassegno della tāw di settimo ordine: nel segno bisognerà vedere piuttosto una tāw di primo ordine (ተ, pronuncia "tă"). Il termine nella sua interezza può dunque leggersi *răḥă{mă}nită*, il quale sta probabilmente per רחמנותא, *raḥamanută*, "compassione", "misericordia".

[91] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, pp. 62-65 (riporto qui la traduzione di Bausi della redazione finale dell'*Oratio* inserendo i termini in caratteri etiopici presenti in Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Palatino 885, f.151v: «Passiamo in rassegna anche gli scritti dei Caldei: constateremo (se prestiamo loro fede) che attraverso queste medesime arti si apre ai mortali la via verso la felicità. Gli interpreti caldei scrivono essere sentenza di Zoroastro che l'anima è alata, e che quando le sue ali cadono essa precipita nel corpo, mentre, quando rispuntano, ritorna a

Nei commenti di Psello e Pletone non compare nessun elemento che aiuti a spiegare l'origine del discorso di Zoroastro. Già Eugenio Garin, però, notava la presenza del tema della perdita delle ali sia nell'*Esposizione sommaria e concisa dei dogmi presenti tra i Caldei* (PG 1152d) sia nell'*Esposizione sommaria e concisa dei dogmi presenti tra gli Assiri* di Psello.[92] Bisogna inoltre rilevare come il processo di perdita e ricrescita delle ali di cui parla Zoroastro trovi numerose analogie in *Fedro* 246c-255d, dove si legge 1. che l'anima dell'uomo cade nel mondo materiale in seguito alla perdita delle ali, 2. che la loro ricrescita dipende dal desiderio dell'anima di tornare a contemplare la bellezza ideale e divina e 3. che tale ricrescita avviene grazie all'irrorazione prodotta da «l'onda di quel fiume che Zeus [...] chiamò onda di passione».[93] L'idea della ricrescita delle ali compare anche in un'altra opera ben nota a Pico. Nel passo del *Commento alla Torah* in cui Menaḥem da Recanati spiega il significato recondito dell'ascesa celeste di Enoc (*Genesi* 5.24) – la cui interpretazione cabbalistica è evocata da Pico sia nell'*Oratio* (§ 35) sia nel *Commento sopra una canzona de amore composta da Girolamo Benivieni*[94] – si legge:

> Analogamente i nostri maestri di benedetta memoria hanno detto: «Nel mondo avvenire il Santo, benedetto Egli sia, fa ai giusti delle ali con cui volano sopra le acque» [b*Sanhedrin* 92b]. Interpretazione di "ali": l'anima si riveste della natura angelica [cfr. *Genesi Rabbah* 50:2] allo stesso modo in cui si riveste di membra corporee; le ali però non vengono meno con il venir meno degli elementi. Ciò che intendono dire è che Enoc si spogliò dell'elemento corporeo e si rivestì dell'elemento spirituale [...] e che il Signore, sia Egli esaltato e benedetto, lo coronò del vigore della sua processione, Lui che compie prodigi negli accampamenti.[95]

volo verso gli dei. E ai suoi discepoli, che gli chiedevano in qual modo potessero ottenere in sorte anime capaci di volare con ali folte di piume, «Irrorate le ali – disse – con le acque della vita». E avendogli essi ancora domandato donde potessero attingere queste acque, così egli rispose loro – com'era suo costume – per mezzo di una parabola: «Il paradiso del Signore è bagnato e attraversato da quattro fiumi; da lì attingete le acque per voi salutari. Il nome del fiume che scorre da settentrione è ቀሥታ, che significa "giustizia"; di quello che scorre da occidente è ኩጻሪና, che vuol dire "espiazione"; di quello che scorre da oriente è ኀሡሪ, che vale "luce"; di quello che scorre da mezzogiorno è ረሐ{መ}ኒት, che possiamo tradurre con "pietà"».

[92] Pico della Mirandola, *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno*, ed. Garin, cit., p. 128: «Cfr. Pselli et Plethonis in *Oracul. chald.*, Amstel. 1688, p. 91 e 81 (πτερορύησις)», la cui ortografia comune è πτερορρύησις. Per i brani di Psello vd. rispettivamente Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, p. 148, riga 1 e p. 152, riga 10; des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., pp. 191 e 194. Può essere interessante notare come nel suo commento a dP107/Ps4, uno dei sei oracoli assenti dalla raccolta di Pletone, Psello faccia riferimento ai quattro fiumi del Paradiso: «Le paradis sacré de la piété, selon les Chaldéens, n'est pas celui dont parle le livre de Moïse; c'est la prairie des contemplations sublimes [...] dans ce paradis les quatre principes généraux des vertus coulent comme des fleuves...». Vd. des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 167.

[93] Per la citazione vd. Platone, *Fedro*, traduzione di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 66-67.

[94] Pico della Mirandola, *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno*, cit., p. 554: «Dunque quando nell'uomo niuna umana operazione appare è veramente morto quanto all'essere umano e, se da quello passa all'essere intellettuale, è per tale morte di uomo in angelo trasformato; né altrimenti el detto si debbe intendere de' sapienti cabbalisti quando o Enoch in Matatron, angelo della divinità, o universalmente alcuno altro uomo in angelo dicono trasformarsi».

[95] Menaḥem mi-Reqanaṭi, *Peruš 'al ha-Torah*, 2 voll., Amnon Gros, Tel Aviv 2003, I, *Genesi*, p. 147:

Vedremo tra poco in che modo questo brano, evidentemente all'origine dei passi pichiani su Enoc, potrebbe aver influenzato anche l'autore di M. Giungiamo così a discutere del detto dei Caldei e della parole del persiano Evante in *Oratio* §§ 43-44.

Il famoso detto dei Caldei e le parole di Evante (**Oratio** *§§ 43-44*)

Iniziamo dal contesto. Nell'*Oratio* Pico esordisce evocando le varie autorità che hanno affermato la superiorità dell'uomo su tutte le altre creature animate. Pico si dichiara tuttavia insoddisfatto degli argomenti da loro addotti a riprova di tale affermazione – perché l'uomo è messaggero tra le varie creature, per l'acutezza dei suoi sensi, per la sua perspicacia, perché creatura razionale, perché dotato del lume dell'intelletto, perché al confine tra eternità e finitezza temporale, perché vincolo del mondo, perché solo di un gradino inferiore agli angeli –, tutti argomenti che, secondo Pico, non colgono l'essenza della questione. Dopo lunghe riflessioni egli è finalmente giunto a comprendere cosa renda l'uomo la più felice delle creature e quale sia «la condizione che egli ha avuto in sorte nell'ordine dell'universo, invidiabile non solo dagli animali bruti, ma anche dagli astri e dalle intelligenze ultramondane» (*Oratio* § 6).[96] Per spiegare in cosa consista tale condizione peculiare dell'uomo rispetto alle altre creature, Pico ricorre a una riscrittura allegorica del racconto relativo alla creazione dell'uomo che, pur ripercorrendo la sequenza narrativa del Genesi, presenta numerosi elementi originali e stupefacenti. Dopo aver creato le menti nella regione sopraceleste, aver dotato di anima i pianeti e aver creato il mondo sensibile con tutte le sue creature fino alla più infima – tutto «secondo le leggi della sua arcana sapienza» (*archanae legibus sapientiae*) –, Dio, racconta Pico, avrebbe concepito il desiderio «che ci fosse qualcuno capace di intendere il senso di una creazione così magnifica, di amarne la bellezza, di ammirarne la grandezza» (*Oratio* § 12).[97] Tale desiderio doveva tuttavia scontrarsi con una limitazione imprevista e paradossale per un essere onnipotente: gli archetipi disponibili erano terminati (*Oratio* §§ 14-15).[98] Che cosa fece Dio allora? La risposta è nel passo più famoso dell'*Oratio* (§§ 17-23):

דוגמא לזה אמרו רז"ל בעולם הבא לצדיקים הקב"ה עושה להם כנפים ושטים על פני המים. פירוש הכנפים לבישת הנפש מלאכות עם דוגמת כלי הגוף ולא יתבטלו בביטול היסודות. וכוונתם היא כי חנוך נתפשט מיסוד גופני ונתלבש ביסוד רוחני [...] ומכח אצילותו עטרו השם יתעלה ויתברך העושה במחנות פלאות.

[96] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi: pp. 4-7: «et quae sit demum illa conditio quam in universi serie sortitus sit, non brutis modo, sed astris, sed ultramondanis mentibus invidiosam».

[97] *Ivi*, pp. 6-9: «Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur».

[98] *Ivi*, pp. 8-9: «Verum nec erat in archetipis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa». Trad.: «Ma non c'era tra i modelli uno sul quale esemplare la nuova stirpe, non c'era negli scrigni qualcosa da donare in eredità alla nuova creatura, non c'era tra i seggi di tutto il mondo uno sul quale potesse trovare posto codesto contemplatore dell'universo. Tutti erano ormai occupati; tutti erano stati assegnati, ai gradi sommi, ai mezzani e agli infimi».

> L'ottimo artefice stabilì infine che a colui al quale nulla poteva esser dato di proprio fosse comune tutto quanto era stato concesso di particolare alle singole creature. Prese dunque l'uomo, questa creatura di aspetto indefinito {*indiscretae opus imaginis*}, e, dopo averlo collocato nel centro del mondo, così gli si rivolse: «O Adamo, non ti abbiamo dato una sede determinata, né una figura tua propria, né alcun dono peculiare {*Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus*}, affinché quella sede, quella figura, quei doni che tu stesso sceglierai, tu li possegga come tuoi propri, secondo il tuo desiderio e la tua volontà. La natura ben definita assegnata agli altri esseri è racchiusa entro leggi da noi fissate {*Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur*}. Tu, che non sei racchiuso entro alcun limite, stabilirai la tua natura in base al tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho consegnato. Ti ho collocato come centro del mondo perché da lì tu potessi meglio osservare tutto quanto è nel mondo. Non ti creammo né celeste né terreno, né mortale né immortale, in modo tale che tu, quasi volontario e onorario scultore e modellatore di te stesso, possa foggiarti nella forma che preferirai {*in quam malueris tute formam effingas*}. Potrai degenerare negli esseri inferiori, ossia negli animali bruti; o potrai, secondo la volontà del tuo animo, essere rigenerato negli esseri superiori, ossia nelle creature divine.[99]

Il riferimento alla paradossale scoperta, da parte di Dio, di aver dato fondo a tutti gli archetipi serve a Pico soltanto per far risaltare ancor meglio la peculiarità che, a suo avviso, fa dell'uomo l'essere più straordinario e ammirevole di tutti – il suo essere epitome di tutte le cose create. Da cosa dipende questa prerogativa dell'uomo? Pico lo spiega dapprima in termini zoroastriano-platonici, poi in termini aristotelici.[100] «Nell'uomo – scrive –, all'atto della nascita, il Padre infuse i semi di ogni specie e i germi di ogni genere di vita» (*Oratio* § 27).[101] La frase riecheggia l'oracolo dP108/Ps26/G27: «L'intellect du Père a semé des symboles dans les âmes» (Σύμβολα

[99] *Ivi*, pp. 8-11: «Statuit tandem optimus opifex ut cui dari nihil proprium poterat, ei commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit, indiscretae opus imaginis, atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: "Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea pro voto, pro tua sententia habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur. Tu, nullis angustiis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo. Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut, tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare; poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari».

[100] Anche a costo di un'eccessiva semplificazione, in questa sede non è possibile considerare nel dettaglio i testi mediante i quali Pico formò la propria comprensione delle teorie aristoteliche, platoniche e neoplatoniche dell'anima: mi accontento di tentare di mettere in evidenza gli elementi principali delle due dottrine a cui Pico si richiama in queste pagine dell'*Oratio*. Per un'analisi dettagliata dei testi neoplatonici che influenzarono la comprensione pichiana della concezione platonica dell'anima rimando a A. De Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima: dissonanze nella cerchia laurenziana*, LED, Milano 2002.

[101] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 12-13: «*Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater*».

πατρικὸς νόος ἔσπ ειρε/ἔνσπειρεν ταῖς ψυχαῖς).[102] Con quel riferimento alla presenza nell'uomo dei semi di ogni genere di vita Pico intende alludere al fatto che la concezione dell'uomo esposta nel mito da lui narrato trova conferma nelle dottrine di Zoroastro e di Proclo. Tale natura peculiare dell'uomo fa sì, continua Pico, che egli possa diventare pianta, bestia, creatura celeste, angelo o addirittura Dio stesso a seconda dei semi che coltivi – motivo per cui Pico esclama: «Chi non ammirerà questo nostro camaleonte?».[103] Inizia dunque un elenco dei testi e delle autorità che hanno fatto riferimento all'attitudine camaleontica dell'uomo: «Asclepio ateniese disse che nei misteri, a causa della sua natura mutevole e capace di assumere le fogge più diverse [*et se ipsam trasformantis naturae*], era simboleggiato da Proteo» (*Oratio* § 33); di altre metamorfosi parlano gli ebrei e i pitagorici; nella «più segreta teologia degli ebrei» [*Hebreorum theologia secretior*] – ossia nella tradizione cabbalistica registrata da Recanati, come abbiamo visto – si parla della trasformazione di Enoc in un angelo divino chiamato Metatron; Empedocle parla perfino della trasformazione in pianta; «Maometto, sulla loro scia, era solito ripetere che chi si è allontanato dalla legge divina finisce col diventare un animale bruto» (*Oratio* §§ 34-36).[104] Secondo Pico la correttezza di tali affermazioni è dimostrata dalla struttura stessa dell'anima umana: l'essenza delle piante, degli animali, del cielo e degli angeli è rappresentata dalla loro anima; le azioni di ogni creatura dipendono dall'anima da cui quella stessa creatura è mossa; dunque, quando si limità all'attività vegetativa, l'uomo è una pianta; quando è schiavo della propria anima appetitiva, è un animale; quando invece, considerando ogni cosa secondo ragione, agisce secondo la propria anima razionale, è creatura celeste; quando infine è preda di un rapimento dell'intelletto tale per cui egli è come distaccato dal proprio corpo, è una sorta di dio (§§ 38-40). In questa esposizione è ravvisabile la concezione aristotelica dell'anima: nell'*Etica Nicomachea* (I.13, 1102a-b)

[102] ἔσπειρε in Ps26; ἔνσπειρεν in G27. Vd. Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, p. 140, riga 10; des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 178; Tambrun-Krasker, *Oracles chaldaïques*, cit., pp. 3 (testo greco) e 26 (traduzione francese). Nel *Commento al Cratilo* di Proclo, che pure costituisce verosimilmente la fonte di Psello, non si legge "nelle anime" [ταῖς ψυχαῖς] ma "attraverso il mondo" [κατὰ κόσμον]. Vd. des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 93. È possibile che Psello abbia adattato il testo dell'oracolo sulla base di una reminiscenza di un passo del *Commento al Timeo* (II.210.27-211.3, 65a) di Proclo segnalato anche da des Places: «Tout cela donc, le Démiurge aussi l'a effectué bien auparavant dans les âmes: il leur a imprimé le double "caractère" et du "demeurer" et du "faire conversion", il les a, selon l'Un, fondées dans l'être, et il les a gratifiées, selon l'Intellect, du pouvoir de faire conversion. Or, à cette conversion, c'est la prière qui contribue au plus haut point. Grâce aux "signes" ineffables des dieux que le Père des Ames a ensemencés dans les âmes [συμβόλοις ... ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατὴρ ἐνέσπειρεν αὐταῖς], la prière attire à elle la bienfaisance des dieux». Proclus, *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A. J. Festugière, 5 voll., Vrin - C.N.R.S., Paris 1966-68, II, p. 32. Per il testo greco vd. Procli Diadochi *In Platonis Timaeum commentaria*, E Diehl (cur.), 3 voll., B. G. Teubner, Leipzig 1903, I, pp. 210-211. Pico possedeva una copia manoscritta del testo greco del *Commento al Timeo* di Proclo. Vd. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, cit., p. 249, n° 967: «Proclus in Thimeum».

[103] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 14-15: «Quis hunc nostrum chamaleonta non admiretur?».

[104] *Ivi*, pp. 16-17: «Quos imitatus Maumeth illud frequens habebat in ore, qui a divina lege recesserit brutum evadere».

Aristotele individua nell'anima umana tre parti distinte – vegetativa, appetitiva e razionale – dove la parte vegetativa e quella appetitiva sono condivise dall'uomo rispettivamente con le piante e con gli animali. La quadripartizione affermata da Pico non confligge inconciliabilmente con la tripartizione aristotelica: sempre nell'*Etica Nicomachea*, infatti, Aristotele afferma che, così come l'elemento irrazionale è suddiviso in una parte vegetativa e in una appetitiva, anche l'elemento razionale può essere suddiviso in due parti (I.13, 1103a).[105] Nel *Commento sopra una canzona de amore composta da Girolamo Benivieni* (I.12) Pico sistematizza il quadro solo abbozzato nell'*Oratio* nella maniera seguente:

> Nel mondo veggiamo prima essere la natura corporale la quale è duplice: una è eterna, che è la sustanzia del cielo, l'altra corruttibile, quali sono gli elementi e ogni natura di quelli composta, come le pietre, metalli e simili cose. Poi sono le piante; *tertio*, gli animali bruti; quarto, gli animali razionali; quinto, le menti angeliche, sopra le quali è esso Dio, fonte e principio d'ogni essere creato. Similmente nell'uomo sono dua corpi, come nel concilio nostro proveremo, secondo la mente di Aristotele e di Platone, uno eterno, chiamato da' Platonici veiculo celeste, il quale da l'anima razionale è immediatamente vivificato; l'altro corruttibile, quale noi veggiamo con gli occhi corporali composto de' quattro elementi. Poi è in lui la vegetativa, per la quale questo corruttibile corpo si genera, si nutrisce e cresce, e quello eterno vive di perpetua vita. *Tertio*, è la parte sensitiva e motiva, per la quale ha convenienzia con gli animali irrazionali. Quarto, è la parte razionale, la quale è propria de gli uomini e de gli animali razionali, e da' Peripatetici latini è creduta essere ultima e la più nobile parte dell'anima nostra, *cum* nondimeno sopra essa sia la parte intellettuale ed angelica, per la quale l'uomo così conviene con gli Angeli, come per la parte sensitiva conviene con le bestie.[106]

Alla luce di questo passo risulta dunque chiaro come nell'*Oratio* Pico intenda sostenere che, in quanto l'anima dell'uomo comprende le anime che le altre creature posseggono distintamente e in quanto l'uomo è dotato di libero arbitrio – cioè della libertà di scegliere quale azione compiere e dunque mediante quale tipo di anima operare –, l'uomo ha facoltà di essere ogni creatura. Di tale facoltà, continua Pico, testimoniano anche le Scritture ebraiche e cristiane: Pico vede infatti nell'espressione idiomatica *kol baśar* (letteralmente "ogni carne") impiegata a più riprese nella Bibbia con il significato di "ognuno", "tutti", un riferimento alla natura peculiare dell'uomo da lui messa in risalto. È a questo punto che, a ulteriore sostegno della propria ricostruzione storico-filologico-filosofica, Pico scrive (§§ 43-44, il testo in caratteri etiopici è tratto dalla prima redazione dell'*Oratio*):[107]

[105] Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2010, p. 85: «Ma se è necessario dire che anche questo elemento partecipa della ragione, allora anche la parte che possiede la ragione sarà duplice: l'una la possederà in senso proprio e in se stessa, l'altra nel senso che le dà ascolto come ad un padre».

[106] Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, ed. Garin, cit., pp. 478-479.

[107] Per una discussione dei problemi sollevati dal testo riportato nella prima redazione dell'*Oratio* e delle correzioni e adattamenti che esso esige vd. *infra*.

> § 43. Idcirco scribit Evantes Persa, ubi Chaldaicam theologiam enarrat, non esse homini suam ullam et nativam imaginem, extrarias multas et adventitias. § 44. Hinc illud Chaldeorum: በር{ኔ}ሥ ፡ ሁ / ሖያ ፡ ሚጥበዐ ፡ ሚሥታኔ ፡ ፁነዲዶ ፡ {ወ}መ / ሖለጾተ ፡ ገርሜሆ ፡ ኮ ፡ {ወ}ከ, idest homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal.[108]

I brani citati da Pico sono due:

1. una affermazione, attribuita al persiano Evante, tratta da un testo più ampio in cui questi espone (*enarrat*) la teologia caldaica. L'espressione *enarrat* evoca il terzo testo menzionato da Pico nella lettera a Ficino, il *Libellus de dogmatis Chaldaice theologie cum Persarum, Grecorum et Chaldeorum in illa divina et locupletissima enarratione*. A quanto pare, in M Evante figurava dunque come l'autore della – o una delle autorità citate nella – *Persarum enarratio*;
2. un "famoso detto dei Caldei" (*illud Chaldeorum*) in lingua caldaica, nel quale è espresso in forma oracolare il principio della teologia caldaica precedentemente illustrato attraverso le parole di Evante. Qual era, dei testi contenuti in M, quello da cui Pico aveva estratto questo oracolo? Nelle *Conclusiones numero XV secundum propriam opinionem de intelligentia dictorum Zoroastris et expositorum eius Chaldaeorum* gli oracoli non sono mai attribuiti genericamente ai Caldei: si potrebbe dunque ipotizzare che queste parole fossero contenute, per esempio, nel commento dei Caldei agli oracoli. Tuttavia, nell'*Heptaplus* Pico cita un oracolo caldaico (dP157/Ps21/G3)[109] facendolo precedere dalla stessa espressione: «Hinc illud Chaldaeorum: "Vas tuum inhabitant bestiae terrae"»[110]. È dunque verosimile che questo "famoso detto dei Caldei" fosse uno degli *Ezre, Zoroastris et Melchiar Magorum oracula*.

Abbiamo già visto come uno degli oracoli citati da Pico si basasse sulla redazione degli *Oracoli* di Giorgio Gemisto e come la formulazione di quest'ultimo rappresentasse a sua volta una variante innovativa rispetto al testo di Psello che pure ne era alla base. Ora, se uno degli oracoli contenuti in M era un testo pseudoepigrafico, è lecito esplorare l'ipotesi che anche le altre sezioni della raccolta contenessero materiale della stessa natura. Quali testi potrebbe aver utilizzato l'autore di M? Per quanto riguarda ciò che "scrive Evante", è impossibile stabilire se il testo fornito da Pico costituisca una parafrasi o una traduzione letterale. Tutto ciò che sappiamo è che, secondo

[108] Vd. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Palatino 885, f. 147r; Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, p. 144.

[109] Vd. Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, p. 138, riga 8; Des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 108

[110] Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, ed. Garin, cit., pp. 280-281.

Pico, Evante afferma «non esse homini suam ullam et nativam imaginem, extrarias multas et adventitias». Quale significato attribuire al termine *imago* in questo contesto? Bausi traduce con "aspetto". Ai fini della presente analisi preferisco attenermi a una traduzione strettamente letterale: "L'uomo non possiede nessuna immagine peculiare e innata; [ne possiede invece] di estrinseche e provenienti dall'esterno".

L'*Abbozzo sommario delle antiche dottrine dei Caldei* (Ὑποτύπ ωσις κεφαλαιώδης τῶν παρὰ Χαλδαίοις ἀρχαίων δογμάτων) di Michele Psello si conclude con queste parole:

> Quant à l'homme, en tant que composé et détenteur de plusieurs espèces qui l'apparentent aux choses irrationnelles [Τὸν δὲ ἄνθρωπον, καθόσον ἐστὶ σύνθετος καὶ εἴδη πολλὰ καὶ συγγενῆ τοῖς ἀλόγοις ἔχει], le Père l'a mis dans le monde (car tout composé, étant une partie du monde, est soumis au monde: le feu intellectuel, lui, vient d'en haut et n'a besoin que de sa source propre); et s'il sympathise avec le corps, fatalement il en prend soin, le voilà soumis au destin et mené par la nature. Il procède, il est vrai, de l'âme source en vertu d'un vouloir du Père, et son essence naît et vit par elle-même; car c'est une forme immatérielle et autosubstantielle. La matière est issue du Père, sous-tendue au corps; le corps, par lui-même, est sans qualité, mais quand il a pris des puissances diverses il se répartit entre les quatre éléments du monde, dont le monde en son tout et notre corps tirent leur figure [ἐξ ὧν ὁ σύμπας ἐμορφώθη κόσμος καὶ τὸ ἡμέτερον σῶμα]. La sommité de chaque "chaîne" est nommée source; les choses contiguës, fontaines; celles qui viennent ensuite, canaux; celles qui viennent après, ruisseaux. Telles sont, en résumé, la théologie et la philosophie des Chaldéens [ἡ τῶν Χαλδαίων θεολογία καὶ φιλοσοφία].[111]

Notiamo per prima cosa che l'espressione ἡ τῶν Χαλδαίων θεολογία ("la teologia dei Caldei") usata da Psello coincide quasi perfettamente con quella usata da Pico per indicare la sezione di M in cui si trova la frase di Evante da lui citata (*ubi chaldaicam theologiam enarrat*). Psello descrive l'uomo come una creatura composta da un'anima immateriale e autosostanziale e un corpo derivato dalla materia, la quale, pur essendo anch'essa derivata dal Padre, costituisce la parte più infima della processione ipostatica. Tale natura composita rende l'uomo libero di scegliere se lasciarsi condurre dall'anima irrazionale e orientarsi verso la materia ovvero far prevalere l'anima razionale e sforzarsi di ricongiungersi al mondo delle idee, da cui, secondo il *Fedone* platonico, è piombata nella materia in seguito alla perdita delle ali. Il passo però presenta anche un altro potenziale punto di contatto con l'aforisma di Evante: tradotte letteralmente, le prime parole del brano citato suonano: "Quanto all'uomo, poiché è composto e ha molte forme congenite alle cose irrazionali..." (Τὸν δὲ ἄνθρωπον, καθόσον ἐστὶ σύνθετος καὶ εἴδη[112] πολλὰ καὶ συγγενῆ τοῖς ἀλόγοις ἔχει...). Che cosa sono le "cose irra-

[111] Des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 201; Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, p. 151, righe 1-15.

[112] In *Theologia Platonica* II,11, traducendo alcuni versi di un inno orfico, Ficino rende εἶδος con "species", che Errico Vitale traduce con "archetipi". Vd. Ficino, *Teologia platonica*, ed. Vitale, cit., p. 158.

zionali"? Nel commento al primo oracolo incluso nel suo *Commento ai detti caldaici* Psello traccia la seguente processione di ipostasi:

> Chez les philosophes, on appelle image [εἴδωλα] ce qui est connaturel aux êtres supérieurs mais en fait leur est inférieur: ainsi connaturel est l'intellect à Dieu, à l'intellect l'âme rationelle, à l'âme rationelle l'irrationelle, à l'irrationelle la nature, à la nature le corps, au corps la matière. Ici l'oracle chaldaïque fait de l'âme irrationelle l'image de la rationelle. Car elle lui est connaturelle dans l'homme, mais inférieure.[113]

Nelle *Leggi* (895e-896e) e nell'*Epinomide* (988e) Platone distingue tra due diversi principî di generazione e movimento identificati con due anime distinte – l'una causa del bene, l'altra causa del male; tale distinzione verrà ripresa ed elaborata dai medioplatonici Plutarco e Numenio e quindi da Calcidio e dai neoplatonici;[114] nella loro scia, anche nella processione ipostatica tracciata da Psello l'Anima razionale è seguita dall'Anima irrazionale, più vicina al mondo materiale e dunque più imperfetta, della quale partecipano per l'appunto l'anima irrazionale dell'uomo e le anime dei demoni; in quanto partecipa di tutte le ipostasi che vanno dall'Intelletto alla Materia, l'uomo dunque partecipa anche delle "cose irrazionali".

Ora, tra le parole di Evante e quelle di Psello si nota una certa somiglianza: la contrapposizione tracciata da Evante può essere derivata da quella di Psello attraverso alcune inferenze in parte corrette, in parte no. Infatti se da 'L'uomo ha molte immagini connaturate alle cose irrazionali' (Psello) è corretto inferire che 'L'uomo ha molte immagini non connaturate a se stesso, i.e. non innate', come si legge in effetti nella seconda parte dell'affermazione di Evante (*esse homini ... extrarias multas et adventitias* [*imagines*]), da essa non consegue invece che 'L'uomo non ha alcuna immagine innata', ciò che invece costituisce la prima parte dell'affermazione di Evante (*non esse homini suam ullam et nativam imaginem*). Qualora all'origine del passo di M citato da Pico vi fosse la frase di Psello, quest'ultima sarebbe stata dunque manipolata e, nella fattispecie, sdoppiata: la seconda parte della frase di Evante corrisponderebbe sostanzialmente con il significato dell'originale; la prima, invece, ne rappresenterebbe una modificazione attuata al fine di ottenere un'affermazione affine alla concezione dell'uomo formulata da Pico nell'*Oratio*.

La dipendenza dell'autore di M dall'*Abbozzo sommario delle antiche dottrine dei Caldei* rimane tuttavia soltanto un'ipotesi. Restano inoltre aperti altri interrogativi. Chi poteva celarsi sotto la figura di «Evantes Persa»? Il nome ricorda da vicino gli aggettivi εὐαντής, "affabile", "grazioso", "che accoglie con favore", e εὐανθής, i.e. "florido", "fiorente", "screziato". Εὐάνθης è anche un nome proprio: nell'*Odissea* (IX.197) Εὐάνθης è figlio di Dioniso e Arianna. E tuttavia, supponendo che all'origine del nome "Evantes" ci fosse l'aggettivo εὐαντής, verrebbe da chiedersi se nelle intenzioni dell'autore di M l'e-

[113] Des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., p. 162.

[114] Per i riferimenti a questa teoria nella letteratura medioplatonica vd. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, 8 voll., Bompiani, Milano 2004, VII, pp. 149-151 e 285-287.

spressione «euantes persa» significasse non tanto "Euante il Persiano"[115] quanto "il grazioso persiano": che motivo poteva esserci, infatti, per attribuire a un persiano un nome greco? Inoltre, in che lingua era scritto il testo citato da Pico? Il termine *theologia* non ha un corrispondente preciso né in ebraico né in aramaico; risulta perciò difficile immaginare che, ammesso che per questo brano M si basasse sull'*Abbozzo*, in M l'espressione ἡ τῶν Χαλδαίων θεολογία καὶ φιλοσοφία fosse stata tradotta in "caldeo": qualunque termine vi fosse stato utilizzato per tradurre θεολογία, infatti, difficilmente avrebbe dato esito a *theologia*. Assieme al nome/appellativo "Euantes", ciò potrebbe essere interpretato come un ulteriore indizio del fatto che il testo alla base del passo di M di cui si discute qui fosse in greco, ciò che a sua volta varrebbe a sostanziare l'ipotesi che per questo passo M dipendesse dall' *Abbozzo*. M potrebbe dunque essere stato composto sia da parti in "caldeo" sia da parti in greco costituite, tra l'altro, da testi pselliani presentati sotto forma di commenti pseudoepigrafici.

Per quanto riguarda il "detto dei Caldei", la sua analisi richiede un riesame preliminare del testo contenuto nella prima redazione dell'*Oratio* con le sue peculiarità grafiche e lessicali. Il manoscritto fiorentino fu copiato da Giovanni Nesi; il modo in cui Nesi traccia i caratteri etiopici manifesta da un lato lo scrupolo da lui posto nel riprodurre l'antigrafo a sua disposizione, dall'altro la sua ignoranza dell'alfabeto etiopico. Per ovviare a queste difficoltà Wirszubski e Polotsky hanno emendato tacitamente il testo in più punti. È dunque necessario riconsiderare ciò che effettivamente si legge nel manoscritto e ciò che invece è frutto delle peraltro illuminanti emendazioni dei due studiosi.

In Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Palatino 885, f. 147*r* si legge la frase seguente, disposta su tre righe (inserisco un punto di domanda dopo le lettere di lettura incerta; per la lettera tra parentesi graffe vd. *infra* la nota relativa alla parola 1 della riga 1):

በር{ኔ}ሥ ፡ ሁ {፡}
ሐየ ፡ ሚጥበዐ ፡ ሚሥታኔ ፡ ፀነዲዶ ፡ ፀመ
ሖለጵተ ፡ ገርሜሀ ፡ ኮ ፡ ፀከ

Trascrizione di Wirszubski in caratteri latini:

b-r-n-ś h ḥ-y m(i)-ṭ-b-ʿ m(i)-ś-t(a)-n(e) w-n-d-d(o) w-m- ḥ-l-?-t g-r-m(a)-h k w-k. [116]

Traslitterazione di Wirsubski in caratteri ebraici:

ברנש הֵ חי מטבע משתנֶ ונדד ומחלפת גרמה כ וכ.[117]

[115] Sulla base di queste considerazioni sarebbe forse da valutare se, benché la ypsilon di εὐαντής sia parte di un dittongo e seguita da vocale (e dunque pronunciata "v"), diversamente da quanto avviene in tutte le edizioni dell'*Oratio* (dove si legge "Evantes"), il termine in questione non debba essere reso piuttosto con "Euantes". Vd. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*, ed. Garin, cit., p. 108; Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., p. 20; Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, ed. F. Borghesi, M. Papio, M. Riva, cit., p. 132

[116] Mithridates, *Sermo de passione Domini*, cit., p. 38

[117] Per maggiore chiarezza traslittero di seguito in caratteri latini la traslitterazione in caratteri ebraici di Polotsky e Wirszubski: «brnš h[u] ḥy m-ṭbʿ mštn w-ndd w-mḥlpt grmh k[o] w-k[o]». A causa di

Trascrizione vocalizzata del testo in caratteri etiopici:
bărn{ē}š : hu /
ḥoyā : mi- ṭebo'ă : mištānē : ḍunădido : ḍumă
ḥolăpotă : gărmēho : ko : ḍăkă

L'alfabeto etiopico è composto da ventisei lettere originali e quattro composte (queste ultime mai utilizzate da Moncada neppure nei due testi presenti nel *Sermo*). L'alfabeto etiopico è un alfabeto sillabico: ciò significa che la forma di ogni lettera varia a seconda della vocale da cui è seguita (a, u, i, ā, ē, ĕ/assenza di vocale, o). A seconda della vocale con cui si combina, ogni lettera è detta appartenere a uno di sette diversi "ordini". Così, per fare un esempio, il simbolo la cui resa fonetica è "ha" (ሀ) è una *hoy* (equivalente alle *he* dell'ebraico) del primo ordine, laddove il segno che indica il suono "hu" (ሁ) è una *hoy* del secondo ordine. Ciò detto, a proposito delle singole parole copiate da Nesi è possibile fare le seguenti osservazioni:

Riga 1, parola 1: nell'alfabeto etiopico la *nahās* di primo ordine ha forma simile a quella di un lampo stilizzato (ነ, (pronuncia "nă"). La *nahās* del quinto ordine (ኔ, pron. "nē") reca all'estremo inferiore, sul lato destro, un piccolo anello. Nel manoscritto fiorentino, però, invece di essere perpendicolare al tratto orizzontale, il tratto verticale superiore della lettera è leggermente obliquo, mentre al posto dell'anello all'estremità inferiore della lettera compare un tratto che si diparte orizzontalmente verso sinistra, ciò che dà luogo a un simbolo inesistente nell'alfabeto etiopico.

Riga 1, parola 2: La seconda parola della riga è costituita da una sola lettera a cui, diversamente da quanto avviene in tutti gli altri casi, non segue il segno, costituito da due punti sovrapposti, utilizzato in gĕ'ĕz (la lingua classica dell'Etiopia) per separare una parola dall'altra. Il margine destro della pagina, però, è stato profilato. È dunque probabile che in origine esso comparisse. Nonostante la forma eccessivamente stiracchiata, si riconosce nel segno tracciato da Nesi una *hoy* del secondo ordine (ሁ, pronuncia "hu").

Riga 2, parola 1: Wirszubski interpreta correttamente il termine come una traslitterazione del termine ebraico *ḥayyah* ("belva"). La prima lettera però, col tratto sinistro del tridente fortemente allungato, sembrerebbe da leggersi più correttamente come una ḥawt del settimo ordine (ሖ, pronuncia "ḥo").

Riga 2, parola 2: La seconda e la terza lettera sono difficilmente leggibili dalla foto riprodotta nell'edizione curata da Wirszubski. Da un'analisi *de visu* del manoscritto risulta però che, benché essa sia tracciata in maniera peculiare, cioè con un arco superiore sproporzionato rispetto al tratto verticale, nella seconda lettera è riconoscibile una ṭayt di sesto ordine (ጥ , pronuncia "ṭe"). Nella terza lettera invece, con quella gamba destra sensibilmente più corta di quella sinistra, si può riconoscere chiaramente una bēt del settimo ordine (ቦ, pronuncia "bo").

un errore di composizione, in PICO DELLA MIRANDOLA, *Oration on the Dignity of Man*, ed. F. BORGHESI, M. PAPIO, M. RIVA, cit., p. 133 la trascrizione di Wirszubski è riprodotta scorrettamente.

Riga 2, parola 4: La prima lettera della quarta parola appare chiaramente come una ḍappa (priva di equivalente in ebraico, suonava come una "d" enfatica, anche se la sua pronuncia è andata assimilandosi a quella della ṣaday, ebr. ṣade) del secondo ordine (ፁ, pronuncia "ḍu"), ma qui (e poi al principio della parola successiva e al principio dell'ultima parola del testo in caratteri etiopici) Wirszubski emenda tacitamente (anche se correttamente) con una wāwē (corrispondente alla *waw* dell'ebraico) del primo ordine (ወ, pronuncia "wă"). Come si può vedere, se si esclude il tratto che fuoriesce dalla lettera ḍappa verso destra, entrambe le lettere hanno grosso modo la forma di una ellisse tagliata dal suo asse minore, solo che mentre in ḍappa l'asse minore è parallelo alla linea di scrittura, in wāwē esso forma con la linea di scrittura un angolo di novanta gradi.

Lettere finali della riga 2 e lettere iniziali della riga 3: Quanto alla ḍappa iniziale, emendata da Wirszubski tacitamente con una wāwē, vale ciò che si è appena detto. La lettera contrassegnata da Wirszubski con un punto di domanda è facilmente interpretabile come una pāyt del settimo ordine (ጰ, pronuncia "po"). La tāw (ebr. *taw*) alla fine della parola è tracciata in maniera peculiare e cioè come una croce in cui il braccio orizzontale taglia il braccio verticale poco sopra la metà; sulla base del significato, qui ci si attenderebbe una tāw del sesto ordine (cioè priva di vocalizzazione); il segno, però, non può essere interpretato che come una tāw del primo ordine (pronuncia "t", non seguita da vocale).

Riga 3, parola 2: Il circoletto che compare in alto a destra è completamente annerito: esso va tuttavia interpretato come il circoletto vuoto che contrassegna la hoy di settimo ordine (ሆ, pronuncia "ho").

Riga 3, parola 3: Nonostante il breve tratto orizzontale che si diparte dal vertice superiore della gamba sinistra della lettera, si può riconoscere in questo segno una kāf del settimo ordine (ኮ, pronuncia "ko"). Nel modo in cui è tracciata la parte inferiore della gamba sinistra si nota un'esitazione o forse, meglio, un'aggiunta: a quanto pare il copista sarebbe intervenuto in seconda battuta per rendere la gamba sinistra più lunga, verso il basso, rispetto a quella destra. È appunto questa differente lunghezza dei due tratti verticali a distinguere una k f del primo ordine (ከ, pronuncia "kă") da una kāf del settimo ordine (ኮ, pronuncia "ko") .

Riga 3, ultima parola: Per la ḍappa iniziale emendata da Wirszubski con una wāwē vd. *supra*. Nel manoscritto, infatti, non si legge una wāwē (ebr. *waw*) del primo ordine ma una ḍappa del secondo ordine (ፁ). Per quanto riguarda la seconda lettera, ci si attenderebbe, come nella parola precedente, una kāf del settimo ordine (ኮ, pronuncia "ko"): troviamo invece una kāf del primo ordine (ከ, pronuncia "kă").

Tenendo dunque conto delle opportune emendazioni avanzate da Wirszubsky e da Polotsky (che qui indico tra parentesi graffe), la frase può essere resa e traslitterata come segue:

በር{ኔ}ሥ ፡ ሁ / ሖያ ፡ ሚጥበዐ ፡ ሚሥታኔ ፡ ፁነዲዶ ፡ {ወ}መ / ሖለጶተ ፡ ገርሜሆ ፡ ኮ ፡ {ወ}ከ

bărn{ē}š : hu / ḥăyā : mi-ṭĕbă'ă : mištānē : wu-nă- / dido : wu-măḥolăpot(?) : gărmēho : ko : wa-kă

Per quanto riguarda il significato della frase, la prima parola rende l'espressione aramaica *bar neš* (letteralmente "figlio d'uomo", i.e. "uomo", "essere umano") scritta come un'unica parola; la seconda parola, composta da una sola lettera (una *hoy* del secondo ordine), è una traslitterazione dell'ebraico *hu* (הוא), i.e. "egli", qui impiegato come verbo copulativo di un predicato nominale ("[L'uomo] è..."); la terza parola, benché facilmente riconoscibile, è qui utilizzata in modo improprio: in ebraico *ḥayyah* indica una "bestia feroce" (lat. *fera*), laddove il latino "animal" e il senso dell'oracolo farebbero sì che ci si attendesse piuttosto l'ebraico *ba'al ḥayyim* ("animale"). Iniziano a questo punto le difficoltà maggiori. Se confrontiamo il testo in caratteri etiopici con la sua traduzione latina, il termine *naturae* deve rendere necessariamente l'espressione *mi-ṭ(ĕ)bă'ă*. Questa identificazione pone però dei problemi: essa infatti implica che nel testo in caratteri etiopici la preposizione מ־ ("da") sia utilizzata per introdurre un complemento di qualità, laddove in ebraico ci si attenderebbe una forma del tipo *ašer ṭiv'o* o *še-ṭiv'o* ("la cui natura [è]"). La parola seguente sta per l'ebraico *mištanneh* ("cambia, si trasforma" o "che cambia, che si trasforma"). L'espressione successiva, *wu-nădido* (secondo l'emendazione proposta da Wirszubski) è da ricondurre alla radice *n.d.d.* ("errare", "vagare") ma dalla vocalizzazione non risulta affatto chiaro quale forma ebraica o aramaica essa intenda esprimere: seguendo a *mištanneh*, infatti, ci si attenderebbe una forma **we-noded* ("e che vaga", "e che vagabonda"). Nella trascrizione di Wirszubski le ultime parole si discostano dal testo latino in maniera così netta da costringerci a suggerire una lettura alternativa. Nonostante le difficoltà derivanti dalla vocalizzazione, Wirszubski sembra aver interpretato l'espressione *wu-măḥolăpot* come un participio plurale femminile della radice *ḥ.l.p.* preceduto dal suffisso copulativo *we-*. E tuttavia come giustificare, subito dopo due participi singolari maschili, questo mutamento di numero e di genere, tanto più se si considera che il soggetto della frase (*bar neš*) è un sostantivo maschile? Potremmo però considerare l'espressione *wu-măḥolăpot* come composta di tre elementi distinti, e cioè: 1. *wu-* per *we-*, la congiunzione "e"; 2. *măḥolăp* per *meḥallef* ("che cambia", "che muta"); 3. *ot* per *et*, che in ebraico introduce il complemento oggetto. Adattandone la vocalizzazione all'ebraico e all'aramaico, le ultime parole del detto caldaico potrebbero dunque essere intese come segue: **u-meḥallef et garmeha koh wa-koh*: "che cambia il proprio corpo/sé stesso così e così", ossia ora in un senso ora nell'altro. Considerato nella sua interezza e trasposto in caratteri ebraici, il detto dei Caldei potrebbe essere reso così:

בר נש הוא חיה מטבע משתנה ונודד ומחלף את גרמהו כה וכה

frase che potremmo tradurre in questo modo: "L'uomo è un animale dalla natura cangiante, che vaga e che muta se stesso in un senso e nell'altro". Si può ora apprezzare in maniera più chiara quale consonanza Pico ravvisasse tra questa frase e la concezione dell'uomo da lui elaborata.

Già Bausi aveva suggerito che all'origine di queste parole potesse esservi l'oracolo dP106/Ps12/GP22, citato anche da Ficino nella sua *Theologia platonica* (XIV.1).[118] In greco l'oracolo recita: τολμηρᾶς φύσεως, ἄνθρωπε, τέχνασμα, che, tradotto letteralmente e senza alterare l'ordine delle parole, si può tradurre come segue:

[118] Vd. FICINO, *Teologia Platonica*, cit., pp. 1276-1277.

"Di natura ardita, uomo, artefatto [tu sei]".[119] L'oracolo presenta alcune caratteristiche che lo avvicinano al testo citato da Pico: 1. l'argomento: la *natura* dell'uomo; 2. la presenza del termine φύσις al genitivo, analoga al *naturae* presente nella traduzione latina fornita da Pico; 3. il fatto che, almeno nel testo greco e nella traduzione latina dell'oracolo, la "natura" è caratterizzata da uno o più aggettivi. Le differenze tra il detto caldaico citato da Pico e dP106/Ps12/GP22 sono altrettanto notevoli: 1. nel primo il termine "uomo" è soggetto di un predicato nominale, laddove nel secondo ἄνθρωπε è al vocativo (ma si noti che nella traduzione latina manca la copula verbale); 2. nel primo l'uomo è descritto come un "animale", mentre nel secondo si parla di un "artefatto" (si noti però come nei §§ 39-40 il termine "animal" compaia due volte[120]); 3. l'animale-uomo menzionato nel primo è caratterizzato da una natura cangiante, mentre il prodotto-uomo di cui nell'oracolo è caratterizzato negativamente da audacia, arditezza. Di contro, la traduzione latina avvicina il detto al passo dell'*Abbozzo* citato sopra: "multiformis" equivale infatti semanticamente alle parole εἴδη πολλὰ [...] ἔχει. In conclusione, 1. il detto in caratteri etiopici citato da Pico doveva essere uno degli oracoli registrati in M e 2. ci sono buone possibilità che Pico considerasse il testo da lui riportato come la versione "originale" dell'oracolo dP106/Ps12/GP22: ciò aiuterebbe a spiegare che cosa intendesse dire Pico allorché, nella sua lettera a Ficino, affermava che il testo in caldaico de «gli oracoli dei Magi Ezra, Zoroastro e Melchiar» rivelava la natura "mendosa" della versione greca.

Ammettendo per ipotesi che per i due brani citati da Pico M dipendesse effettivamente dall'*Abbozzo* e che l'autore di M sia stato Moncada, dove avrebbe potuto quest'ultimo leggere il testo di Psello? L'*Abbozzo sommario delle antiche dottrine dei Caldei* sopravvive oggigiorno in due manoscritti: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Plut. 58.29, ff. 197r-198r, datato al XIV secolo sulla base della filigrana e contenente alcune note probabilmente di mano di Zanobi Acciaiuoli,[121] e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Urb. gr. 78, ff. 81v-82v, risalente al XV

[119] Des Places traduce: «O homme, produit d'une nature audacieuse». Des Places (cur.), *Oracles chaldaïques*, cit., pp. 92 (oracolo) e 172-173 (commento di Psello); Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., p. 20, nota 44 : «*Hinc ... animal*: cfr. forse *Oracula Chaldaica*, fr. 106 des Places: "O uomo, prodotto di una natura audace!" (citato e tradotto dal Ficino, *Theol. Plat.* XIV.1: "O homo, naturae audentissimae artificium». Vd. Ficino, *Teologia platonica*, cit., pp. 1276-77.

[120] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 18-19: «Si recta philosophum ratione omnia discernentem, hunc venereris: caeleste est animal, non terrenum. Si purum contemplatorem corporis nescium, in penetralia mentis relegatum, hic non terrenum, non caeleste animal: hic augustum est numen, humana carne circumvestitum». Traduzione (riporto la versione di Bausi, rendendo tuttavia "animal" con "animale", da intendersi come "essere animato, dotato di un'anima", invece che con "creatura"): "Se invece vedrai un filosofo che tutto considera con retta ragione, veneralo: è un animale celeste, non terreno. E se vedrai un puro contemplatore, dimentico del corpo e rinchiuso nei penetrali della sua mente, costui è animale né terreno né celeste: costui è un nume più santo, rivestito di carne umana".

[121] A. M. Bandini, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Medicae Laurentianae varia continens Opera Graecorum Patrum*, 3 voll., Typis Caesareis, Florentiae 1764-1770, II, coll. 473-474; E. B. Fryde, *Greek manuscripts in the private library of the Medici*, 2 voll., The National Library of Wales, Aberystwith 1996, I, pp. 373-374.

secolo.[122] Entrambi i manoscritti contengono, oltre all' *Abbozzo*, altri testi di Psello, nessuno però riguardante gli *Oracoli caldaici*. Il manoscritto fiorentino è composto da due differenti unità codicologiche: secondo Edmund B. Fryde, la prima, quella in cui compare il testo di Psello, «perhaps reached the Medicean collection after Lorenzo's death, among the purchases of Janus Lascaris» – e dunque dopo il 1492.[123] Il ms. Urb. gr. 78, invece, apparteneva a Federico di Montefeltro, duca di Urbino.[124] Tra il 1480 e il 1481 (secondo Kristen Lippincott e David Pingree) o nel 1482 (secondo Piemontese) Moncada produsse, con l'aiuto di Pietro Ursuleo da Capua, il ms. Vat. Urb. lat. 1384, oggi conservato alla Biblioteca Vaticana assieme a tutti gli altri libri un tempo appartenuti a Federico. Il manoscritto contiene tra l'altro la traduzione dall'arabo di due testi astrologici e di due sure coraniche; di queste ultime è riportato sia il testo arabo sia una traduzione latina espressamente dedicata da Moncada a Federico.[125] Senza documentare tale affermazione, Luigi Michelini Tocci scrive che Moncada «ad Urbino si trattenne qualche mese»;[126] A. M. Piemontese ha osservato in termini dubitativi che Moncada «forse esibì nel cenacolo urbinate i codici arabi di carattere astronomico da lui posseduti».[127] Del pur probabile soggiorno di Moncada a Urbino non sono state finora rinvenute testimonianze dirette. Le parole di Evante e il detto dei Caldei contenuti in *Oratio* §§ 43-44 potrebbero tuttavia costituire un altro indizio a favore dell'ipotesi che all'inizio degli anni Ottanta Moncada abbia trascorso un periodo a Urbino e che qui abbia avuto accesso alla biblioteca di Federico.

[122] C. Stornajolo, *Codices Urbinates Graeci Bibliothecae Vaticanae*, ex Typographeo Vaticano, Romae 1895, p. 107. Vd. G. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslau 1894 [rist. anast. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1962], p. 73; Duffy - O'Meara (curr.), *Michaelis Pselli Philosophica minora*, cit., II, p. XXIV.

[123] Fryde, *Greek manuscripts in the private library of the Medici*, cit., II, p. 420.

[124] Vd. Stornajolo, *Codices Urbinates Graeci Bibliothecae Vaticanae*, cit., p. 126.

[125] K. Lippincott - D. Pingree, *Ibn al-Ḥatim on the Talismans of the Lunar Mansions*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 50 (1987), pp. 57-81; A. M. Piemontese, *Guglielmo Raimondo Moncada alla Corte di Urbino*, in M. Perani (cur.), *Guglielmo Raimondo Moncada* alias *Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*. Atti del Convegno Internazionale. Caltabellotta (Agrigento), 23-24 ottobre 2004, Officina di Studi Medievali, Palermo 2008, pp. 151-171. La dedica a Federico è stata pubblicata da B. Grévin, *Flavius Mithridate au travail sur le Coran*, in M. Perani - G. Corazzol (curr.), *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo*. Atti del convegno internazionale di studi, Caltabellotta, 30 giugno-1 luglio 2008, Officina di Studi Medievali, Palermo 2012, pp. 27-46: pp. 29-30, nota 8.

[126] L. Michelini Tocci, *Federico di Montefeltro e Ottaviano Ubaldini della Carda*, in G. Cerboni Baiardi, G. Chittolini, P. Floriani (curr.), *Federico di Montefeltro. Lo Stato. Le arti. La cultura*, 3 voll., Bulzoni Editore, Roma 1986, I, pp. 297-344: p. 336. Per le informazioni da lui riportate Michelini Tocci rimanda a G. Levi della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1939, pp. 92-97 e a E. Garin, *Ritratti di umanisti*, Sansoni, Firenze 1967 [Bompiani, Milano 1997]. Non trovo riferimenti a un soggiorno di Moncada a Urbino in nessuno di questi due testi.

[127] A. M. Piemontese, *Guglielmo Raimondo Moncada alla Corte di Urbino*, in M. Perani (cur.), *Guglielmo Raimondo Moncada* alias *Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*, cit., pp. 151-172: p. 160.

Presupposti cabbalistici dell'antropologia pichiana

La verifica di una possibile relazione tra i testi caldaico-persiani citati da Pico in *Oratio* §§ 43-44 e i testi di Psello, a cui ci hanno sollecitato le affermazioni di Kieszkowski, non consente di affermare con certezza la dipendenza di M dall'opera dell'autore bizantino: infatti, se la relazione tra il detto dei Caldei e l'oracolo dP106/Ps12/GP22 appare probabile, quella dei due testi con il passo dell'*Abbozzo* è possibile ma non certa. La presenza a Urbino di un manoscritto contenente l'*Abbozzo* potrebbe essere solo una di tutta una serie di coincidenze. Questi primi riscontri non sono tuttavia privi di significato. La dipendenza dell'autore di M dalla raccolta di Gemisto si può dare per accertata. Questo unico indizio vale a confermare la natura pseudoepigrafica del *corpus* consultato da Pico. Abbiamo visto inoltre come nel discorso di Zoroastro sulla caduta e ascesa dell'anima si trovino dei punti di congruenza col *Fedro* difficilmente imputabili al caso. Ora, sia che il detto dei Caldei fosse stato in parte ispirato dall'*Abbozzo* sia che ne fosse del tutto indipendente, resta il fatto che, all'interno di un falso letterario giunto nelle mani di Pico, quest'ultimo aveva trovato delle frasi perfettamente in linea con la concezione dell'uomo da lui sviluppata nell'*Oratio*. Si è dunque indotti a supporre che il falsario fosse una persona vicina a Pico, una persona a cui non erano ignote le riflessioni esposte nell'*Oratio*.

Parlare dello sviluppo del pensiero di Pico nel 1486 significa però parlare di una riflessione basata in buona parte su una lettura comparativa di un vasto numero di autori antichi e medievali. È nota la dichiarazione di metodo fatta da Pico nell'*Oratio*: «Io però mi son dato queste regole: non giurare sulle parole di nessuno, spaziare per tutti i maestri di filosofia, esaminare ogni pagina, conoscere tutte le scuole» (*Oratio* § 180).[128] Tutti gli antichi si sono attenuti a questo metodo e, in particolare, Aristotele: «Da tutti gli antichi fu infatti osservata questa norma, di passare in rassegna ogni genere di scritti, non tralasciando di leggere alcun libro che potessero procurarsi; e in modo particolare fu osservata da Aristotele, che per questo motivo era chiamato da Platone ἀναγνώστης, cioè lettore» (*Oratio* § 183).[129] È noto inoltre che per estendere questo metodo alle fonti ebraiche (e poi arabe e caldaiche) nel 1486 Pico si era affidato alle competenze di Guglielmo Raimondo Moncada. Nelle *Conclusiones*, alla *qabbalah* (o, meglio, *cabala*, per usare il termine impiegato da Pico) è attribuito un ruolo di assoluto rilievo. Le domande che mi pongo sono: quale ruolo hanno le dottrine cabbalistiche nella concezione dell'uomo di Pico? È possibile che, grazie al ruolo di insegnante di ebraico e di *cabala* da lui rivestito, Moncada abbia assistito allo sviluppo del pensiero del suo allievo a proposito di questo tema specifico?

[128] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 84-87: «Fuit enim cum ab antiquis omnibus hoc observatum, ut, omne scriptorum genus evolventes, nullas quas possent commentationes illectas preterirent, tum maxime ab Aristotele, qui eam ob causam ἀναγνώστης, idest "lector", a Platone nuncupabatur».

[129] *Ivi*, pp. 84-85: «At ego ita me institui, ut, in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes scedas excuterem, omnes familias agnoscerem».

Per tentare di offrire una risposta a questi interrogativi è necessario soffermarsi brevemente sul ruolo assegnato alla *cabala* da Pico all'interno della sua concezione del sapere. Nell'*Oratio* egli indica la *cabala* come «una vera e più segreta spiegazione della Legge [*secretiorem quoque et vera legis enarrationem*]» rivelata da Dio a Mosè assieme al Pentateuco, tramandata da Mosé a Giosuè e poi da questi «agli altri sommi sacerdoti sotto il sacro sigillo del silenzio» (*Oratio* § 235).[130] Questa interpretazione della Legge sarebbe stata poi messa per iscritto per ordine di Esdra da parte dei saggi sopravvissuti alla cattività babilonese, i quali l'avrebbero stesa in settanta libri (*Oratio* § 246).[131] Quanto al contenuto di questi settanta libri (e dunque anche della successiva letteratura cabbalistica), nell'*Oratio* (§ 250) e nell'*Apologia* Pico scrive:

> Questi sono i libri della scienza cabalistica; in essi a ragione Esdra proclamò fin da principio a gran voce trovarsi la vena dell'intelletto, ossia l'ineffabile teologia della soprasostanziale divinità, la fonte della sapienza, ossia l'esatta metafisica delle forme intelligibili e angeliche, il fiume della scienza, cioè la solidissima filosofia della natura.[132]

Nonostante questo, Pico dichiara con fierezza che le *Conclusiones* che andrà a discutere non sono una semplice ripetizione del sapere cabbalistico e delle dottrine

[130] Giovanni Pico della Mirandola, *Opera omnia*, 2 voll., Henricus Petrus, Basileae 1557, p. 180; Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 118-119: «Scribunt non modo celebres Hebreorum doctores, sed ex nostris quoque Hesdras, Hilarius et Origenes, Mosen [Garin: "Mosem"] non legem modo, quam quinque exaratam libris posteris reliquit, sed secretiorem quoque et veram legis enarrationem in monte divinitus accepisse; preceptum autem ei a Deo ut legem quidem populo publicaret, legis interpretationem nec traderet litteris, nec invulgaret, sed ipse Iesu Nave tantum, tum ille aliis deinceps succedentibus sacerdotum primoribus, magna silentii religione revelaret». Traduzione: «Non solo i celebri maestri ebrei, ma anche – tra i nostri – Esdra, Ilario e Origene, scrivono che Mosè ricevette da Dio sul monte non soltanto la Legge, che egli lasciò ai posteri scritta in cinque libri, ma anche una vera e più segreta spiegazione della Legge; e che da Dio gli fu ordinato di render nota al popolo la Legge e di non mettere per iscritto né divulgare l'interpretazione della Legge, ma di rivelarla solamente a Gesù Nave, il quale poi, sotto il venerando e sacro vincolo del silenzio, avrebbe dovuto via via trasmetterla agli altri sommi sacerdoti suoi successori». Il passo è riportato da Pico anche nell'*Apologia*. Vd. Giovanni Pico della Mirandola, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di P. E. Fornaciari, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 24-27.

[131] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 124-125.

[132] Fatte salve alcune scelte lessicali, qui ho preferito seguire la traduzione di Garin. Vd. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno, e scritti vari*, ed. Garin, cit., pp. 158-159; Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 126-127: «Hi sunt libri scientiae Cabalae; in quibus merito Esdras venam intellectus, idest ineffabilem de supersubstantiali deitate theologiam, sapientiae fontem, idest de intelligibilibus angelicisque formis exactam metaphysicam, et scientiae flumen, idest de rebus naturalibus firmissimam philosophiam esse clara in primis voce pronunciavit». Traduzione «Questi sono i libri della scienza cabalistica; in essi a ragione Esdra proclamò fin da principio a gran voce trovarsi una vena d'intelletto, ossia un'ineffabile teologia della supersustanziale divinità, una fonte di sapienza, ossia una compiuta metafisica delle forme intelligibili e angeliche, e un fiume di scienza, ossia una certissima filosofia della natura». Vd. inoltre Pico della Mirandola, *Apologia. L'autodifesa di Pico*, cit., ed Fornaciari, pp. 28-29.

delle altre autorità. Infatti «non pago di aver aggiunto, oltre alle filosofie più conosciute, molti argomenti relativi all'antichissima teologia di Mercurio Trismegisto, alle dottrine dei Caldei e di Pitagora, ai più reconditi misteri degli Ebrei, ho voluto proporre alla discussione anche numerose tesi da me escogitate e formulate a proposito delle questioni naturali e divine» (*Oratio* § 199).[133] A tale impresa è dedicata la seconda parte delle *Conclusiones*, in cui Pico rielabora *secundum opinionem propriam* le dottrine altrui riportate fedelmente nella prima parte. La *cabala* è dunque scienza rivelata intorno a questioni metafisiche e naturali; dall'ultima serie di conclusioni risulta però evidente che, rispetto alle dottrine tramandate dagli ebrei, Pico avvertiva quantomeno la necessità di correggerle alla luce della rivelazione cristiana.

Ma qual è secondo Pico il rapporto tra la *cabala* e le varie tradizioni filosofiche? Nell'*Heptaplus*, dove Pico voleva mettere in luce l'armonia delle parole dei filosofi con i segreti della Creazione nascosti da Mosè nel suo racconto (ossia parlare di *cabala* senza nominarla) leggiamo: «La terza difficoltà sta in questo, nell'evitare di far dire al Profeta cose inconsuete e miracolose o estranee alla natura delle cose che qui s'indaga e a quella verità che, ritrovata dai migliori filosofi [*a philosophis melioribus compertam*], è stata accettata anche dai Cristiani. Anzi dobbiamo considerare che lo spirito divino parli per bocca del Profeta».[134] Pico non spiega in che modo i migliori filosofi sarebbero venuti a sapere o avrebbero scoperto (questi i significati di *comperio*) la verità contenuta nelle parole di Mosè. La struttura delle *Conclusiones* – dove le tesi dei vari autori e delle varie scuole sono ripercorse in ordine anticronologico e culminano nella discussione delle dottrine cabbalistiche – e il fatto che, anche limitandosi soltanto alle quarantasette conclusioni *secundum secretam doctrinam sapientum hebreorum cabalistarum* e alle settantadue conclusioni cabbalistiche *secundum opinionem propriam*, le conclusioni di carattere cabbalistico superano per numero quelle dedicate a qualsiasi altro filosofo o tradizione sapienziale suggeriscono che Pico attribuisse alla *cabala* un primato non solo dottrinale ma anche storico.[135]

Se questo è il ruolo attribuito da Pico alla *cabala*, ci troviamo però di fronte a una strana situazione: nell'*Oratio*, per dimostrare il fatto che l'uomo racchiude in sé tutto il creato, Pico mobilita le più disparate autorità dalla Grecia all'Egitto, dalla Caldea al mondo arabo; della *cabala*, però, nessuna traccia. Certo, nella parte dedicata a dimostrare come in tutte le tradizioni si parli della natura camaleontica dell'uomo, leggiamo che «la segreta teologia ebraica trasfigura ora il santo Enoc in un angelo della divinità,

[133] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 94-97: «Propterea non contentus ego, praeter communes doctrinas, multas de Mercurii Trismegisti prisca theologia, multa de Caldeorum, de Pythagorae disciplinis, multa de secretioribus Hebreorum addidisse mysteriis, plurima quoque per nos inventa et meditata de naturalibus et divinis rebus disputanda proposuimus».

[134] Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus. De ente et uno*, ed. Garin, cit., pp. 182-183: «Tertia difficultas in hoc versatur, ne extraneum aliquid vel prodigiosum vel alienum a rerum natura, quae nunc conspicitur, et a veritate, quam a philosophis melioribus compertam nostri etiam receperunt, asserentem Prophetam, immo per prophetam divinum spiritum faciamus».

[135] Nella prima sezione delle *Conclusiones*, quella in Pico espone le opinioni altrui, solo le tesi dedicate a Proclo sono in numero maggiore (cinquantacinque) rispetto a quelle dedicate alla dottrina dei cabbalisti ebrei.

che essi chiamano מטטרון, e ora chi in un nume chi in un altro» (*Oratio* § 35).[136] Nella parte precedente, però, là dove Pico pone i fondamenti di questa teoria, nessun accenno. Possibile che la nozione su cui era fondata la tesi centrale dell'*Oratio* destinata a preludere alla difesa di una lunga teoria di conclusioni in cui Pico avrebbe dimostrato di aver scoperto dei testi tramandati dagli ebrei contenenti «l'ineffabile teologia della soprasostanziale divinità, la fonte della sapienza, ossia l'esatta metafisica delle forme intelligibili e angeliche, il fiume della scienza, cioè la solidissima filosofia della natura», non si ritrovasse anche in quegli stessi testi cabbalistici?

Cominciamo col chiederci in quale dei numerosi testi cabbalistici tradotti da Moncada Pico potrebbe aver trovato notizie intorno alla natura dell'uomo. Allorché affermava che assieme alla Legge (cioè il Pentateuco, la *Torah*) Mosé aveva ricevuto anche «una vera e più segreta spiegazione della Legge»[137] (*Oratio* § 235), Pico faceva riferimento alla *qabbalah*. Chaim Wirszubski ha dimostrato l'influsso determinante esercitato dal *Commento alla Torah* di Menaḥem ben Binyamin Finzi da Recanati, sulla redazione delle *Conclusiones cabalisticae secundum secretam doctrinam sapientum hebreorum cabalistarum*.[138] Recanati fu un rabbino e cabbalista italiano vissuto tra la seconda metà del Duecento e i primissimi anni del Trecento.[139] Le dottrine che egli espone si fondano principalmente sull'autorità del *Sefer ha-Bahir* e del *Sefer ha-Zohar*, che egli fa risalire all'epoca tannaitica. In perfetta analogia con la visione pichiana della ricerca filosofica, il compito che Recanati si impone è quello di confrontare le parole delle varie generazioni di cabbalisti – dai *tanna'im* fino ai cabbalisti suoi contemporanei – al fine di tracciare i rapporti di dipendenza esistenti tra le varie tradizioni e interpretazioni e di discernere le tradizioni autorevoli da quelle sulla cui veridicità è necessario sospendere il giudizio. Così, per fare un solo breve esempio, nel commento a *Genesi* 1.31, dopo aver citato un passo di *Midraš Genesi Rabbah* 3.7, Recanati commenta: «Diversamente formulato, questo brano impenetrabile è riportato nel *Sefer ha-Zohar*».[140] Naturalmente, in quanto la sua opera è strutturata come un commento al Pentateuco, Recanati si sofferma a lungo sui passi del Genesi dedicati alla creazione dell'uomo.

Per ipotizzare che il commento di Recanati possa aver influenzato l'antropologia pichiana[141] e che questa abbia a sua volta influenzato la redazione di M è necessario

[136] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 14-17: «Nam et Hebreorum theologia secretior nunc Enoch sanctum in angelum divinitatis, quem vocant מטטרון, nunc in alia alios reformant».

[137] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 118-119.

[138] Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter*, cit., pp. 19-52.

[139] Per una discussione delle poche notizie biografiche disponibili relative a Recanati vd. Menaḥem Recanati, *Commentary on the Daily Prayers*, *Flavius Mithridates' Latin translation, the Hebrew text, and an English Version*, Edited with Introduction and Notes by G. Corazzol, 2 voll., Aragno, Torino 2008, I, pp. 21-34.

[140] Menaḥem mi-Reqanaṭi, *Peruš 'al ha-Torah*, cit., I, *Genesi* , p. 57:
זה המאמר חתום הביאוהו בספר הזוהר בלשון אחר.

[141] Uno studio pionieristico dell'influsso di Recanati su Pico è rappresentato dalla tesi di laurea di Charles Zika, che ho potuto consultare grazie all'interessamento di Francesco Borghesi: devo a

verificare preliminarmente la verosimiglianza della sequenza cronologica che essa presuppone. Quand'è che Pico lesse il *Commento alla Torah* di Recanati? Abbiamo già visto dalla lettera a Ficino che Pico si era dedicato al caldaico dopo aver studiato l'ebraico. Considerando che Ficino e Pico furono in contatto per tutta l'estate del 1486 e tenendo conto dell'entusiasmo con cui Pico parlava a Ficino delle proprie scoperte, mi sembra possibile ipotizzare che, allorché scriveva all'amico, egli fosse appena reduce dalla lettura dei testi caldaici. In ogni caso, all'epoca in cui scopriva i testi "originali" di Zoroastro e dei suoi interpreti, Pico aveva già letto una buona parte dei testi cabbalistici che Moncada era andato traducendo. Nella traduzione del *Sefer ha-šorašim* di Yosef ibn Waqqar, contenuta nel ms. Vat. ebr. 190, a commento delle parole «אפי רברבי ape rabrabe idest facies maiores in lingua chaldaica», Moncada glossava tra parentesi «quam adhuc nescit Picus quia non curat > נַעַר <» ("che [cioè la lingua caldaica] Pico ancora non conosce perché non si occupa del נַעַר [i.e. ragazzo o servo]").[142] In altri termini, Moncada ricordava a Pico che, finché non gli avesse messo a disposizione il ragazzo (*na'ar*) da lui richiesto, Pico non avrebbe appreso quella lingua caldaica di cui evidentemente avevano già discusso.[143] Nella traduzione del *Commento alle preghiere giornaliere* di Recanati contenuta nello stesso manoscritto, in calce a una breve citazione dallo *Zohar* a proposito del significato del sacrificio, Moncada inseriva però la glossa seguente: «Tu vero, si diffusius ea scire vis, lege quid sapientes nostri scripserunt in libro sepher azohar».[144] Ho mostrato altrove come queste parole debbano essere interpretate come un rinvio agli ampi estratti zoharici sul sacrificio contenuti nel *Commento alla Torah* di Recanati, che dunque a quell'epoca Pico doveva avere già letto nella traduzione di Moncada stesso.[145] Si può dunque affermare con certezza che Pico si imbatté e consultò M solo *dopo* aver letto non solo il *Commento alla Torah* di Recanati ma anche buona parte dei testi raccolti nel ms. Vat. ebr. 190.

Come e quando riuscì Pico a mettere le mani su una copia del *Commento alla Torah* di Recanati? In una lettera non datata, il rabbino e filosofo aristotelico candiota Eliyyahu (Elia) ben Mošeh Abba Delmedigo (c. 1455 – 1492/93)[146] scriveva a Pico:

entrambi un cordiale ringraziamento. Vd. Ch. Zika, *Pico della Mirandola and His Kabbalistic Sources: Pico's Idea of Man and Cosmos and Menahem of Recanati*, Unpublished Final Undergraduate Honours Essay, University of Melbourne 1970. Nell'elaborato Zika si concentra in particolar modo sui brani del *Commento alla Torah* di Recanati all'origine delle conclusioni 28.25-33 e anticipa alcune delle successive intuizioni di Wirszubski.

[142] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. ebr. 190, f. 230v-231r (e non 231v come indicato da Wirszubski, vd. nota successiva).

[143] La glossa è segnalata tra l'altro in Ch. Wirszubski, *Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism*, in Idem, *Between the Lines*, cit., pp. 108-117: p. 354; S. Campanini, *Flavio Mitridate traduttore di opere cabbalistiche*, in M. Perani (cur.), *Guglielmo Raimondo Moncada* alias *Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*, cit., p. 79, nota 102.

[144] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. ebr. 190, f. 293r.

[145] 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*, cit., pp. 149-200: p. 183.

[146] Per Elia Delmedigo e per una bibliografia aggiornata degli studi sulla sua biografia e sulle sue opere si veda G. Licata, *La via della ragione. Elia del Medigo e l'averroismo di Spinoza*, eum, Macerata 2013.

«Voleva ancora mandarvi el Ricanato adesso, ma per cagione che le vie sono molto cattive, et le pioggie, et è in carta buona, dubitai non si guastassi».[147] Elia però non sembrava intenzionato a incoraggiare Pico nello studio della *qabbalah*.[148] Ci è ignoto se, tornato il sereno, Elia abbia spedito a Pico il libro in questione. In ogni caso, l'inventario modenese dei libri di Pico registra la presenza tra i suoi libri di un «Recanatu super pentateuchum manuscriptus in papiro», non contrassegnato da un numero d'ordine:[149] la data in cui Pico venne in possesso di questo manoscritto non ci è nota. Forse però Elia Delmedigo non era l'unica persona vicina a Pico che possedesse una copia dell'opera principale di Recanati. Guglielmo Raimondo Moncada era nato a Caltabellotta, poco lontana da Sciacca. Alla morte di Borach de Ixey (1466), ricco membro della comunità ebraica di Sciacca, la cura del patrimonio destinato ai figli di Borach, Merdochay e Minaye, era stata affidata a Vita Jubaira. Dei beni del defunto fu stilato un inventario contenente tra l'altro una lista dei libri da lui posseduti, pubblicata prima da Carmelo Trasselli e poi da Henri Bresc.[150] Il ventunesimo libro dell'inventario, non identificato da Bresc, è così indicato: «Item unu libru novu disligatu ki è Glosa supra la Ligi chiamatu Aregana»[151] – dove "glosa" sta per "commento" e "Aregana" (o, meglio, "Areganà") per *Ha-Reqanaṭ* [הרקנט], metonimia usata per indicare il *Commento alla Torah* del rabbino marchigiano.[152] Tra gli eredi di Borach e il loro tuto-

[147] B. Kieszkowski, *Les rapports entre Elie Del Medigo et Pic (d'après le ms. lat. 6508 de la Bibliothèque Nationale*), in «Rinascimento» 15 (1964), pp. 41-91: p. 74.

[148] Vd. G. Busi, *"Who Does Not Wonder at this Chameleon?" The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*, in G. Busi (cur.), *Hebrew to Latin. Latin to Hebrew*, IFJ – Aragno, Berlino - Torino 2006, pp. 167-196: p. 187, nota 48; G. Busi, *Vera Relazione sulla Vita e i Fatti di Giovanni Pico Conte della Mirandola, con introduzione e note di un Accademico Virgiliano*, Aragno, Torino 2010, p. 78 e p. 174, nota 35. Potrebbe essere, tra gli altri, proprio a Elia che Pico intendeva riferirsi nell'*Apologia* allorché scriveva: «Neque enim eos [i.e. libros cabalae] Hebraei Latinis nostris communicare volunt». Traduzione: «Infatti gli ebrei non vogliono farceli [i.e. i libri di cabala] conoscere, a noi latini». Pico della Mirandola, *Apologia. L'autodifesa di Pico*, ed. Fornaciari, pp. 184-185.

[149] Calori Cesis, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 68.

[150] L'inventario, purtroppo estrapolato dal documento in cui compare, è stato pubblicato per la prima volta da C. Trasselli, *Società ed economia a Sciacca nel XV secolo*, in A. Daneu Lattanzi - C. Trasselli, *Mostra Storico-Bibliografica di Sciacca*, Palermo 1955, pp. 139-140 e, più tardi, con alcune modifiche, in C. Trasselli, *Mediterraneo e Sicilia all'inizio dell'epoca moderna*, Pellegrini, Cosenza 1977, pp. 257-258. Accompagnato da alcune note esplicative (e non "con l'identificazione di ogni libro", come scrive Trasselli, vd. *ivi*, p, 257, nota 21), l'inventario estrapolato e ulteriormente ridotto è stato ripubblicato da H. Bresc, *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, Centro di studi filologici e linguistici italiani, Palermo 1971, pp. 239-241 (doc. 154).

[151] Sezione di Archivio di Stato di Sciacca, *Notai defunti di Caltabellotta*, notaio Amato de Bellomo, reg. 19, cc. 6r-7v, 21 ottobre 1466: c. 7r; vd. Bresc, *Livre et société en Sicile*, cit., p. 240.

[152] Come prevedeva lo stesso Bresc, bisognerà dunque almeno in parte correggere la sua affermazione secondo la quale «les inventaires que nous avons étudiés ne paraissent faire mention ni de cabale ni d'astronomie...». Vd. *ivi*, p. 68. L'espressione הרקנט (pronuncia *ha-Reqanaṭ*) era usata per indicare Menaḥem da Recanati. Vd. e. g. Cambridge, University Library, ms. Add. 400.8, XVI sec., contenente una parte dei *Ṭa'ame ha-miṣwot* di Recanati, dove si legge l'intestazione קבלת הרקנט. Usata come metonimia per indicare la sua opera maggiore, l'espressione רקנט è utilizzata per esempio in Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, ms. G-IV-2: הספר הנקרא רקנט שחיבר אותו החסיד הר' מנחם מריקנטי ("[Questo è] il libro detto *Reqanaṭ* composto dal pio Rabbi Menaḥem da Recanati"). Si veda inoltre il ms. Parma,

re nacque una lite. Da alcuni documenti del 1477-78 risulta che a quell'epoca Moncada agiva come procuratore dei due eredi. Su tale base Angela Scandaliato ha suggerito che Moncada sia riuscito a impadronirsi dei libri di Borach.[153] Ancora nel 1489 Moncada, allora detenuto a Viterbo, aveva con sé vari libri (quantificati da Giovanni Manfredini, oratore fiorentino presso papa Eugenio VIII, in una soma).[154] L'ipotesi di Scandaliato non è fondata su elementi decisivi. Bisogna tuttavia notare la presenza, nella lista dei libri di Borach, di alcuni titoli utilizzati da Moncada nelle sue opere: la traduzione del *Liber de imaginibus* di ʻAlī ibn al-Ḥatīm contenuta nel ms. Vat. ebr. lat. 1384 è preceduta da un'introduzione in cui Moncada tesse una difesa dell'astrologia sulla base di varie fonti, tra cui un brano che Moncada dice estratto dal Talmud, ma che Saverio Campanini ha dimostrato essere preso dal *Midraš Tanḥuma*,[155] testo che figura tra i libri di Borach.[156] È dunque quantomeno possibile che Moncada possedesse una copia personale del *Commento* di Recanati: ciò tuttavia non esclude che, per la sua traduzione, egli possa essersi basato su più testimoni della stessa opera. Sono comunque fatti accertati 1. che nell'ambiente culturale in cui Moncada crebbe e si formò, la *qabbalah* di Recanati non era ignota e 2. che all'epoca in cui Pico leggeva i testi zoroastriani e caldaici, Pico aveva da poco terminato di leggere (e Moncada di tradurre) il *Commento alla Torah* di Recanati.

Ora, che cos'è la sorprendente e paradossale narrazione della creazione dell'uomo esposta da Pico nell'*Oratio*? È semplicemente una «alternative creation story to the depiction found in Genesis»,[157] come la descrive Michael V. Dougherty e come è stata

Biblioteca Palatina, Cod. Parm. 2983 [De Rossi 1077], fine XIV sec., grafia italiana, dove al f. 2r si legge la seguente nota di pugno del possessore:

ביום ג' ר"ח מרחשון רנ"ב לפ"ק למדתי בזה הרקנט ולא הבנתי בו יותר מדאי נאם יצחק בן הר"ר אברהם פעלטרי יצ"ו פה נאפולי ובאותו יום היה לי הקדחת שלישית

("Martedì 1 Marḥešwan 5252 [= 5 ottobre 1491] ho studiato da questo *Ha-Reqanaṭ* ma non ci ho capito troppo. Parole di Yiṣḥaq ben Avraham Feltre, il Signore lo protegga e conservi, [scritte] qui a Napoli. Lo stesso giorno ho avuto [un attacco di] febbre terzana").

[153] Vd. A. Scandaliato, *Le radici siciliane di Flavio Mitridate*, in «Sefer Yuḥasin» 20 (2004), pp. 3-17: 9-10, ristampato in Idem, *Judaica minora sicula. Indagini sugli ebrei di Sicilia nel Medioevo e quattro studi in collaborazione con Maria Gherardi*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 483-493: p. 488.

[154] Le due lettere sono state edite da D. Berti, *Intorno a Giovanni Pico della Mirandola. Cenni e documenti inediti*, in «Rivista Contemporanea» 7 (1859), pp. 7-56: p. 36.

[155] S. Campanini, *La radice dolorante. Ebrei e cristiani alla scoperta del giudaismo nel Rinascimento*, in M. Perani (ed.), *L'interculturalità dell'ebraismo*, Longo, Ravenna 2003, pp. 229-255: pp. 235-236.

[156] Sezione di Archivio di Stato di Sciacca, *Notai defunti di Caltabellotta*, notaio Amato de Bellomo, reg. 19, c. 7r, 21 ottobre 1466: «Item una glosa di la mitati di la Ligi nominatu Taniyuma». Questo possibile nesso tra il passo del *Midraš Tanḥuma* e la lista di Borach è stato messo in luce da Angela Scandaliato in L. Cardillo di Prima - A. Scandaliato, *Flavio Mitridate. I tre volti del cabbalista*, Dario Flaccovio Editore, Palermo 2014, p. 148. Analogamente, nella lista compare anche il *Targum Onqelos*, citato da Moncada nel *Sermo de passione Domini*. Vd. Sezione di Archivio di Stato di Sciacca, *Notai defunti di Caltabellotta*, notaio Amato de Bellomo, reg. 19, c. 7r, 21 ottobre 1466: «Item unu libru supra la ligi chamatu Targlun Anghilos». Mithridates, *Sermo de passione Domini*, cit., p. 117.

[157] M. V. Dougherty, *Three Precursors to Pico della Mirandola's Roman Disputation and the Question of Human nature in ther* Oratio, in Idem (cur.), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 114-151: p. 134. Per una breve rassegna delle interpretazioni dell'*Oratio* e della concezione dell'uomo di Pico proposte in passato vd. *ivi*, pp. 136-139 e E. Garin, *Le interpre-*

generalmente considerata? La concezione secondo la quale, trovandosi senza più archetipi, Dio avrebbe creato l'uomo come epitome di tutti gli archetipi utilizzati per mettere in atto il resto del creato trova interessanti analogie nell'interpretazione cabbalistica della creazione esposta da Recanati. Secondo quanto si legge nel suo *Commento alla Torah*, il mondo sefirotico contiene in potenza ogni cosa creata; alla creazione dei mondi sensibili hanno partecipato le sette *sefirot* inferiori – e in particolare la quarta, la quinta, la sesta e la decima *sefirah*; a mettere materialmente in atto la creazione è stata la decima *sefirah*, quella più prossima al mondo angelico e celeste. Ogni singola *sefirah* contiene in potenza e, tramite il proprio influsso, conduce all'essere e sostenta tutte le creature a cui sovrintende – angelo, pianeta, animale o essere inanimato che sia; ogni creatura dipende dunque dall'influsso della *sefirah* a essa preposta. Il principio secondo il quale tutte le cose create dipendono ciascuna da una singola *sefirah* è esposto in maniera succinta in un passo dello *Zohar* (III, 86a-b) che Recanati riporta nel suo commento a *Deuteronomio* 22.9-12:

> I nostri maestri di benedetta memoria hanno detto: «Quando il Santo, benedetto Egli sia, creò il mondo, dispose ogni singola cosa nel suo lato [i "lati" sono la quarta, la quinta, la sesta e la decima *sefirah*] e prepose su di essa delle schiere superne: non vi è nemmeno un minuscolo filo d'erba sulla terra che non abbia una forza superna in alto. Tutto ciò che viene fatto a ciascuno e tutto ciò che ciascuno fa, tutto è per effetto di quella forza superna che è preposta in alto. Tutte le caratteristiche provengono dal giudizio, si muovono dal giudizio e sul giudizio si basano, né vi è cosa che trasgredisca alla propria norma. Dal giorno in cui fu creato il mondo, tutti i preposti furono posti a dominio di ogni singola cosa, e tutti si muovono secondo la particolare legge [*nimosa*] superna, che ciascuno ha ricevuto, come è scritto: *Si alza quando è ancora notte, distribuisce il cibo alla sua casa e dà disposizioni* [ḥoq] *alle sue serve* [Prov. 31.15]. Dopo aver ricevuto la disposizione, prendono [essi stessi] il nome di "disposizioni": quella disposizione che è stata data loro proviene dal cielo, e quindi sono chiamati *disposizioni* [*ḥuqqot*] *del cielo* [Ger. 33.25].[158]

tazioni del pensiero di Giovanni Pico, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Convegno internazionale, Mirandola, 15-18 settembre 1963, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1965, I, pp. 3-31.

[158] Menaḥem mi-Reqanaṭi, *Peruš 'al ha-Torah*, cit., II, *Deuteronomio*, p. 87:
ובספר הזוהר אמרו רבותינו ז"ל כד ברא קדוש ברוך הוא עלמא אתקין כל מלה ומלה כל חד וחד בסטרוי ומני עלייהו חילין עילאין ולית לך אפילו עשבא זעירא בארעא דלית לה חלה לעילא. וכל מה דעבדין כל חד וחד עביד בתוקפא דההוא חילא עילאה דממנא עליה לעילא. וכולהו גזירין בדינא על דינא נטלין על דינא קיימין ביה מן דנפקין ליה מן קיומיה לבד. וכולהו ממנן מיומא דאיתברי עלמא ואתפקדת שולטניה על כל מלה ומלה. {וכלהו נטלין} [במהדורת גרוס: עלאין] על נימוסא דממנא אחרא עילאה דנטל כל חד וחד כדכתיב *ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה וחק לנערותיה* [משלי לא טו]. כיון דנטל ההוא חק. כלהו אקרון חקותי. וההוא חק דאיתיהיב להוא מן שמייא קאתי וכדין איקרון חוקות שמים.

Per la traduzione vd. G. Busi (cur.), *Zohar. Il libro dello splendore*, traduzioni dall'aramaico e dall'ebraico di A. L. Callow, Einaudi, Torino 2008, pp. 327-328.

Ogni cosa è creata da una specifica *sefirah* che la governa e la regola in base a una legge emanante da quella stessa *sefirah*. Il termine aramaico che designa tale "legge" è *nimosa*, il quale deriva dal greco νόμος: è quantomeno probabile che nella sua traduzione del *Commento alla Torah* Moncada rendesse tale termine con "lex"; nella *Vulgata*, anche l'espressione *ḥuqqot* ("leggi", "regole") usata in Geremia 25.33 è resa con "leges". Ci si ricorderà del passo sopra citato dell'*Oratio* in cui Dio dice che, mentre l'uomo può determinare la propria natura in base al proprio arbitrio, «la natura ben definita assegnata agli altri esseri è racchiusa entro leggi da noi [i.e. da Dio] fissate» [*Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur*] (*Oratio* §§ 19-20): le "leggi" menzionate in questo passo potrebbero essere dunque un'allusione alle forze sefirotiche che sovrintendono e regolano il creato.

Del tutto caratteristico e distinto da quello delle altre creature è però il rapporto che, secondo Recanati, l'uomo intrattiene con l'emanazione sefirotica. L'origine, la struttura e le implicazioni dell'anima e del corpo umano sono descritti a lungo nel commento a *Genesi* 1.26 (divido il testo in paragrafi per facilitarne la successiva discussione):

> [1] *E Dio disse: Facciamo* [na'aśeh] *l'uomo* [adam] *a* [o *con*] *la nostra immagine* [*be-ṣalmenu*] *e a nostra somiglianza* [Genesi 1.26]. A proposito della parola *Facciamo* le interpretazioni sono molteplici. Alcuni dei nostri maestri di benedetta memoria dicono che [Dio] si consigliò con la compagine superna [*pammilya šel ma'lah*][159] [vd. b*Sanhedrin* 38b]; altri dicono che si consigliò con le anime dei giusti [vd. *Midraš Be-re'šit Rabbah* 8.7]; altri, infine, dicono che «Egli si consigliò col proprio cuore: si tratta di un caso analogo a quello di un re che faccia costruire un palazzo grazie a un architetto e al quale, una volta costruito, il palazzo non piaccia. Con chi si lamenterà se non con l'architetto? Analogamente è scritto: [*E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo in terra*] *e se ne rammaricò in cuor suo* [Genesi 6.6]» [*Midraš Be-re'šit Rabbah* 8.3]. Devi sapere che ogni discorso e ogni atto riferito al Creatore, sia Egli esaltato, sono tutti [attuati] mediante le Sue proprietà [*middotaw*, i.e. le *sefirot*], come ho già accennato sopra. È nostro compito sapere con quale proprietà è stato compiuto un certo atto, come [i nostri maestri] hanno spiegato a proposito del rapporto che intercorre tra l'attività dell'anima e le membra corporee [vd. b*Berakot* 10a]: sappiamo infatti che il corpo non può compiere nessuna azione ove a muoverlo non siano l'anima e l'attività dell'anima. Quanto alle cose messe in atto tramite le membra corporee, a volte richiedono [l'attività di] un membro, a volte [quella di] un altro. Sembrerebbe dunque di poter interpretare [la parola *Facciamo*] nel senso che Egli si consigliò con le cose che dispongono l'esistente [*ha-meṣi'ut*], mediante le quali ogni cosa è stata messa in atto. Tuttavia, i nostri maestri di benedetta memoria sembrano intendere che a dire *Facciamo* sia stata la decima proprietà [i.e. la decima *sefirah*]; inoltre, allorché parlano de "la compagine superiore" [*pammilya šel ma'lah*] alluderebbero alle proprietà che sono sopra di essa;

[159] Nella letteratura rabbinica questa espressione e altre analoghe sono utilizzate per riferirsi alle schiere angeliche. Poiché Recanati la interpreta altrimenti, qui preferisco tradurre letteralmente, mantenendo l'ambiguità dell'espressione originale.

analogamente, quando parlano delle "anime dei giusti" intendono alludere alle proprietà associate ai Patriarchi [i.e. la quarta *sefirah*, associata ad Abramo; la quinta *sefirah*, associata a Isacco, e la sesta *sefirah*, associata a Giacobbe]; altri invece interpretano questa espressione come un'allusione al luogo in cui sono immagazzinate le anime, cioè la Šekinah: a questo corrisponderebbero le parole dei nostri maestri secondo le quali Egli si consigliò col proprio cuore. La parola "cuore" [*lev*], infatti, allude a essa, come chiariremo nel commento al versetto: *E se ne rammaricò in cuor suo* [*Genesi* 6.6].

[2] *Sefer ha-Zohar* [I, 34b]: «Rabbi Šim'on si alzò e disse: "Stavo contemplando: quando il Santo, benedetto Egli sia, volle creare l'uomo, [le cose] superne e inferiori tremarono. Il sesto giorno saliva su per i suoi gradi, quando la Volontà superna salì e l'inizio di tutte le luci risplendette ed aprì la porta dell'Oriente [i.e. la sesta *sefirah*], perché da lì esce la luce; il Meridione [la quarta *sefirah*] mostrò il vigore della luce da lui ereditata dalla testa[160] e venne rivestito dall'Oriente. L'Oriente diede vigore al Settentrione [la quinta *sefirah*] e il Settentrione fu smosso, si distese e gridò a tutta forza all'Occidente [la decima *sefirah*] di avvicinarsi e di dispiegarsi con esso. Allora l'Occidente salì nel Nord e vi si legò; quindi il Meridione venne a unirsi all'Occidente; lo circondavano il Settentrione e il Meridione – mistero delle recinzioni del giardino [la decima *sefirah*]. Quindi l'Oriente si avvicinò all'Occidente e l'Occidente risiedette nella gioia e, rivolgendo una richiesta a tutte le altre, disse: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza*, in modo tale che fosse simile ai quattro lati, all'alto e al basso. L'Oriente si unì all'Occidente e lo produsse"».

[3] Se vorrai comprendere questo ammirevole discorso dagli estremi che menziona [i.e. le quattro *sefirot* indicate con i nomi dei punti cardinali] e dall'ordine con cui essi si uniscono l'uno all'altro, dovrai prima conoscere [il significato de] il detto rabbinico secondo il quale: «Tutte le svolte che compirai [all'interno del Tempio] dovranno essere verso destra» [b*Yoma* 15b *et alibi*; b*Zevaḥim* 62b]. Se Dio vorrà, ciò verrà chiarito nel commento dedicato al modo in cui bisogna procedere quando si gira attorno all'altare. Abbiamo così chiarito [il significato de] la parola "Facciamo" (*na'aśeh*). Quanto alla parola "uomo" [*adam*], nel *Sefer ha-Zohar* i nostri maestri di benedetta memoria ci hanno sollecitato a comprendere che la lettera alef allude, come sai, alla prima [*sefirah*] e che la dalet allude alla Šekinah [la decima *sefirah*], in quanto coincide con la dalet grande in *eḥad* ["uno", riferimento alla *dalet* contenuta nello *Šema' Yiśra'el*, vd. *Deuteronomio* 6.4]); la mem richiusa, invece, è *per l'incremento del dominio* [*Isaia* 9.6, *le-marbeh ha-mi rah*, dove nel testo masoretico la mem di *le-marbeh* è richiusa pur non essendo posta in fine di parola] [vd. *Zohar*, I, 34b].[161] Forse era loro

[160] Secondo Daniel C. Matt qui "testa" (*ro'š*) indica «the highest *sefirot*». Vd. D. C. MATT (cur.), *The Zohar*, 7 voll., Stanford University Press, Stanford (CA) 2004-2012. I, p. 215, nota 884.

[161] Sulla base di *Zohar Ḥadaš* 5c e di *Zohar*, II,127a-b, III.156b e III.285b, Matt afferma che secondo lo Zohar la mem finale contenuta nella parola *le-marbeh* in Isaia 9.6 si riferisce a *Binah*, la terza *sefirah*, la quale contiene le sette *sefirot* inferiori. Vd. MATT (cur.), *The Zohar*, cit., I, p. 216, nota 893.

intenzione alludere al motivo per cui è scritto: *E il mio servo Davide sarà loro principe in eterno* [Ez. 37.25]. Il fatto che *adam* sia l'acrostico di *Adam Dawid mašiaḥ* ti farà conoscere questo segreto.

[4] *Sefer ha-Zohar* [I, 34b]: «Il segreto di questo nome ascende. *Adam* [i.e. "uomo"] [deriva] da un segreto recondito ed eccelso; *adam* è il segreto delle lettere [che lo compongono]: *adam* infatti include l'alto e include il basso: alef, l'alto; la mem richiusa è *per l'incremento del dominio* [*Isaia* 9.6: *le-marbeh ha-mi rah*]; la dalet, il basso, nascosto nell'Occidente. Questa è l'universalità dell'alto e del basso, stabilita in alto e stabilita in basso. Quando queste lettere scesero in basso a mo' di perfetta unità in totale perfezione, "uomo" [*adam*] fu maschio e femmina».

[5] Ciò a cui si allude qui è il fatto che, con le sue lettere, il nome *adam* allude a *maschio e femmina* [*Genesi* 1.27] [i.e. la sesta e la decima *sefirah*] in quanto esso è usato per designare entrambi, come è scritto: *E di nome li chiamò* adam [*Genesi* 5.2]. *A nostra immagine e somiglianza* – nel loro senso piano qui "immagine" e "somiglianza" si riferiscono all'anima intellettiva di cui, contrariamente agli altri animali, l'uomo è dotato. E però, sulla base del passo dello *Zohar* citato sopra («in modo tale che fosse simile ai quattro lati, all'alto e al basso» [*Zohar*, I, 34b]) alludono al fatto che l'uomo è incluso nelle [cose] superiori: infatti, le sue mani alludono alle braccia del mondo [la quarta e la quinta *sefirah*], la lingua e il membro circonciso corrispondono ai due arbitri [la sesta e la nona *sefirah*], le gambe corrispondono ai due rami [la settima e l'ottava *sefirah*], il cuore corrisponde al grande mare [la decima *sefirah*] o alla sua compagna: tutte queste [membra] sono simboli fatti a imitazione delle cose superiori, come spiegherò nel commento alla pericope *Wa-yeḥi*, se Dio vorrà.[162]

[6] *Sefer ha-Bahir* [172/116*-117*]: «Il Santo, benedetto Egli sia, ha sette forme, le quali tutte hanno il loro corrispettivo nell'uomo, come è scritto: *Perché con l'immagine di Dio creò l'uomo; li creò maschio e femmina* [*Genesi* 1.27]; ed essi sono la gamba destra e quella sinistra, la mano destra e quella sinistra, il corpo, il membro[163] circonciso e la testa – sei in tutto. Ma tu hai detto sette! La settima è in sua moglie, come è scritto: *Si unì a sua moglie e divennero un'unica carne* [*Genesi* 2.24]. A che cosa si può paragonare tutto questo? A un re che decise di piantare nel proprio giardino nove alberi maschi, tutte palme. Si disse: "Se saranno tutti dello stesso genere, non potranno perpetuarsi". Che cosa fece? Piantò tra di essi un cedro, il quale cedro era appunto uno dei nove alberi che aveva determinato fossero maschi. Ma che cosa significa "cedro"? È "femmina" (*neqevah*, vd. *Genesi* 1.27), giacché è scritto: *Frutto dell'albero dello splendore* e *rami di palme* [*Levitico* 23.40]».

[162] Vd. Menaḥem mi-Reqanaṭi, *Peruš 'al ha-Torah*, cit., I, *Genesi*, pp. 323-324.

[163] La variante innovativa וברית (invece di בבריתו) presente nel testo del *Commento alla Torah* di Recanati coincide con la lezione che, nella tradizione del *Sefer ha-Bahir*, è testimoniata dai mss. Roma, Biblioteca Casanatense, 3086 e Mosca, Biblioteca di Stato, Guenzburg 131, i quali appartengono alla medesima famiglia testuale. Vd. S. Campanini (cur.), *The Book of Bahir. Flavius' Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Aragno, Torino 2005, pp. 6*-7* e 132*, nota 8.

[7] Questo è il motivo per cui l'uomo è chiamato "microcosmo", ossia il fatto che esso è compreso da tutto, in quanto le sue membra imitano e simboleggiano le cose superiori, come è scritto: *Dalla mia carne contemplerò Dio* [*Giobbe* 19.26].[164]

[164] Menaḥem mi-Reqanaṭi, *Peruš 'al ha-Torah*, cit., I, *Genesi*, pp. 49-51:

[1] *ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו* וגומר [בראשית
א כו]. במלת *נעשה* רבו בו הפירושים. יש מרבותינו ז"ל שאמרו כי נמלך בפמליא של מעלה [עי' ת"ב סנהדרין לח ב] ויש שאמרו בנפשותיהם של
צדיקים נמלך [מדרש בראשית רבה ח ז]. ועוד אמרו בלבו נמלך. משל למלך שבנה פלטרין על ידי אדריכל ראה אותה ולא ערבה לו. על מי יש לו
להתרעם לא על אדריכל אתמה. כך *יתעצב אל לבו* [בראשית ו ו] [מדרש בראשית רבה ח ג]. יש לך לדעת כי כל פועל ודבור הנאמר בבורא יתעלה
הכל על ידי מדותיו כמו שרמזנו למעלה. ויש לנו לדעת באי זו מידה נעשית הפעולה ההיא כאשר יתבארו פעולת הנשמה באיברי הגוף [ת"ב ברכות
י א] כי ידענו כי אין פעולה לגוף זולתי הנפש המניע אותו ופעולת הנפש. היוצאים לפועל באיברי הגוף פעמים הם באבר זה ופעמים באבר זה. ע"כ
נראה לפרש כי נמלך בדברים המתקנים המציאות אשר באמצעותם יצא כל דבר למעשה. אמנם הנראה מכוונת רז"ל כי מאמר *נעשה אדם* היה מאמר
המדה העשירית. ואמרם בפמליא של מעלה רמז למדות אשר עליה וכן בנפשותיהם של צדיקים רמז למדות המיוחדות לאבות. ויש מפרשים כי רמז
על מקום קיום הנשמות שהוא השכינה וזהו מאמרם בלבו נמלך כי מלת לב רומזת אליה כאשר נבאר בפסוק *ויתעצב אל לבו* [בראשית ו ו]. [2] ספר
הזוהר. רבי שמעון קם ואמר מסתכל הוינא דכד בעא קודשא בריך הוא למיברי אדם אזדעזעו עילאין ותיתאין. ויומא שתיתאה הוה סליק בדרגוי. עד
דסלקא רעותא עילאה ונהיר שירותא דכל נהוריא. ופתח תרעא דמזרח דהא מתמן נהורא נפיק. ודרום אחמי תוקפיה דנהורא דירית מרישא ואתתקן
במזרח. מזרח אתקיף לצפון וצפון איתער ואתפשט וקרי בחיל סגיא למערב למיקרב ולאתפשטא בהדיה. כדין מערב סלקא בצפון ואתקשר ביה.
לבתר דרום אתיא ואחיד במערב וסחרין לה צפון ודרום רזא דגדרי גינתא. כדין מזרח קריב למערב ומערב שריא בחדוה ובעא מכולהו ואמר *נעשה*
אדם בצלמנו כדמותינו [בראשית ב כו]. דלהוי כגוונא דא ארבע סטרין ועילא ותתא ומזרח אתדבק במערב ואפיק ליה. ועל דא תנינן אדם תתאה
מאתר דבית מיקדשא נפיק [ספר הזוהר, א, לד ב]. [3] ואם תחפוץ להבין המאמר הנכבד הזה מן הקצוות שהזכיר וסדר ייחוס זו בזו צריך אתה
לדעת מאמרם כל פונות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין[ת"ב, יומא טו ב, זבחים סב ב]. ובענין הקפת המזבח יתבאר בג"ה. הנה שביארנו מלת
נעשה ובמלת *אדם* נתעוררו רבותינו ז"ל בספר הזוהר כי האל"ף רומזת לראשונה כאשר ידעת. הדל" ת לשכינה כי היא הדל"ת רבתי שבאחד. המ"ם
סתומה אמרו כירומזת למ"ם סתומה שבמלת *למרבה המשרה* [ישעיה ט ו] [עי' ספר הזוהר א לד ב]. אולי כוונתם היתה לרמוז למה שכתוב ודוד
עבדי נשיא להם לעולם. וראשי תיבות מאדם א"דם ד"וד מ"שיח יודיעוך סוד זה. [4] ספר הזוהר. רזא דשמא דא סליק. אדם מרזא סתימא עילאה
אדם רזא דאתוון. דהא אדם כליל לעילא וכליל לתתא. אל"ף לעילא. מ"ם סתומא דהיא *למרבה משרה*. דל"ת תתאה דסתימא במערב. ודא כללא
דלעילא ותתא אתתקן לעילא ואתתקן לתתא. אלין אתוון כד נחתן לתתא כולא כחדא באשלמותא אשתכח דכר ונוקבא. [5] רמז כי שם אדם רומז
באותיותיו לזכר ולנקבה כי הוא שם לשניהם שנאמר *ויקרא את שמם אדם* [בראשית ה ב]. *בצלמנו כדמותינו* [בראשית א כו] לפי הפשט נאמר בו
צלם ודמות על הנשמה המשכלת שיש בו מה שאין כן לשאר בעלי חיים. אמנם לפי המאמר שכתבנו למעלה מספר הזוהר דיהוי כגוונא דא בארבע
סטרין ועילא ותתא [ספר הזוהר א לד ב] ירמוז כי האדם כלול מן העליונים. ידיו רומזין לזרועות עולם. הלשון והברית כנגד המכריעים. גם חוט
השדרה למכריע ראשון. השוקים כנגד הענפים. הלב כנגד הים הגדול או בת זוגו ואלו הם סימנים עשוין לדמיון העליונים כאשר אפרש בפרשת ויחי
בע"ה. [6] ספר הבהיר. שבע צורות קדושות יש לו להקדוש ברות הוא וכולן כנגדן באדם שנאמר *בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם*
[בראשית א כז]. ואלו הן שוק ימין ושמאל. יד ימין ושמאל. גוף וברית. הרי שש. והא אמרת שבע. שבעה הוי באשתו דכתיב *ודבק באשתו והיו*
לבשר אחד [בראשית ב כד]. משל למה הדבר. דומה למלך שעלה בלבו ליטע בגנו ט' אילנים זכרים והיו כולם דקלים. אמר כשיהיו כולם מן אחד אי
אפשר להתקיים. מה עשה. נטע אתרוג ביניהם והוא אחד מאותן התשעה שעלה בלבו להיות זכרים. ואתרוג מאי הוי נקבה. והיינו דכתיב *פרי עץ*
הדר כפות תמרים [ויקרא כג מ] [ספר הבהיר קעב\קיו*-קיז*]. [7] ומזה הטעם נקרא האדם עולם קטן בעבור היותו כלול מן הכל כי כל איבריו הם
דמיון וסימן לעליונים כמה דאת אמר *ומבשרי אחזה אלוה* [איוב יט כו].

Nella traduzione del *Sefer ha-Bahir* contenuta nel ms. Vat. ebr. 189 (vf. f. 317r-v), il passo citato da Recanati è tradotto da Moncada come segue: «Iam dixi vobis quod septem formas sanctas habet Deus sanctus et benedictus et e regione omnium in homine sunt, ut scribitur quia ad imaginem elohim creavit hominem, masculum et feminam creavit eos, et sunt he: genu dextrum, genu sinistrum, manus dextra, manus sinistra, venter seu corpus cum federe suo et caput sunt sex, tu autem dixisti esse septem? Septem quidem sunt cum uxore sua, ut scribitur et sint duo in carne una. [...] Paradigmaticos res similis est regi qui cogitavit in corde suo plantare novem arbores masculas in paradiso sua, et erant omnes palme mascule que dicuntur dacalim. Quid nam fecit, dixit postquam sunt tantum unius speciei non poterunt durare. Igitur in medio earum plantavit citrum et est una de illis novem que ascenderant in cogitatione sua ut essent masculi. Et que nam est citrus? Equidem citrus femina est et hoc quod scribitur fructus arboris gloriose et palme palmarum». Vd. S. Campanini (cur.), *The Book of Bahir*, cit., pp. 213-214. Una traduzione del passo del *Sefer ha-Bahir*

L'ampio dispiego di simboli cabbalistici non deve intimorire. Andiamo con ordine: [1] Recanati inizia col passare in rassegna le interpretazioni proposte nella letteratura rabbinica per spiegare il motivo per cui nel versetto *Genesi* 1.26 l'atto del "fare" l'uomo è indicato tramite una prima persona plurale (*na'aśeh,* "facciamo"): benché i diversi passi facciano riferimento ciascuno a un diverso interlocutore divino, essi concordano nell'affermare che ciò dipende dal fatto che, prima di fare l'uomo, Dio si sarebbe consultato con delle particolari entità angeliche o intradivine – la compagine superna (cioè, secondo il significato comunemente attribuito al termine *pammilya* nella letteratura rabbinica, le schiere angeliche), le anime dei giusti, il proprio cuore. Ma cosa indicano queste espressioni? Recanati spiega che tutte le cose sono state create per mezzo delle *sefirot*; le *sefirot* infatti stanno a Dio come il corpo sta all'anima: come l'anima può attuare ogni suo proposito (camminare, afferrare, etc.) ciascuno per mezzo di una determinata parte del corpo, così Dio per creare ogni cosa si è servito di una particolare *sefirah*. Il cabbalista deve chiedersi da quale particolare *sefirah* sia stata creata ogni cosa. Stabiliti questi principî, Recanati afferma che, stando alle parole dei maestri, a dire *Facciamo* sarebbe stata la decima *sefirah* – ossia quella che, essendo più vicina alla realtà sensibile, è deputata alla fattiva creazione del mondo; sempre stando alle parole dei maestri, per "compagine superiore" bisognerebbe intendere le proprietà superiori alla decima *sefirah*, vale a dire le *sefirot* dalla quarta alla nona; infine, le anime dei giusti non sarebbero altro che i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, ai quali sono rispettivamente associate la quarta, la quinta e la sesta *sefirah*. Nei paragrafi successivi Recanati non fa altro che fornire le pezze d'appoggio per le interpretazioni esposte succintamente in questo paragrafo introduttivo, citando e commentando alcuni brani dallo *Zohar* e dal *Bahir*. [2] Nel primo brano zoharico è descritta la progressiva unione delle *sefirot* da cui ha origine *adam* – cioè, come vedremo tra un attimo, l'anima dell'uomo. Il brano continua spiegando che a dire *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* è stata la decima *sefirah*; se dice *Facciamo* (e non "Farò") è in quanto essa non ha creato l'uomo da sola, ma con il concorso e tramite l'unione con la quarta, la quinta e la sesta *sefirah*. Assieme alla decima, queste tre *sefirot* sono le stesse che il passo da *Zohar*, III, 86a-b riportato sopra indica come preposte ciascuna a una diversa creatura: l'anima dell'uomo, dunque, secondo lo *Zohar*, è stata fatta da tutte le *sefirot* che sovrintendono alle cose create. [3] Recanati attrae l'attenzione del

(qui tradotto *ex novo* a motivo delle peculiarità testuali che caratterizzano il testo riportato da Recanati) è contenuta in G. Busi - E. Loewenthal (curr.), *Mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1995, p. 199. Il brano citato è incluso nel frammento superstite della copia della traduzione di Moncada effettuata da Pier Leone da Spoleto, contenuto nel Cod. A.IX.29 della Biblioteca Universitaria di Genova e segnalato per primo da F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabbalistica*, Olschki, Firenze 2001, pp. 4 e 89-94. L'edizione di questo frammento, curata da Saverio Campanini, è in corso di pubblicazione nel *Festschrift* in onore di Giuliano Tamani curato da Michela Andreatta e Fabrizio Lelli. Ringrazio l'autore per avermi cortesemente messo a disposizione il suo articolo prima della pubblicazione. In quanto ciò è avvenuto mentre il presente saggio era già in bozze, non è stato possibile includere qui la traduzione di Moncada.

lettore sul fatto che dal brano appena citato risulta che la progressiva unione delle *sefirot* da cui ha origine l'anima dell'uomo avviene secondo un ordine particolare. Quindi, introducendo la successiva citazione dallo *Zohar*, egli rivela il valore sefirotico associato alle singole lettere che compongono la parola *adam* ("uomo"), la cui prima e seconda lettera alludono rispettivamente alla prima e all'ultima *sefirah* – come a dire l'intera emanazione. [4] Segue quindi una citazione dallo *Zohar* in cui è esposto il significato sefirotico delle lettere che compongono il termine *adam* e in cui è sottolineato come l'uomo partecipi di tutta l'emanazione, ciò che fa sì che egli includa allo stesso tempo tanto il principio maschile quanto quello femminile, cioè sia la sesta sia la decima *sefirah*. [5] Il successivo commento spiega che le ultime parole del passo sono un implicito riferimento alle parole di *Genesi* 5.2 secondo le quali Dio avrebbe imposto a maschio e femmina un unico nome, *adam*, conferendo dunque a tale *adam* una duplice natura: Recanati spiega che ciò dipende dal fatto che *adam* include appunto tanto la sesta *sefirah* (simbolo del principio maschile) quanto la decima *sefirah* (che, simbolo del principio femminile, è invece rappresentata dalla seconda lettera, la dalet, allusione alla Šekinah). L'attenzione si sposta quindi sul corpo umano, e Recanati prosegue dicendo che le parole *a nostra immagine e somiglianza* [*be-ṣalmenu ki-dmutenu*] alludono al fatto che le membra corporee trovano corrispondenza nelle singole *sefirot*. [6] Recanati reca la prova di quanto appena affermato riportando un passo del *Bahir* in cui si afferma per l'appunto la corrispondenza tra le singole membra del corpo umano e le singole *sefirot*. [7] A commento di questo brano, Recanati annota infine che, proprio in quanto il corpo umano replica e allude alle sette *sefirot* inferiori, l'uomo è chiamato microcosmo.

Nella *qabbalah* dello *Zohar* e di Recanati, il rapporto peculiare che l'anima e il corpo dell'uomo intrattengono con l'emanazione sefirotica determinano il ruolo d'eccezione che l'uomo (cioè, propriamente, l'ebreo, secondo Recanati) riveste all'interno del creato. Recanati spiega infatti che «la perfezione della Merkavah superna dipende dalla perfezione dell'uomo inferiore: il potere dell'uomo è grande in quanto partecipa degli esseri [i.e. le *sefirot*]; è questo uno dei principali motivi per cui *adam* fu creato e per cui l'ingresso di *adam* nel suo corpo è di grande utilità».[165] Come Recanati spiega diffusamente nel suo *Commento alle preghiere*, anch'esso tradotto da Moncada per Pico,[166] la perfezione dell'uomo inferiore dipende a sua volta dalla purificazione del corpo e della mente ottenuta mediante l'eliminazione dei pensieri impuri, la recitazione delle benedizioni e il compimento dei gesti rituali prescritti dalle *miṣwot*, i precetti: tutti i gesti, le preghiere e la *kawwanot* che fanno parte della preghiera sono tappe di una progressiva purificazione che riconduce l'uomo inferiore alle *sefirot* – le quali corrispondono alle singole parti del suo corpo e hanno dato origine alla sua anima – e che culmina nella perfetta unificazione dell'uomo con Dio, nella riconduzione della pluralità delle *sefirot* all'unità di Dio e, in tal modo, nel perfetto adempimento del pre-

[165] Menaḥem mi-Reqanaṭi, *Peruš 'al ha-Torah*, cit., I, *Esodo*, p. 136:

וסוד הענין כבר ידעת כי שלימות המרכבה העליונה תלויה בשלימות האדם התחתון. וזהו אחד מן הטעמים הגדולים שיש בבריאת האדם ותועלתו בהכנסו בגוף כי האדם כלול מן ההויות

[166] Vd. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. ebr. 190, ff. 275v-336r.

cetto che prescrive la recitazione dello *Šema' Yiśra'el*, vale a dire non solo nell'affermazione dell'unità di Dio, ma nella concreta "attuazione" di tale unità.

Questa breve abbozzo dovrebbe far emergere le analogie – ma anche le differenze – ravvisabili tra la concezione dell'uomo di Pico e quella esposta nelle opere di Recanati da lui studiate: quello che mi importa sottolineare qui è come Recanati affermi che il versetto *Genesi* 1.26 allude segretamente alla comunanza, alla partecipazione e all'affinità dell'uomo con l'intera struttura intradivina coinvolta nell'atto della creazione, affinità che fa dell'uomo una creatura distinta da tutte le altre, angeli compresi; una creatura dalla cui perfezione (ossia dalla cui unione/assimilazione col divino), condizionata dal rispetto dei precetti (ossia dal grado di purezza spirituale e corporea che deriva dalla loro attuazione ovvero dalla loro infrazione), dipende la perfezione dell'emanazione e, di conseguenza, del creato, il quale trae vita dall'influsso che riceve dall'alto.

Ma quando nel *Genesi* si legge della creazione, da parte di Dio, dell'"uomo" (*adam*) e delle altre creature, che cos'è che di fatto viene creato? Come abbiamo visto, per dimostrare che l'uomo è sintesi dell'intera creazione, Pico fa leva in particolare sulla concezione dell'anima come sintesi delle anime di tutte le creature, affermando che la vera essenza di ogni creatura coincide con la sua anima: «Non è infatti la corteccia che fa la pianta, ma la sua natura inintelligente e insensibile; non il cuoio che fa i giumenti, bensì la loro anima bruta e sensuale; non la forma circolare che fa il cielo, ma la sua perfetta razionalità; non la separazione perfetta che fa l'angelo, bensì la sua intelligenza spirituale» (*Oratio* § 37).[167] Tale idea ricorda il passo di *Alcibiade primo* 130e in cui Socrate giunge a dimostrare che il termine "uomo" designa propriamente l'*anima* dell'uomo.[168] Platone tuttavia non menziona le altre creature. Esplicitamente estesa agli animali, la stessa teoria si ritrova anche nel *Commento alla Torah* di Recanati:

> E poiché l'uomo è fatto a immagine di questo nome [i.e. *Elohim*], devi sapere che ciò che i nostri maestri di benedetta memoria intendono dire è che il nome *adam* fatto a somiglianza di *Elohim* non designa il corpo [dell'uomo], il quale origina da una goccia putrida: il corpo infatti è chiamato "carne dell'uomo" [Es. 30.32]. Per questo nel *Sefer ha-Zohar* hanno detto che «il corpo dell'uomo è chiamato "veste dell'uomo"» [vd. *Zohar*, I, 20b]. Analogamente, anche in riferimento alle forze d'impurità, [come per esempio] il maiale, mentre la sua veste è detta "carne", la sua forma, derivante dallo spirito d'impurità [i.e. la decima *sefirah* allorché recepisce l'influsso della quinta *sefirah*], è chiamata "maiale". Così, par-

[167] Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. Bausi, cit., pp. 16-17: «... neque enim plantam cortex, sed stupida et nihil sentiens natura; neque iumenta corium, sed bruta anima et sensualis; nec caelum orbiculatum corpus, sed recta ratio; nec sequestratio corporis, sed spiritalis intelligentia angelum facit».

[168] Platone, *Alcibiade primo. Alcibiade secondo*, a cura di G. Arrighetti, traduzione e note di D. Puliga, Rizzoli, Milano 1995, pp. 136-139: «Dal momento che l'uomo non si identifica né con il corpo né con quella unità di anima e corpo, penso che restino due possibilità: o l'uomo non è nulla, oppure, se è qualcosa, non è altro che l'anima. [...] Colui che ci prescrive il "conosci te stesso" ci ordina di conoscere la nostra anima».

> lando di come l'anima si riveste delle membra corporee, il versetto [Gb. 10.11] afferma: *Vestimi di pelle e di carne e coprimi d'ossa e di nervi*. Se dunque la pelle e la carne sono rivestimento dell'uomo, è giocoforza che a essere chiamato *adam* ["uomo"] sia lo spirito interiore, e non la pelle e la carne.[169]

Adam ("uomo") e *ḥazir* ("maiale") designano propriamente l'anima dell'uomo e quella del maiale, non i loro corpi. Il nome *adam*, così come il nome di ogni altro animale, designa propriamente l'anima che muove il corpo di cui essa è rivestita. Ma, come abbiamo visto, i nomi che designano le cose non sono nomi convenzionali. Le singole lettere del termine *adam* alludono – e sono dunque connesse per simpatia – a determinate *sefirot*. Queste considerazioni possono essere ricondotte alla nozione cabbalistica secondo la quale la creazione dei singoli esseri animati (e non) coincide in effetti con la creazione – operata tramite le combinazioni di lettere ottenute per la rotazione di ruote alfabetiche concentriche – dei loro rispettivi nomi, che costituiscono a loro volta l'essenza stessa delle cose che designano. Per concludere, tenendo conto di queste considerazioni, è di notevole interesse un breve passo dello *Zohar* citato dallo stesso Recanati a commento di un altro versetto in cui è narrata la creazione dell'uomo (*Genesi* 5.2):

> [*Questo è il libro della genealogia di Adamo. Nel giorno in cui Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio; li creò maschio e femmina, li benedisse e, nel giorno in cui furono creati, di nome li chiamò "uomo"* (Genesi 5.1-2)]. *Sefer ha-Zohar* [III, 135a]: «*E sulla sembianza del trono v'era una sembianza, come l'aspetto di un uomo, in alto su di esso* [*Ezechiele* 1.26]. *Come l'aspetto di un uomo* – che comprende tutte le parvenze [*dimyonin*]. *Come l'aspetto di un uomo* – che comprende tutti i nomi. *Come l'aspetto di un uomo* – nel quale sono racchiusi tutti i mondi superiori e inferiori. *Come l'aspetto di un uomo* – che comprende tutti i misteri, che sono stati detti e stabiliti sin da prima della creazione del mondo, persino quelli che non sono esistiti».[170]

L'uomo è qui descritto come essere comprensivo di tutte le sembianze, di tutti i nomi (e dunque, come abbiamo visto, le anime) e di tutti i mondi superiori e inferiori: detto altrimenti, questo passo dello *Zohar* interpreta i versetti *Genesi* 5.1-2 come un'allusione al fatto che l'uomo costituisce un'epitome di tutte le cose create – la stessa nozione che Pico aveva riscontrato nei testi dei filosofi e dei saggi più autorevoli.

[169] Menaḥem mi-Reqanaṭi, *Peruš 'al ha-Torah*, cit., I, *Genesi*, p. 53:

ואחרי שהאדם נעשה בדמות זה השם יש לך לדעת כי לפי כוונת רבותינו ז"ל שם אדם הנעשה בצלם אלהים לא נאמר על הגוף הבא מטפה סרוחה כי הגוף נקרא בשר אדם. וכן אמרו בספר הזוהר גופא דאיניש איקרי לבושא דאדם. וכן אף בכחות הטומאה בשר החזיר הלבוש שלהם נקרא בשר. וצורתו הבא מרוח הטומאה נקראת חזיר וכן אומר הפסוק בהתלבשות הנשמה באיברי הגוף *עור ובשר תלבישני ועצמות וגידים תשוככני* [איוב י יא]. ואם העור והבשר הוא מלבוש לאדם על כרחך הרוח הפנימי הוא הנקרא אדם ולא העור והבשר.

[170] Menaḥem mi-Reqanaṭi, *Peruš 'al ha-Torah*, cit., I, *Genesi*, p. 144:

ספר הזוהר. *ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם* [יחזקאל א כו]. *כמראה אדם* דכליל כל דמיונין. *כמראה אדם* דכליל כל שמהן. *כמראה אדם* דביה סתימין כל עלמין עילאין ותתאין. *כמראה אדם* דכליל כל רזין דאתאמרו ואיתתקנו עד לא איברי עלמא ואע"ג דלא אתקיימו.

Con qualche modifica, riprendo la traduzione di questo passo zoharico da G. Busi - E. Loewenthal (curr.), *Mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1995, p. 477.

In definitiva, mi sembra che ci siano sufficienti prove indiziarie per suggerire 1. che in *Oratio* §§ 10-23 si possa riconoscere una trasposizione allegorica dell'interpretazione anagogica dei versetti relativi alla creazione dell'uomo (*Genesi* 1.26 e *Genesi* 5.1-2) elaborata da Recanati nel suo *Commento alla Torah* sulla base di alcuni passi dello *Zohar* e del *Bahir*; 2. che, in grazia del particolare statuto da lui assegnato alla *cabala*,[171] Pico vedesse in quelle dottrine delle nozioni divinamente rivelate circa l'origine e la "struttura" dell'anima umana, le quali, concepite nel quadro della trasmissione del sapere che, già abbozzato da Proclo, era stato adottato ed elaborato da Gemisto e da Ficino, consentivano, ai suoi occhi, di rilevare la comune divina origine – e, dunque, la concordia – delle dottrine sull'anima di Platone e di Aristotele: opportunamente corretti e interpretati, infatti, secondo Pico, Platone (con la sua teoria secondo la quale l'anima contempla in se stessa il divino e, dunque, ogni cosa) e Aristotele (con la sua teoria secondo la quale l'anima dell'uomo riunisce in sé le anime delle altre creature) avevano affermato la stessa cosa – l'essere l'uomo epitome di tutto il creato: ciò che soltanto la *qabbalah* rendeva manifesto era il significato profondo (ovvero connesso con l'intima natura della divinità) di tale idea; ciò che Pico credeva di aver scoperto era che tale nozione non fosse che uno dei cardini della divina teologia rivelata da Dio a Mosè sul Sinai. E tuttavia, se era questa, a grandi linee, la dottrina che Pico aveva in mente, perché utilizzava l'allegoria per esporla? Si possono suggerire almeno due risposte: 1. per le esigenze retoriche dettate dal genere letterario dell'*Oratio* e dalla sua funzione introduttiva alla successiva difesa ed esposizione del significato delle *Conclusiones*; 2. per le esigenze di cautela e di segretezza implicate, secondo quanto era lo stesso Pico ad affermare, dalla trasmissione dei segreti cabbalistici.

Se tali ipotesi risultano convincenti, se ne ricava che Pico intendeva l'*Oratio* come disvelamento di una filosofia naturale e morale fondata su una metafisica rivelata di cui rimandava l'esposizione al momento in cui avrebbe difeso le sue *Conclusiones*. La psicologia e la filosofia morale esposte da Pico – vale a dire la teoria secondo la quale l'uomo alberga in sé l'anima-essenza di tutte le cose, ciò che gli conferisce la facoltà di scegliere, grazie al libero arbitrio, quale "creatura" essere – non volevano essere *una* teoria, ma il risultato di una ricostruzione storico-filologico-comparativa e di una serie di deduzioni necessarie tirate a partire dal significato anagogico rivelato delle parole di *Genesi* 1.26 e 5.1-2.

Conclusioni

A proposito della genesi e della natura delle fonti caldaiche utilizzate da Pico, sulla base degli indizi qui raccolti è possibile formulare le seguenti conclusioni. La presenza in M di un elemento estraneo agli *Oracoli caldaici* ma in perfetta sintonia con le riflessioni sviluppate da Pico a proposito della natura dell'uomo e, d'altro canto, la relazione esistente tra la teoria elaborata Pico e il *Commento alla Torah* di Recanati tra-

[171] Per ulteriori considerazioni a questo proposito rinvio a Corazzol, *L'influsso di Mitridate*, cit., pp. 169-183.

dotto da Moncada tendono a confermare l'ipotesi che l'autore di M vada identificato con Moncada. E tuttavia cosa può aver indotto quest'ultimo a fabbricare dei testi pseudoepigrafici? La questione può essere affrontata chiedendosi quali erano gli interrogativi rispetto ai quali il contenuto e le peculiarità di M messe in rilievo finora potevano rappresentare una risposta. In primo luogo, Pico aveva scoperto l'affinità della concezione platonica dell'anima con gli insegnamenti cabbalistici intorno alla natura dell'uomo e al suo rapporto con Dio; secondo le ricostruzioni di Gemisto e di Ficino, le dottrine platoniche erano fondate in ultima analisi sugli insegnamenti di Zoroastro. Che cosa aveva detto Zoroastro sull'uomo? E in che modo era possibile ricondurre la sua visione alle dottrine cabbalistiche? In secondo luogo, sotto la guida di Moncada Pico aveva sviluppato una straordinaria passione per i testi in lingue orientali sconosciute ai membri del suo *milieu*. L'attribuzione a Zoroastro degli *Oracoli caldaici* apriva un interrogativo trascurato tanto da Gemisto quanto da Ficino: in che lingua erano stati scritti originariamente gli *Oracoli*? Ne esisteva ancora il testo originale? I motivi che dovevano indurre Moncada a stabilire (e Pico a credere) che tale lingua dovesse essere identificata con il "caldeo" non possono essere affrontati qui. Ciò che desidero sottolineare è come M rispondesse a interrogativi che sorgevano spontaneamente dalla ricostruzione pichiana della trasmissione del sapere, colmandone delle lacune significative. In tutto questo mi sembra di dover supporre che Pico credesse in buona fede all'originalità degli scritti caldaici che gli erano pervenuti: egli si considerava latore di una rivelazione rimossa dalla tradizione cristiana per quindici secoli – ruolo che, a giudicare da quanto si legge nella lettera a Ficino, credeva essergli stato assegnato dalla Provvidenza stessa; la "disputa" romana sarebbe stata una sorta di cerimonia solenne con la quale, per il tramite di Pico, la cristianità si sarebbe riappropriata del patrimonio cabbalistico smarrito. La verosimiglianza e la dimostrabilità dell'originalità degli scritti zoroastriani e caldaici erano tanto più essenziali in quanto Pico avrebbe dovuto difenderli di fronte alle eventuali perplessità del suo uditorio.

Che fine fecero i testi zoroastriani e caldaici consultati da Pico? Il 15 febbraio 1489 Lorenzo de' Medici scriveva all'ambasciatore fiorentino a Roma Giovanni Lanfredini rivolgendogli la seguente richiesta: «In cotesta libreria del papa è uno psalmista caldeo del quale harei bisogno grandissimo per pochi dì. Supplicate a N. S. che se degni scrivermene, che subito lo rimanderò».[172] Da cosa derivava a Lorenzo questo «bisogno grandissimo» di vedere uno «psalmista caldeo» – cioè, con ogni probabilità, un salterio in gĕ'ĕz, l'antica lingua dell'Etiopia – usata, all'epoca dei fatti di cui si discute, solo per scopi letterari, liturgici e cancellereschi – scritta nei caratteri che Pico chiamava "caldaici"? Già Raffaella M. Zaccaria e Loredana Lanza sospettavano che

[172] Firenze, Archivio di Stato, *Mediceo avanti il principato*, 159, 20, 15 febbraio 1489, riportato in R. M. Zaccaria - L. Lanza, *Lorenzo per Pico*, in P. Viti (cur.), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Olschki, Firenze 1994, pp. 59-84: p. 79. Rispetto a Zaccaria e Lanza, P. G. Ricci - N. Rubinstein, *Censimento delle lettere di Lorenzo di Piero de' Medici*, Olschki, Firenze 1964, p. 135 forniscono una diversa segnatura: «Mediceo avanti il Principato LIX, 120». Eugenio Garin (che pure indica la segnatura «MAP, 59, 120») mette in rapporto la richiesta di Lorenzo con il fatto che «Pico allora commentava i salmi». E. Garin, *Ritratti di umanisti*, Sansoni, Firenze 1967 [rist. Bompiani, Milano 1996, pp. 212-213, nota 29].

Lorenzo avesse scritto il biglietto su preghiera di Pico.[173] La richiesta, probabilmente, giungeva intempestiva. Il 10 novembre 1487 Giovanni Battista Brocchi da Imola prendeva a prestito dalla Biblioteca Vaticana «librum unum in lingua indiana», che riconsegnerà il 22 gennaio 1493.[174] Nel 1481 Brocchi aveva scortato sei religiosi etiopi da Gerusalemme a Roma e si era poi recato in Etiopia due volte.[175] Nel Medioevo, l'Etiopia era indicata come parte dell'India: Marco Polo la chiamava «la mezzana India», Jourdain de Sévérac «Tertia India».[176] Paride Grassi – maestro cerimoniere di Sisto IV, Giulio II e Leone X[177] –, il quale, in una data imprecisata dopo il 1504,[178] incontrò Giovanni Battista Brocchi e ne mise per iscritto una testimonianza a proposito dell'ambasciata etiopica a Roma del 1481, si riferiva agli uomini scortati dal nobile imolese come a «oratori indiani o, più precisamente, caldei» (*oratoribus Indianis set Caldeis*).[179] "Caldaico" e "indiano" erano dunque modi diversi per riferirsi a testi di origine etiopica, ed è assai probabile che il manoscritto preso a prestito da Brocchi e il salterio richiesto da Lorenzo fossero il medesimo libro. Nell'inventario dei libri di Pico contenuto nel manoscritto vaticano al numero 297 è registrato un «Liber Indus»;[180] corrisponde al n° 169 dell'inventario modenese: «Libellus literis Indis scriptus».[181] Vi erano forse racchiusi i libri caldei di Pico?

[173] Vd. Zaccaria - Lanza, *Lorenzo per Pico*, cit., p. 79; G. Busi, *Vera Relazione sulla Vita e i Fatti di Giovanni Pico Conte della Mirandola*, con introduzione e note di un Accademico Virgiliano, Nino Aragno Editore, Torino 2010, p. 190, nota 220.

[174] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. lat. 3966, f. 43r, per cui vd. M. Bertola, *I due primi registri di prestito della Biblioteca Apostolica Vaticana*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1942, p. 80.

[175] Su Brocchi si veda in particolare R. Lefevre, *G. B. Brocchi da Imola, diplomatico pontificio e viaggiatore in Etiopia nel '400*, «Bollettino della R. Società Geografica Italiana», Serie VII, 4 (1939), pp. 639-659; R. Lefevre, "Cronaca inedita di un'ambasciata etiopica a Sisto IV," «Roma: Rivista di studi e di vita romana» 18/10-11 (1940), pp. 360-369; R. Lefevre, *Ricerche sull'imolese G.B. de Brocchi viaggiatore in Etiopia e curiale pontificio*, «Archivio della Società romana di Storia patria» 12 (1958), pp. 55-118. Sui due viaggi di Brocchi in Etiopia vd. in particolare Francesco Suriano, *Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, a cura di G. Golubovich, Tipografia Editrice Artigianelli, Milano 1900, pp. 79-87.

[176] Marco Polo, *Il Milione*, a cura di V. Bertolucci Pizzorusso, Adelphi, Milano 1994, p. 292; H. Cordier (cur.), *Mirabilia descripta. Les merveilles de l'Asie par le père Jourdain Catalani de Sévérac*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1925, p. 119 (testo latino) e p. 86 (traduzione francese).

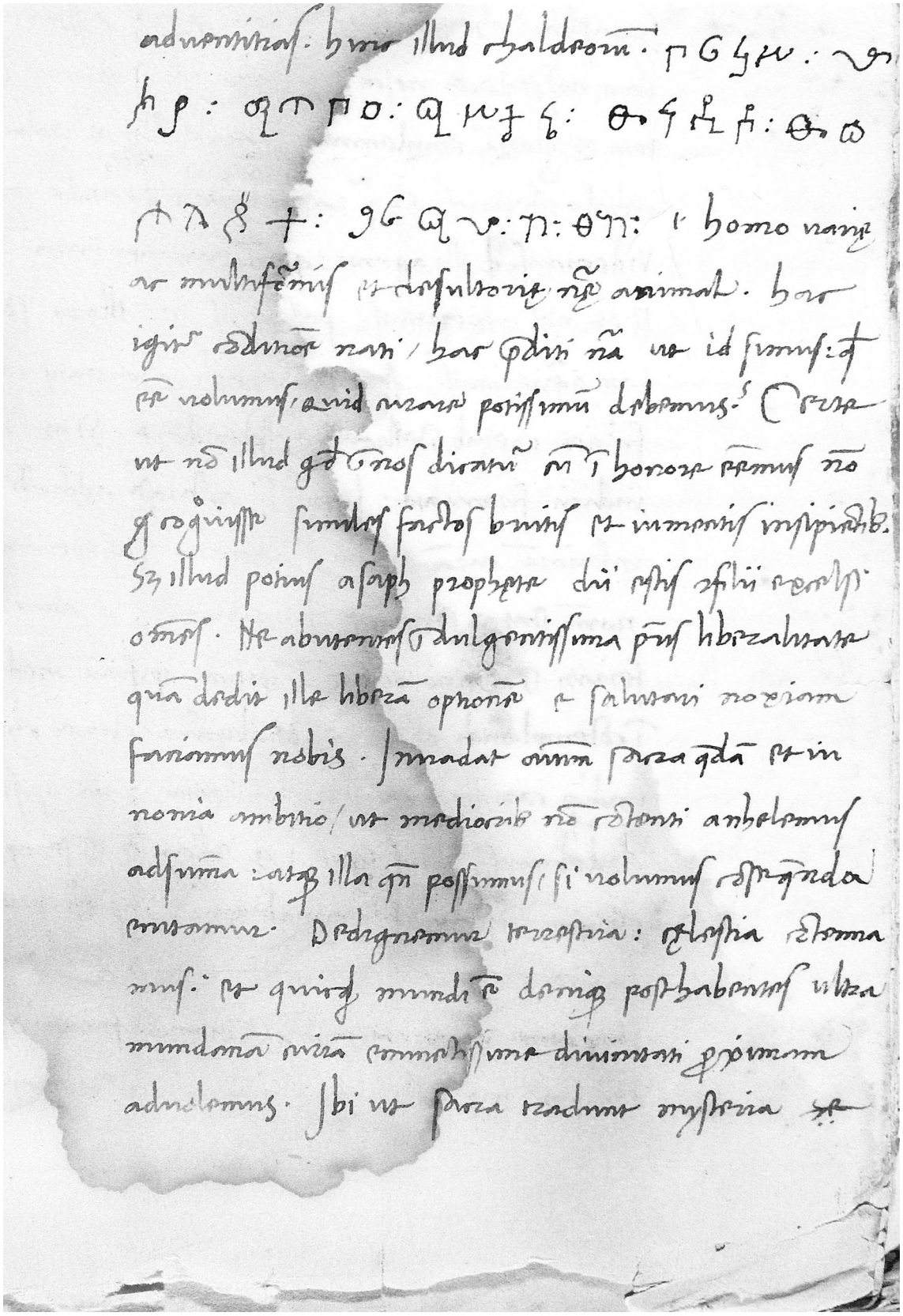
[177] Vd. M. Ceresa, "Grassi, Paride", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 78 voll., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-2013, LVIII, pp . 681-684.

[178] R. Lefevre, *L'Etiopia nella stampa del primo Cinquecento*, Casa Editrice Pietro Cairoli, Como 1966, p. 17.

[179] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. lat. 12270: Paris Crassus bononiensis, *Tractatus de oratoribus Romanae Curia*, f. 88r. L'intero testo è stato pubblicato da Lefevre, *Ricerche sull'imolese G.B. de Brocchi viaggiatore in Etiopia*, cit., pp 107-109.

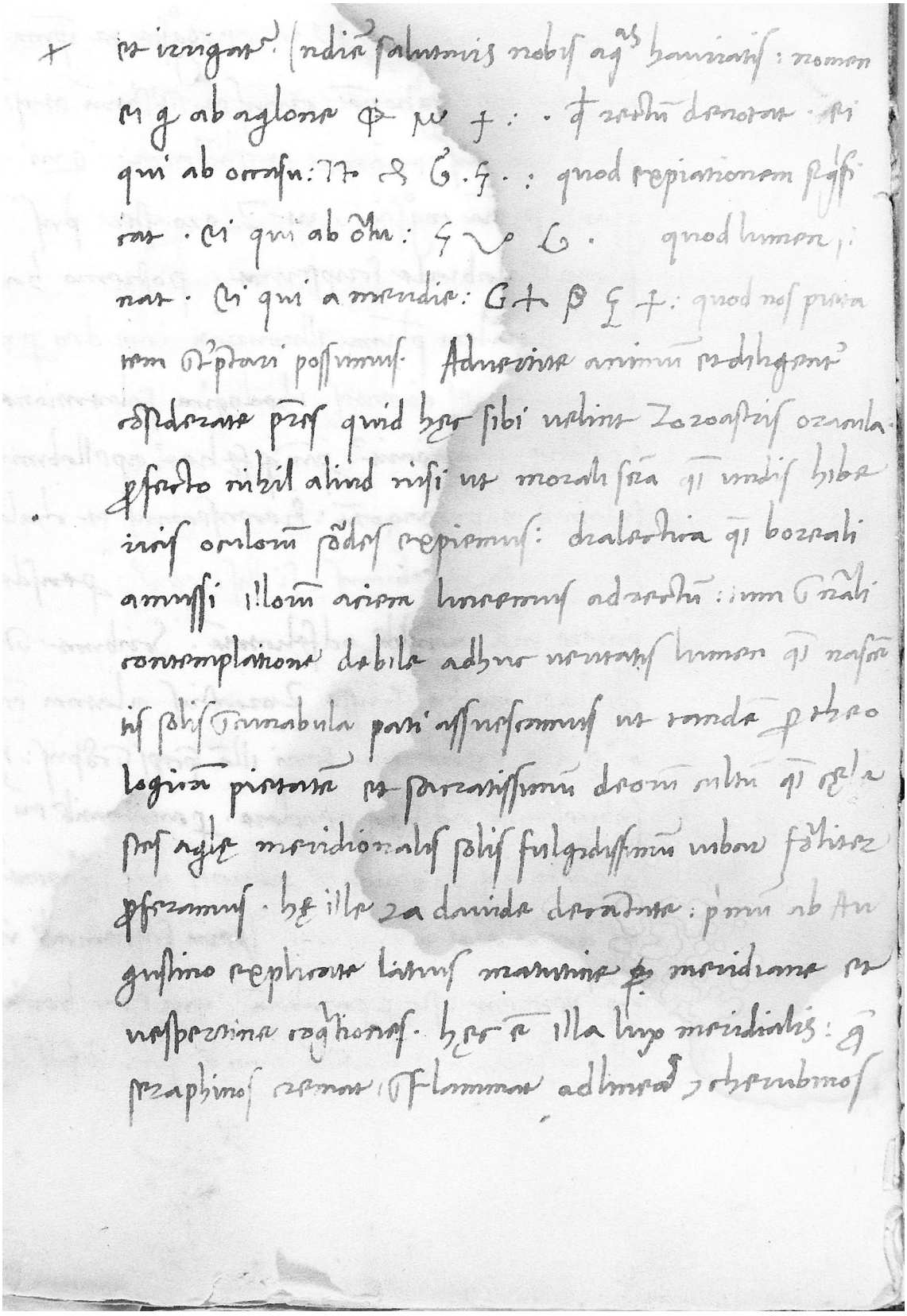
[180] Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, cit., p. 160, n° 297.

[181] Vd. *ibidem* («Libellus literis indis scriptis [sic!]») e Calori Cesis, *Giovanni Pico della Mirandola*, cit., p. 46 («Libellus liberis [sic!] indis scriptus»). Kibre scrive erroneamente "scriptis" per "scriptus". Calori Cesis scrive "liberis", laddove Kibre scrive "literis". Mi sembra utile notare che dall'inventario modenese risulta che il libro si trovava in una cassa contenente soprattutto libri in ebraico (nonché qualche libro in arabo).



Ms. BNCF, Palatino 885, c. 147*r*.

Su concessione del Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo / Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (divieto di riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo)



Ms. BNCF, Palatino 885, c. 151*v*.

Su concessione del Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo / Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (divieto di riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo)