

GUIDO BARTOLUCCI
Università della Calabria

**MARSILIO FICINO
E LE ORIGINI DELLA CABALA CRISTIANA**

ESTRATTO

da

GIOVANNI PICO E LA CABBALÀ

CENTRO INTERNAZIONALE DI CULTURA

"GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA"

Studi Pichiani

16

a cura di

FABRIZIO LELLI



Leo S. Olschki Editore
Firenze



CENTRO INTERNAZIONALE DI CULTURA
"GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA"

Studi Pichiani

16

Giovanni Pico e la cabbalà

A cura di
FABRIZIO LELLI



Leo S. Olschki editore
2014

CENTRO INTERNAZIONALE DI CULTURA
"GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA"

Studi Pichiani

16

Giovanni Pico e la cabbalà

A cura di
FABRIZIO LELLI



Leo S. Olschki editore
2014

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

Pubblicazione realizzata con il contributo di



FONDAZIONE
CASSA DI RISPARMIO
DI MIRANDOLA

ISBN 978 88 222 6314 8

GUIDO BARTOLUCCI

Università della Calabria

MARSILIO FICINO
E LE ORIGINI DELLA CABALA CRISTIANA

Di qualsiasi genere siano le tracce di una penetrazione di materiale esoterico ebraico prima della fine del XV secolo [...] sembra comunque che prima degli scritti di Pico della Mirandola nessuna tradizione occulta ebraica divenne parte integrante degli studi di alcuna cerchia cristiana definita, né fu coltivata da alcun movimento che abbia continuato consapevolmente a seguire la scia dei suoi fondatori. In altri termini, se da un lato possiamo ritrovare con relativa facilità materiale che testimonia la conoscenza di tradizioni esoteriche ebraiche da parte di autori cristiani, dall'altro le stesse attestazioni mostrano atteggiamenti limitati, disparati e discontinui.¹

Con queste parole lo studioso israeliano Moshe Idel ha cercato di tirare le fila di un discorso che ha impegnato gli studiosi negli ultimi anni: le origini della cabala cristiana. Tracce di un interesse cristiano, sporadico e non articolato, per la tradizione mistica ebraica si possono ritrovare in autori del XIII e XIV secolo, ma, secondo tutti gli studiosi, nessuno raggiunse i risultati di Giovanni Pico della Mirandola, sia per la quantità e qualità delle opere cabbalistiche che fece tradurre, sia per come utilizzò i nuovi testi nelle sue speculazioni filosofiche e teologiche.² Se dunque il conte della Mirandola e il 1485-86 rappresentano lo spartiacque per la

¹ MOSHE IDEL, *La Cabballà in Italia (1280-1510)*, Firenze, Giuntina 2007, p. 281. Nel corso del contributo si è usato il termine cabbalà per indicare la dottrina mistica ebraica e cabala per l'uso che si fece di tale dottrina in ambienti cristiani.

² Le opere più importanti su questo tema sono: JOSEPH L. BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabalah in the Renaissance*, Port Washington, Kennikat Press 1965 (cfr. ora anche ID., *Le origini della Cabala*, a cura di F. Lelli, Nardò, Controluce 2010); FRANÇOIS SECRET, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod 1964; ID., *Le Zohar chez le Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris, Mouton 1958; CHAIM WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge Mass., Harvard University Press 1989 (vedi ora ID., *Pic de la Mirandole et la cabale*, traduit de l'anglais et du latin par J.-M. Mandosio, Paris, Édition de l'éclat 2007).

scoperta 'organizzata' della cabbalà ebraica, rimane problematico individuare la ragione, o sarebbe meglio dire, le ragioni che motivarono un tale interesse e soprattutto perché proprio in alcuni luoghi della penisola italiana e in particolare Firenze.

Una risposta preliminare a queste questioni è stata data dallo stesso Idel, seguendo le intuizioni di Chaim Wirszubski: l'interesse per la cabbalà nacque in un ambiente che aveva visto, a partire dagli anni '60 del Quattrocento, un'apertura senza precedenti nei confronti della tradizione pagana e in particolare per gli scritti ermetici, platonici e neoplatonici. Le traduzioni dal greco di Marsilio Ficino e il suo contemporaneo tentativo di accordare le nuove concezioni, che progressivamente emergevano, con il pensiero cristiano aprì la strada anche ad altre esperienze come le opere cabbalistiche ebraiche.³

La questione che in questa sede si vuole esaminare è se Marsilio Ficino contribuì indirettamente alle traduzioni cabbalistiche, senza però occuparsene direttamente, o se invece anch'egli si interessò alla tradizione mistica ebraica indipendentemente dalla impresa di Giovanni Pico della Mirandola.

Recenti studi, come quelli condotti da Franco Bacchelli, hanno mostrato che è necessario ripensare il 'monopolio cabbalistico' di Pico all'interno della cultura fiorentina del secondo Quattrocento, dal momento che, sulla base del ritrovamento di alcuni manoscritti appare evidente che l'interesse per la cabbalà deve essere condiviso con altri protagonisti della scena fiorentina, come per esempio il medico Pier Leone da Spoleto. Egli, infatti, era in possesso di una versione latina di una delle prime opere mistiche ebraiche, il *Sefer yeširà*, di una traduzione, dall'ebraico, del *Ḥayy ibn Yaqzan* di Abū Bakr ibn Ṭufayl e di alcuni frammenti latini del *Commento alla Torà* di Menaḥem da Recanati, nella versione tradotta da Flavio Mitridate per il Conte della Mirandola.⁴ Se gli ultimi due testi rientrano nella interpretazione canonica della nascita della cabala cristiana, sia per cronologia sia per la coincidenza con gli interessi di Pico, la versione latina del *Sefer yeširà* rende necessaria un'indagine più approfondita degli inizi dell'interesse per la tradizione mistica ebraica.⁵ La traduzione, infatti, contenuta

³ Cfr. IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., pp. 291-292; FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo de Passione Domini*, a cura di Ch. Wirszubski, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities 1963, p. 37.

⁴ La versione latina del *Sefer yeširà* è conservata nel cod. Riccardiano 868; l'opera di Ibn Ṭufayl è presente in due versioni: una in volgare nel cod. Parigino 443 e una in latino nel cod. A IX 29 della Biblioteca Universitaria di Genova; il *Commento* di Recanati è conservato nello stesso codice genovese. Cfr. FRANCO BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, L.S. Olschki 2001, pp. 1-17; 31-36; 89-94.

⁵ Sul *Ḥayy ibn Yaqzan* e il *Commento* di Recanati cfr. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da*

in un manoscritto appartenuto a Mazzingo Mazzinghi, discepolo di Pier Leone, deve essere datata al periodo in cui lo stesso Mazzinghi e il medico spoletino si trovavano entrambi a Pisa, l'uno come studente, l'altro come professore dello Studio, nei primi anni '80 del Quattrocento.⁶ La notizia fornitaci dal Bacchelli è assai preziosa, perché testimonia un interesse per la tradizione ebraica indipendente sia come cronologia, sia come ambiente rispetto all'iniziativa del Pico; un interesse che precede le traduzioni fatte dal Mitridate, ma che prosegue anche dopo che l'impresa picchiana aveva preso forma, se è vero che Pier Leone da Spoleto continuò a far tradurre testi servendosi di dotti ebrei indipendenti dal circolo del Conte.⁷

La presenza di un'iniziativa autonoma (e per certi aspetti anteriore) di traduzione e studio di opere ebraiche da parte di Pier Leone, pone la questione del ruolo rivestito da Marsilio Ficino in tale operazione, dato lo stretto legame che univa i due in quegli anni. Il Cassuto, nella sua importante opera *Gli Ebrei a Firenze nel Rinascimento*, pubblicata nel 1918, aveva rilevato che le fonti ebraiche usate dal Ficino e in particolare nella seconda parte del *De christiana religione* erano tutte di seconda mano, notizia confermata da Cesare Vasoli, che ha dimostrato la dipendenza del Ficino dalle opere controversistiche di Niccolò de Lyra e Paolo di Burgos.⁸ Gli unici contatti che il Ficino ebbe con fonti ebraiche di prima mano furono tardi, come hanno dimostrato lo stesso Bacchelli e Stéphane Toussaint, ritrovando, all'interno di un passo del *De vita* del Ficino, pubblicato nel 1489, il riferimento all'opera *Meqor hayyim* del filosofo e cabbalista Šemu'el 'ibn Šarša, di cui il Ficino venne a conoscenza forse grazie alla mediazione di uno dei maestri del Pico: Yoḥanan Alemanno.⁹ Il rapporto del Ficino con la tradizione ebraica, dunque, o sarebbe stato frutto di una lettura di fonti di seconda mano (trattati medievali controversistici) o di con-

Spoletto, cit., pp. 1-17; 89-94; cfr. anche FRANCO BACCHELLI, *s.v. Leoni, Piero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 2005, vol. 64.

⁶ Per la datazione del codice cfr. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., pp. 31-36.

⁷ Cfr. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., pp. 5-7.

⁸ Cfr. UMBERTO CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, L.S. Olschki 1965², pp. 277-281; CESARE VASOLI, *Le fonti del «De christiana religione» di Ficino*, «Rinascimento», II s., XXVIII, 1988, pp. 135-233 (da cui si cita), poi in *ID.*, *Quasi sit Deus*, Lecce 1999, pp. 113-219. Un'analisi ulteriore delle fonti del *De christiana religione* mi ha portato a individuare una terza opera controversistica, il *Contra Iudaeorum perfidiam et Talmuth Tractatus* di Girolamo da Santafé. Cfr. MARSILIO FICINO, *De Christiana religione*, saggio introduttivo ed edizione critica a cura di G. Bartolucci, in corso di stampa.

⁹ Cfr. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., pp. 36-38 e STÉPHANE TOUSSAINT, *Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy? A Note on spiritus, the Three Books on Life, Ibn Tufayl and Ibn Zarza*, «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», II, 2000, pp. 19-31.

tatti tardi, dopo il 1486, con intellettuali ebrei legati all'ambiente del Pico. Un'attenta analisi dell'opera del Ficino, ha portato però, in questi ultimi anni, a riconsiderare tale posizione e a spostare la figura del filosofo di Ficine dai margini verso il centro della nascita della cabala cristiana.¹⁰

1. MARSILIO FICINO E LA TRADIZIONE EBRAICA

Umberto Cassuto e Cesare Vasoli, come abbiamo visto, hanno dimostrato che Marsilio Ficino utilizzò fonti controversistiche nella seconda parte del *De christiana religione*.¹¹ Proprio l'interesse mostrato dal filosofo per questo tipo di materiale, che comprendeva citazioni dalla letteratura rabbinica e midrašica, uscì dallo stretto recinto della letteratura anti-giudaica tradizionale, spingendolo a recuperare materiale utile alla sua ricerca filosofico-religiosa direttamente da fonti di prima mano. Questa ricerca è nel Ficino assai precoce ed è legata alla sua indagine sulla religione cristiana. Il manoscritto Riccardiano 426, oltre a contenere la versione vulgata del *Nuovo Testamento* usata dal filosofo, è arricchito da annotazioni di mano del Ficino stesso nei fogli di guardia, che raccolgono notizie utili per la sua opera sulla religione e, in particolare, informazioni tratte da autori non cristiani e in particolare da Giuseppe Flavio, come il *Testimonium Flavianum*.¹²

Una di queste annotazioni, pur facendo riferimento direttamente allo storico ebreo, è degna di essere analizzata con più attenzione. Ficino scrive:

Ebrei affirmant [...] testu Iosophi ebraico esse superiores Christi laudes preter resurrectionem.¹³

Il passo è inserito dopo la riproduzione del *Testimonium Flavianum* e fa riferimento a un testo di Giuseppe in ebraico nel quale sarebbero riportati altri elogi a Cristo oltre al riferimento alla risurrezione aggiunto alle

¹⁰ Per l'ipotesi di un precoce incontro del Ficino con alcuni temi della cabbalà ebraica mi permetto di rimandare a GUIDO BARTOLUCCI, *Per una fonte cabalistica del De christiana religione: Marsilio Ficino e il nome di Dio*, «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficini», VI, 2004, pp. 35-46. Non si deve poi dimenticare che nel testamento il padre Diotifeci Ficino lasciò al figlio «libros latinus sive grecos aut ebraycos». Cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Manoscritti stampati e documenti 17 maggio-16 giugno 1984*, a cura di S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, Firenze, Le Lettere 1984, p. 169, scheda 132.

¹¹ Per la ricostruzione della tradizione del testo si veda PAUL O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Firenze, L.S. Olschki 1937, I, p. LXXVII; MARSILIO FICINO, *De Christiana religione*, cit.

¹² Per una descrizione di questo manoscritto cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Manoscritti stampati e documenti 17 maggio-16 giugno 1984*, cit., pp. 79-80, scheda 61.

¹³ Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ric. 426, c. 2r.

Antichità Giudaiche. La nota è di estremo interesse, perché qui il filosofo di Figline probabilmente fa riferimento a una versione ebraica di Giuseppe Flavio da identificare con la nota cronaca medievale dal titolo *Sefer Yosippon*. Di per sé la citazione del trattato è alquanto sorprendente, dal momento che l'opera in quegli anni era poco conosciuta in ambito cristiano, se si eccettuano alcuni autori, ma ancora più sorprendente è il riferimento a un elogio di Cristo contenuto in essa.¹⁴ La presenza di un corrispettivo del *Testimonium* nel *Sefer Yosippon* era stata ipotizzata alla fine del XVI secolo dal Cardinale Cesare Baronio nei suoi *Annales*, notizia che era stata subito messa in dubbio dagli avversari dello storico cattolico, e in particolare dal Casaubon, che non avevano trovato nulla di simile nelle versioni dell'opera da lui conosciute.¹⁵ In realtà, se è pur vero che non c'è nella tra-

¹⁴ Sul *Sefer Yosippon* cfr. *The Josippon*, a cura di D. Flusser, Jerusalem, Bialik Institute, 1978-1980, 2 voll. Per la seguente discussione faccio riferimento a ISRAEL LEVI, *Jésus, Caligula et Claude*, «Revue des Études Juives», XCI, 1931, pp. 135-154; ROBERT EISLER, *The Messiah Jesus and John the Baptist according to Flavius Josephus' recently rediscovered 'Capture of Jerusalem' and the other Jewish and Christian Sources*, London, Methuen and Company 1931, pp. 93-112; ABRAHAM A. NEUMAN, *A note on John the Baptist and Jesus in Josippon*, «Hebrew Union College Annual» XXIII, 2, 1950-51, pp. 137-149; SAMUEL GEORGE F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity*, London, S.P.C.K. 1951, pp. 121-122; ERNST BAMMEL, *Jesus as a political agent in a version of the Josippon*, in ID., *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press 1984, pp. 197-209. Su un uso di questo testo nel '400 e in ambiente domenicano cfr. NADIA ZELDES, *The Last Multi-Cultural Encounter in Medieval Sicily: A Dominican Scholar, an Arabic Inscription, and a Jewish Legend*, «Mediterranean Historical Review», XXI/2, 2006, pp. 159-191. Per una traduzione parziale in italiano del *Sefer Yosippon* cfr. ARIEL TOAFF, *Cronaca Ebraica del Sepher Yosephon*, Roma, Barulli 1969. È interessante notare che un ignoto amico scrisse a Giovanni Pico della Mirandola per avere notizie del *Sefer Yosippon*. Cfr. IOANNIS PICI MIRANDULAE, *Opera Omnia*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum 1557, c. 68r-v: «Et quondam de his quae petebas visus sum mihi posse aliqua ex parte tibi satisfacere ut hinc bene nostram auspicarer amicitiam, volui quod ego sentirem tibi significare. Quod certe facerem longe locupletius, si hic illos meos omnium hominum amicos id est meos libros haberem quos consulerem, sed me illi iam Romam quasi ante ambulationes dominum praecesserunt, et ego ipse haec petas atusiam et caligatus in procinctu cum essem ad te deditam familiariter quam festinanter, quod petis de Iosepho scias iustum Iosephum apud Hebraeos non reperiri. Sed Iosephi epithoma, id est brevium quoddam in quo et multa sunt commentitia, et quae de decem tribubus ibi leguntur quae post babylonicam captivitatem post limino non redierunt ea esse notha et adulterina ex hebraeis mihi plures confessi sunt. Quapropter illorum Iosepho nulla omnino fides adhibenda. In Iosepho greco scio esse quaedam quae de Cristo et fidei et honorificam faciant mentionem». La risposta dell'amico ignoto è stata pubblicata da Garin in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi 1942, pp. 72-73. Ringrazio l'amico Franco Bacchelli per avermi segnalato queste lettere.

¹⁵ Sulla questione cfr. EISLER, *The Messiah Jesus and John the Baptist*, cit., p. 93. Cfr. CAESAR BARONIUS, *Annales Ecclesiastici*, Venetiis, apud Haeredem Hieronymi Scoti 1601, p. 153 (a.d. 34): «Haec Iosephus, cuius testimonium in pervetus Iudaeorum codice, in quo eius historiae e greco in Hebraicum translatae antiquitus scriptae sunt, cum hic Romae requireretur (o perfidorum impudentiam) abrasum inventum est, adeo ut nulla ad excusandum scelus posset afferri defensio, cum membrana ipsa id exclamare videretur». Sul dibattito su questo punto nell'Europa del XVII secolo cfr. ANTHONY GRAFTON – JOANNA WEINBERG, *"I have always loved the Holy Tongue". Isaac Casaubon, the Jews, and a forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*, Cambridge Mass.-London, The Belknap Press of Harvard University Press 2011, pp. 203-209. I due autori, pur discutendo appro-

dizione canonica alcun riferimento diretto a Gesù, alcuni rami della tradizione manoscritta tramandano, in forme diverse, un passo legato alla figura di Cristo che è da annoverarsi tra i frammenti della letteratura ebraica anti-cristiana elaborata nel medioevo. In un manoscritto della Bibliothèque nationale de France appare una concisa inserzione all'interno del racconto del conflitto tra gli ebrei e l'imperatore Caligola, in cui si narrano gli scontri tra gli stessi ebrei e i seguaci di Gesù, il quale avrebbe compiuto grandi miracoli prima di essere catturato e impiccato dai farisei.¹⁶ La citazione che appare in altri due manoscritti, il Vat. Ebr. 408 e il Cod. Rothschild 24 della Bibliothèque nationale de France, è invece più ampia e articolata. In essa Gesù appare come il capo di una setta di 'fuorilegge', che accettavano la divinità dell'imperatore e per questo erano difesi dall'autorità romana contro la persecuzione degli ebrei. Gesù fu mandato a Roma presso l'imperatore Caio Caligola, proponendosi come inviato di Dio per sollecitarlo a imporre il culto dell'imperatore a Gerusalemme e inviare una sua statua affinché fosse adorata.¹⁷ Il senso della digressione su Gesù è senza dubbio negativo, perché, di fatto, gli attribuisce la responsabilità della decisione, presa dall'imperatore, di distruggere la Terra Santa. Al di là del significato che tale aggiunta ha per la storia della letteratura ebraica anti-cristiana, ciò che interessa per il nostro discorso è che uno dei due manoscritti che contengono questo racconto, il Vat. Ebr. 408, apparteneva alla biblioteca di Giannozzo Manetti, ereditata dopo la sua morte, avvenuta nel 1459, dal figlio Agnolo, corrispondente e amico del Ficino.¹⁸ Egli,

fonditamente le critiche rivolte da Casaubon a Baronio riguardo alla presenza di una 'versione' del *Testimonium* nel *Sefer Yosippon*, tacciono la presenza di una tradizione su Gesù in alcuni esemplari del testo ebraico, che potrebbe essere alla base del fraintendimento dello storico sorano.

¹⁶ Cfr. EISLER, *The Messiah Jesus and John the Baptist*, cit., pp. 96-97. Il passo si trova in Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Hébr. 1280, c. 123v. Per altri manoscritti che contengono passaggi simili cfr. *ibid.*

¹⁷ Il passo è in Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ebr. 408, cc. 94v-95v. Sulla posizione di questo manoscritto nella tradizione del *Sefer Yosippon* si veda l'analisi di Flusser in *The Josippon*, cit., II, p. 10. Rispetto al codice vaticano, il manoscritto parigino aggiunge, alla fine dell'episodio un altro passo in cui si rendeva esplicito il *legame* tra l'azione della setta di Gesù e la distruzione della Terra Santa da parte dei romani. Cfr. NEUMAN, *A note on John the Baptist and Jesus in Josippon*, cit., pp. 145-147.

¹⁸ Sul Manetti mi limito a rinviare a SIMONA FOÀ, *Manetti, Giannozzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2007, vol. 68. Il codice fu copiato da 'Eliyyà maestro ben Mošè a Fano per Giannozzo Manetti nel 1443. Cfr. *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library. Catalogue*. Compiled by the Staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library, Jerusalem, a cura di B. Richler, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 2008, pp. 353-354. Il manoscritto era a Firenze nella seconda metà del XV secolo, come si evince da una nota manoscritta che ricorda il rogo di Girolamo Savonarola e fra Domenico da Pescia. («Adì 23 di maggio 1498 fu arso fra Girolimo [Savonarola] Fra Salvestro et Fra Domenico [da Pescia] in la Ciptà di Firenze»). L'opera, come il resto dei manoscritti ebraici di Manetti, entrò a far parte della collezione vaticana attraverso la Biblioteca Palatina di Heidelberg.

come riporta anche Vespasiano da Bisticci nella vita del padre, conosceva bene l'ebraico, insegnatogli dal convertito Giovanfrancesco Manetti, e molto probabilmente fu il tramite tra il manoscritto del *Sefer Yosippon* e la curiosità del Ficino. Se ciò fosse confermato, ci troveremmo di fronte a quell'anello mancante che completerebbe la rappresentazione della prima ebraistica cristiana quattrocentesca, secondo la quale lo studio dell'ebraico e della tradizione del popolo del Libro si svilupperebbe secondo una linea che va dal capostipite, Giannozzo Manetti, al Pico, senza prevedere alcuna figura intermedia. In realtà la questione appare più complessa se si tiene in considerazione l'eccezionale curiosità che muoveva il Ficino nel ricercare nuove fonti capaci di sostenere la sua riflessione.

Lo stesso interesse spinse il filosofo platonico ad ampliare le sue fonti controversistiche. Nelle aggiunte all'edizione pisana del *De christiana religione*, pubblicata nel 1484, infatti, Ficino inserì due passi, tratti rispettivamente dal *Seder 'olam* e dal *Midraš Tehillim*, che facevano esplicitamente riferimento al *vetus Talmud* e alla tradizione esoterica ebraica legata a questo concetto, che l'apostata ebreo Flavio Mitridate aveva presentato nel suo discorso sulla passione di Cristo, di fronte al papa Sisto IV tre anni prima.¹⁹ Le citazioni ficiniane erano poi introdotte da un altro elemento, assente nel *Sermo* di Mitridate, ma ripreso da Pico della Mirandola sia nell'*Oratio* sia nell'*Apologia*: questa tradizione antichissima era stata raccolta e canonizzata da Esdra.²⁰ Il

¹⁹ In questo paragrafo riprendo alcune analisi presenti in GUIDO BARTOLUCCI, *Il De Christiana religione di Marsilio Ficino e le 'prime traduzioni' di Flavio Mitridate*, «Rinascimento», II s., XLVI, 2007, pp. 345-355. Mi limito qui a citare il primo dei due passi come esempio: «Hesda nell'antico Thalmuth, nel libro Sederholam, disegna Idio dover assumere l'humana natura così dicendo: "Quando Moyses vide tali opere circa il tabernacolo ben procedere, benedixit la multitudinem. Et come la benedixit manifestò una opera manufacta dover essere che la divinità spontaneamente ricevevi carne, o vero, membri humani. Raby Moyses interpretò lui havere in altro modo disposto, cioè hever decto che molte volte altrettanto sarebbe l'acquisto sopra loro secondo la mente del padre Idio. Et dipoi haver aggiunto queste parole: 'Voi siete felici perché havete meritato havere el tempio electo nel mezo del quale la divinità spontaneamente si vestirà di carne, o vero, d'huomo, perché così è scripto: Costoro faranno a me el santuario accioché la divinità mia sia intra loro'»». MARSILIO FICINO, *Della christiana religione*, Pisa, Lorenzo e Agnolo Fiorentini 2 giugno 1484, pp. hiiiii-hiiiii. FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo*, cit. Sulla figura di Flavio Mitridate mi limito a rimandare a MICHELA ANDREATTA – SAVERIO CAMPANINI, *Bibliographia Mithridatica*, in *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*, Atti del Convegno Internazionale. Caltabellotta (Agrigento), 23-24 ottobre 2004, a cura di M. Perani, Palermo, Officina di Studi Medievali 2008, pp. 241-257; ID., *Bibliographia Mithridatica II*, in *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'Ebraismo siciliano del XV secolo*, Atti del convegno di studi. Caltabellotta, 30 giugno-1 luglio 2008, a cura di M. Perani e G. Corazzol, Palermo, Officina di Studi Medievali 2012, pp. 289-317.

²⁰ «Hoc eodem penitus modo cum ex Dei praecepto vera illa legis interpretatio Moisi deitus tradita revelaretur, dicta est Cabala, quod idem est apud Hebreos quod apud nos 'receptio'; ob id scilicet, quod illam doctrinam non per litterarum monumenta, sed ordinariis revelationum successione alter ab altero quasi hereditario iure reciperet. Verum postquam Hebrei, a Babilonica captivitate restituti per Cyrum et sub Zorobabel instaurato templo, ad reparandam legem animum appulerunt, Esdras, tunc ecclesiae praefectus, post emendatum Moseos librum, cum plane cognosceret

Ficino, però, pubblicò la seconda versione del *De Christiana religione* alcuni anni prima delle opere del Pico (nel 1484): è, dunque, ipotizzabile che anche questo riferimento a Esdra provenga dalla stessa fonte, il Mitridate. Si aggiunga poi che nella *Oratio* (e nell'*Apologia*), riferendosi ai testi fatti raccogliere da Esdra, Pico riportava la notizia che tre opere cabbalistiche erano state fatte tradurre da Sisto IV affinché fossero strumenti utili alla fede cristiana.²¹ Quali fossero e chi ne fosse stato il traduttore non viene detto, ma su questo stesso argomento ritornò nel 1494 il teologo tedesco Summenhart che in un passo del suo *Liber bipartitus* completò il ragionamento del Pico, aggiungendo i titoli: la traduzione del *Seder 'olam*, degli atti di uno dei concili tenuti da Esdra e un non ben determinato *Neophastis*.²² Il teologo tedesco, probabilmente recuperando alcune parti dell'opera picchiana, aggiungeva nuove informazioni che gli venivano direttamente da Mitridate quando, nel 1483, si allontanò da Roma e trascorse alcuni anni in Germania.²³ Venia-

per exilia, cedes, fugas, captivitate[m] gentis Israeliticae institutum a maioribus morem tradendae per manus doctrinae servari non posse, futurumque ut sibi divinitus indulta celestis doctrinae archana perirent, quorum commentariis non intercedentibus durare diu memoria non poterat, constituit ut, convocatis qui tunc supererant sapientibus, afferret unusquisque in medium quae de mysteriis legis memoriter tenebat, adhibitisque notariis in septuaginta volumina (tot enim fere in sinedrio sapientes) redigerentur. [...] Hi sunt libri scientiae Cabalae; in his libris merito Esdras venam intellectus, idest ineffabilem de supersubstantiali deitate theologiam, sapientiae fontem, idest de intelligibilibus angelicisque formis exactam methaphysicam, et scientiae flumen, idest de rebus naturalibus firmissimam philosophiam esse clara in primis voce pronuntiavit» (GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. Bausi, Parma, Guanda 2003, pp. 124-126). Si tenga poi presente che nella prima redazione dell'*Oratio*, contenuta nel Ms. Palatino 885 (cc. 143-153), il Pico citava esplicitamente il Mitridate, il cui nome verrà poi espunto: «Vidi ad hoc munus necessarium esse non Graecae modo et Latinae, sed Hebraicae quoque atque Chaldaicae et, cui nunc primum sub Mithridate Gulielmo harum linguarum interprete peritissimo insulare coepi, Arabicae linguae cognitionem». (*Ivi*, p. 150). Per un commento sull'espunzione del passo cfr. *ivi*, p. 179. Cfr. anche EUGENIO GARIN, *La cultura del Rinascimento*, Firenze, Sansoni 1992, pp. 232-240.

²¹ «Hi libri Sixtus quartus Pontifex Maximus, qui hunc sub quo vivimus foeliciter Innocentium VIII proxime antecessit, maxima cura studioque curavit ut in publicam fidei nostrae utilitatem Latinis litteris mandarentur; iamque cum ille decessit, tres ex illis pervenerant ad Latinos» (*ivi*, pp. 126-128).

²² KONRAD SUMMENHART, *Tractatus bipartitus, in quo quod Deus homo fieri voluerit [...]*, Tuwingae [s. s.] 1494, p. Kiiir-v: «Testimonium quinquagesimum: ad sententiam quamdam cuiusdam talmudicis euverius cabalistici libri venio, cuius equidem libri nomen hoc in tempore non occurrit, de sententia tamen eius mihi recens extat memoria. Sub Sixto quippe quarto pontifice maximo Wilhelmus quidam Raymundi Romanus et sacrae theologiae professor, linguae latinae graecae, caldaicae, arabicae peritus ac hebraicae peritissimus, ex illis quos Hebraei libros cabalae appellant (in quibus aiunt contineri secundam legem Moysi in monte traditam spiritualiter exponentem legis scriptae misteria) tres in latinum transtulit libros quos nonnulli ex nostris ferunt ex numero esse illorum LXX librorum de quibus III [IV] Esdrae XIII capitulo mentio agitur. Horum autem trium, unum de ordine seculi intulavit, qui in hebraeo Cedar Holamin scribitur. Alium ysagogas in quorum uno illius concilii, quod post captivitate[m] babilonicam sub Esdra Hierosolymis celebratum extitit, acta continentur. Tertium vero de Neophastis inscripsit quos tres (quia alios habere non potuit) translato summo tunc obtulit pontifici». I passi di Summenhart sono citati in FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo*, cit., p. 26.

²³ Sul soggiorno tedesco di Mitridate cfr. ora SAVERIO CAMPANINI, *Ela'zar da Worms nelle traduzioni di Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*, in *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'Ebraismo siciliano del XV secolo*, cit., pp. 47-79.

mo quindi a sapere che Mitridate tradusse il *Seder 'olam* e altre due opere non facilmente identificabili e che considerava come appartenenti a quei libri 'cabbalistici' raccolti da Esdra. Summenhart non si limitò a riportare i titoli delle opere, ma fornì anche due estratti da queste traduzioni: entrambi sono identici, quasi *ad verbum*, ai passi citati dallo stesso Ficino nel *De christiana religione*,²⁴ confermando un precoce contatto del filosofo platonico con l'apostata ebreo.

Si pone dunque il problema se e eventualmente quando Ficino incontrò Mitridate. Abbiamo, infatti, tre testimonianze del rapporto tra i due, una, presumibilmente nel 1485, quando Ficino fu spettatore di una disputa tra due medici peripatetici ebrei (Helias e Abraam) e Guglielmo siculo (da identificare con il Mitridate), disputa sul valore delle profezie ebraiche riguardanti il messia; una seconda, del 1486, in cui, in una lettera che il Ficino scrive a Pico, chiedendogli la restituzione del suo *Corano* latino, lo informa che presso di lui ci sono sia Pier Leone da Spoleto sia il Mitridate.²⁵ Una terza testimonianza riguarda una lettera, che nell'edizione a stampa è indirizzata a 'Miniates' e che sembra invece, in alcuni testimoni della tradizione manoscritta, rivolta al Mitridate stesso.²⁶

²⁴ SUMMENHART, *Liber bipartitus*, cit., p. Kiiiv: «Horum autem in uno talismodi (ut eius ex ore audivi atque scripsi cum nonnullis ex nostris in Tuwingensi studio ebraica doceret grammaticam) habetur ut sequitur sententia: *Futurum est cum venerit Messias, omnes orationes cessare preter confessionem, omniaque sacrificia sunt cessatura uno duntaxat excepto, facto de pane azimo subtili, uncto oleo quanta est palma vel manus hominis, osteno in capite hominum iustorum in Ecclesia, converso sanctificatione in carnem Dei sancti et benedicti*. Haec ibi. Quam etiam sententiam in quadam oratione coram predicto pontifice ac cardinalibus per eum habita produxit in medium non sine plurima pontificis de tanta claritate testimonii (licet absconditi) mente pariter et corporis gestu obstupescentis admiratione». Cfr. FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo*, cit., p. 26; SUMMENHART, *Liber bipartitus*, cit., p. Kiiiv: «Nec minus similem sententiam in uno praedictorum librorum contineri, eodem autore transferente et mihi referente, sic sonante ut sequitur didici, *ut Moyses vidit operis huiuscemodi succedere, multitudini benedixit, et quomodo benedixit quia apperuit in opere manuum vestrarum ex mente Dei fore divinitatem, sponte carnem seu humana membra accepturam. Rabi Meyres aliter ipsum aperuisse interpretatus est, scilicet felices estis qui electam edem habere meruistis, in cuius medio divinitas carnem vel hominem induet ut scribitur et facient mihi sanctuarium ut divinitas mea sit inter eos*. Haec ibi». FLAVIUS MITHRIDATES, *Sermo*, cit., p. 68. Sulle traduzioni di Mitridate e la citazione di Summenhardt vedi ora GIACOMO CORAZZOL, *L'influsso di Mitridate sulla concezione picchiana di cabala*, in *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'Ebraismo siciliano del XV secolo*, cit., pp. 149-200.

²⁵ Per la lettera al Benivieni cfr. MARSILII FICINI [...] *Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia*, Basileae 1576 (rist. anast., con lettera di P.O. Kristeller e premessa di M. Sancipriano, Torino 1962²; altra rist. numerica sous les auspices de la Société M. Ficini, Préf. de S. Toussaint, Paris 2000), pp. 873-874. Per la lettera al Pico cfr. FICINI, *Opera*, cit., p. 909, e KRISTELLER, *Supplementum*, cit., I, pp. 34-35.

²⁶ FICINI, *Opera*, p. 883. Per la correzione del nome in «Mithridate» cfr. KRISTELLER, *Supplementum*, cit., I, p. 35. Sia nella lettera al Pico, sia in questa epistola il Ficino, nell'edizione a stampa, cancellò i riferimenti al Mitridate, forse, come sostiene il Bacchelli, «per sopravvenuta ripugnanza verso la litigiosità e l'incostanza dell'apostata». Cfr. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., p. 87.

Tutti gli indizi sono però riconducibili alla seconda metà degli anni '80, lontani dalle aggiunte ficiniane al *De christiana religione*. Se l'ultima versione dell'opera è del 1484 e il Mitridate lasciò Roma nel 1483, le aggiunte sono da collocarsi tra il 1477 (anno in cui Mitridate giunse a Roma) e il 1483 o più probabilmente tra il 1481, anno in cui l'apostata ebreo tenne il suo discorso di fronte a Sisto IV e il 1483. In che modo Ficino venne a conoscenza di questi due passi non è dato sapere, se per iscritto, attraverso le traduzioni del Mitridate per Sisto IV, o per via orale. Questa seconda ipotesi sembra la più probabile, vista la corrispondenza tra le citazioni del Ficino e di Summenhart: forse il Mitridate 'millantava' sue traduzioni dando come *exempla* solo questi due brani. Ancora da esplorare sarà dunque il rapporto tra i due, se si limitò a questa comunicazione di fonti o a uno scambio più articolato. Forse un ruolo lo rivestì Pier Leone da Spoleto, interessato a cose ebraiche, e presente a Roma fino al 1482.²⁷ La citazione del *Sefer Yosippon* e soprattutto delle traduzioni del Mitridate non rappresentano un episodio isolato nel *modus operandi* ficiniano, ma, al contrario, confermano la febbrile ricerca del Ficino nel riscoprire e arricchire la ricerca di nuove fonti che confermassero e legittimassero le sue idee filosofico-religiose. Così come, infatti, le prime sue riflessioni su Ermete, Platone e la *prisca theologia* si erano formate su fonti latine e di seconda mano, che erano state da stimolo per l'impresa di traduzione del *Corpus hermeticum* e *platonicum*, è possibile ipotizzare che allo stesso modo il Ficino si mosse per i testi ebraici spinto dalla lettura delle opere di Niccolò di Lyra e Paolo di Burgos.²⁸ In questo caso, però, egli si interessò a questa tradizione non direttamente, vale a dire non studiandone la lingua (come aveva fatto per il greco), ma rivolgendosi a chi aveva una confidenza diretta con questi testi: Agnolo Manetti e Flavio Mitridate rappresentarono solo l'inizio di un lavoro su queste fonti che ebbe negli anni successivi risvolti sorprendenti anche per la storia della cabala cristiana.

²⁷ Dal 1478 al maggio del 1482 Pier Leone fu a Roma dove si trovava il 17 settembre del 1481 quando prese a prestito dalla biblioteca papale il codice *Aphorismi Zaelis*, restituito il 18 ottobre seguente. Non sappiamo quale fu la sua attività in questo periodo. Cfr. BACCHELLI, *Leoni, Piero*, cit.

²⁸ Sull'incontro tra Ficino e la tradizione ermetica e platonica mediato da fonti latine cfr. SEBASTIANO GENTILE, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II s., XXIII, 1983, pp. 33-77; *Id.*, *Le prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II s. XXX, 1990, pp. 57-104.

2. MARSILIO FICINO E LA CABBALÀ

L'incontro di Marsilio Ficino con il *Sefer Yosippon* e Flavio Mitridate rientra però ancora nell'ambito controversistico, anche se a un livello più alto, che incomincia, soprattutto per i passi del *De christiana religione*, a far intravedere alcuni degli elementi caratterizzanti la cabala cristiana, come il concetto di *vetus Talmud* e il ruolo svolto da Esdra nel raccogliere questo materiale mistico. Diverso è il discorso del rapporto diretto del filosofo platonico con la cabbalà ebraica. Egli, infatti, cita nella sua opera a stampa solo due volte i cabbalisti, riferimenti entrambi contenuti nel commento alle *Enneadi* di Plotino, pubblicato a Firenze nel 1492.²⁹ Nel primo passo Ficino discute l'idea cabbalistica che le lettere, avendo una corrispondenza con le sfere celesti, possono essere usate come amuleti per limitare l'influenza del fato sulla vita dell'uomo.³⁰ Ho cercato di mostrare, in un altro contributo, che questa visione era legata alla riflessione ficiniana sui *nomina divina* e la loro funzione magica: riflessioni che lo stesso Ficino aveva anticipato nell'*Argumentum* alla traduzione del dialogo platonico *Cratilo* pubblicata nel 1484.³¹ Anche in questa opera, infatti, il Ficino faceva riferimento ad una tradizione ebraica dei nomi divini come strumenti, se ben pronunciati, per intercettare i flussi sovracelesti necessari per fare miracoli. L'insieme di questi riferimenti poteva essere accostato ad alcune riflessioni che l'intellettuale ebreo, amico del Pico, Yoḥanan Alemanno stava sviluppando proprio negli stessi anni, confermando un interesse precoce del Ficino per alcuni temi cabbalistici, interesse indipendente dagli studi del Conte della Mirandola.³²

²⁹ *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 150-151, scheda 116; KRISTELLER, *Supplementum*, cit., I, pp. CLVII-CLIX.

³⁰ Cfr. FICINI, *Opera*, cit., p. 1629: «Posse vero fatalem saepe sortem coelitus imminentem frangi, Iudaei per sapientiam Kabalisticam et intimum sacrarum litterarum spiritum confitentur».

³¹ FICINI, *Opera*, cit., pp. 1309: «Verorum scientia nominum non est humilis, imo excelsa praecipue divinorum. Hanc sapientes Hebraei tanti fecerunt, ut eam non modo scientiis omnibus, verum etiam legi scriptae praetulerint, affirmantes ipsam a Deo patriarchis et Moysi fuisse tributam; Moysi, inquam, eam non litteris, sed sanctorum mentibus inscripturo; mentibus, inquam, succedentium prophetarum; deinceps divinorum nominum sapientiam in mentes eorum, qui succederent, longa quadam serie propagantium. Horum ergo virtute nominum maiores suos opera miranda fecisse. Praeterea nonnulla ex his nominibus scriptis suis inseruisse, sed plerunque vel sparsa vel involuta, quae si quis cognoscat et colligat et perfecte eademque mentis puritate, qua et cui sunt tributa, pronunciet, mirabilia similiter effecturum. Praesertim in primo Dei nomine, quod cum quatuor duntaxat et his quidem vocalibus literis mirabiliter componatur, nimirum a nullo, nisi divinitus inspirato, recte pronunciarum potest. Unde fateri coguntur Iesum, quem ipsi Nazarenum vocant, fuisse divinum; quippe cum eum nominis huius Tetragrammaton intelligentia vera et pronunciatione perfecta fuisse miracula fateantur. Verum de his in libro De religione a nobis satis est dictum».

³² Su questa questione mi permetto di rimandare a GUIDO BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Yoḥanan Alemanno e la 'scientia divinum nominum'*, «Rinascimento», n.s., XLVIII, 2008, pp. 137-163.

Il caso della seconda citazione cabbalistica, invece, presenta una serie di questioni importanti per studiare i contenuti e soprattutto la cronologia delle origini dello studio cristiano della mistica ebraica. Il passo commenta *Enneadi* III, 2, 13, in cui Plotino introduce l'argomento della trasmigrazione delle anime come strumento di punizione e ricompensa. Il Ficino, nel suo commento, dedica un intero paragrafo alla questione, sostenendo che la trasmigrazione era un'idea comune ai platonici, ai pitagorici, agli egizi e a Origene, secondo i quali i delitti che la provvidenza non riusciva a punire in una vita, in un'altra vita potevano essere castigati secondo la legge del taglione. Il paragrafo, dopo questo breve introduzione, continua con una lunga citazione della teoria della trasmigrazione secondo i cabbalisti:

Talem quoque puniendi conditionem Chabalistae Hebraeorum doctores comprobant, putantes animas hominum saepius in hanc vitam, sub figura tantum humana revolui: atque ita curabilia peccata purgari, sed ter tantum huc posse reverti. Haec enim adprobationem sufficere et quae his vicibus purgata fuerit, meruitque beatiorem fieri, quam ante descensum: quae vero prorsus abiecerit rationem restare semper in gradu quodam ad rationem inferiore, id est in ipsa imaginatione affectuque brutali. Addunt ne quis suum excuset peccatum, omnes tunc animas adfuisse quando Deus dedit Mosi legem. Perpetuum vero periodum non satis probant. Transformationem enim eiusmodi usque ad finem mundani motus posse fieri arbitrantur, quem sequatur aeterni sabbati quies, aeternaque beatitudo bonorum. Huc Davidis (36 [37], 18) illud tendere iudicant: 'Immaculatum haereditas in aeternum'. Item sancti in aeternum conservabuntur.³³

Il passo è di estremo interesse, non solo per comprendere il ruolo rivestito dalla teoria della trasmigrazione delle anime nel pensiero di Marsilio Ficino, ma soprattutto perché rappresenta la prova di un contatto diretto del filosofo con un materiale cabbalistico di prima mano, senza nessuna intermediazione.³⁴ Il *Secret*, nel suo volume sui cabalisti cristiani,

³³ **FIGINI**, *Opera*, cit., p. 1694. Insieme al concetto di trasmigrazione in questo passo Ficino introduce anche l'idea della punizione per le anime non purificate nella forma di un inferno 'psicologico' dove «l'anima dorme ed è impaurita dai suoi sogni». (P.O. **KRISTELLER**, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere 1988², p. 392). Alla base di questo concetto c'era anche l'interpretazione ficiniana della trasmigrazione delle anime in corpi di animali. Su questa riflessione e le sue conseguenze sul pensiero del Ficino mi limito a rimandare a **ROBERT KLEIN**, *L'Enfer de Ficin*, in *Umanesimo e Esoterismo*, Atti del V Convegno internazionale di Studi Umanistici (Oberhafen, 16-17 Settembre 1960), a cura di E. Castelli, Padova, CEDAM 1960, pp. 47-84.

³⁴ Per quanto riguarda la complessa questione della trasmigrazione delle anime nel pensiero di Marsilio Ficino, cfr. **KRISTELLER**, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit.; **JAMES HANKINS**, *On Reminiscencia and the Transmigration of Souls*, «Rinascimento», II s., XIV, 2005, pp. 3-17; **BRIAN OGREN**, *Renaissance and Rebirth in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden, Brill 2009, pp. 238-263. Il Ficino ripete l'idea della trasmigrazione secondo gli Ebrei come limitata a tre volte in un altro passo del suo commento a Plotino: «Humanas dico animas et ad corpora tantum humana descendere, sic enim opinionem Platoniam moderamus, quae erit insuper moderator, si ab Hebraeis accipia-

aveva sostenuto che la citazione in questione derivasse da una lettura dello *Scrutinium Scripturarum* di Paolo di Burgos, una delle fonti ficiniane del *De Christiana religione*.³⁵ In realtà il convertito spagnolo, nella sua opera controversistica, si era limitato a citare l'opinione di Nahmanide sulla possibilità dell'anima di trasmigrare tre volte, mentre il passo del commento a Plotino è molto più complesso e articolato, e presuppone una conoscenza di alcuni dei temi caratterizzanti la tradizione cabbalista.

La trattazione sviluppata dal Ficino, secondo la lucida analisi fatta da Brian Ogren, si basa, senza dubbio, su fonti ebraiche, anche se i generali accenni presenti nel passo non possono essere riferiti a un autore in particolare.³⁶ L'idea della trasmigrazione limitata a tre sole volte, non solo è discussa da Nahmanide nel suo commento al libro di Giobbe 33, 29-30, ma compare anche in altre opere cabbalistiche come nel *Hayye ha-'olam ha-ba* di 'Avraham Abulafia, nel commento di Menaḥem da Recanati e nello *Zohar*, mentre la presenza di tutte le anime nel momento in cui Mosè ricevette la legge da Dio, si basa su *Deuteronomio* 29, 13 ed è stata elaborata nel trattato *Sabbat* 146a del *Talmud Babilonese* ma compare nei lavori di alcuni cabbalisti come 'Avraham Abulafia. L'ultima parte del passo introduce la questione del moto del mondo, utile, nelle intenzioni del Ficino, a dimostrare che la trasmigrazione non durerà in eterno: le anime dei giusti avranno requie quando tutto si fermerà all'arrivo del sabato eterno. Alla base di questa teoria c'è l'idea delle *šemittot*, o cicli mondiali, e del grande *yovel*, il grande giubileo, diffusa presso molti cabbalisti. Tale concetto si fondava sull'interpretazione di *Levitico* 25, dove si imponeva l'obbligo di lavorare la terra per sei anni e farla riposare il settimo e si contavano

tur, existimantibus ter solum animam in hominem devenire, postremo semper fore vel miseram vel beatam». (FICINI, *Opera*, cit., p. 1755). Oltre ai riferimenti presenti nella *Theologia Platonica* è importante segnalare un altro passo sulla trasmigrazione delle anime presente nell'opuscolo volgare *Di Dio et anima* composto nel 1457, ma forse sottoposto a revisione negli anni successivi: «Et perché in certi tempi secondo Eraclito e Pitagora alcuna appetisce l'abitazione terrena, immantamente quella in cui tale libidine e cupidità s'accese, è privata della abitazione celeste et come indegna della felicità superna è nella fece terrena sommersa et conculcata, ove lungo tempo, secondo che sente ancora Philolao, Numenio et Empedocle et tutta la setta Egiptia et il nostro Origene, di corpo in corpo trapassando sostiene fatiche varie et diversi supplicii, tanto che purgato el preferito errore sia facta già degna di ritornare alle lucenti stelle» (KRISTELLER, *Supplementum*, cit., II, pp. 146-147).

³⁵ SECRET, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, cit., pp. 14-15. Cfr. VASOLI, *Le fonti del «De christiana religione» di Ficino*, cit. Il passo corrispondente di Paolo di Burgos è: «Etiam aliqui eorum, ut Rabi Moyses Gerundensis quae praedicta verba exposuerunt de revolutione animorum asserentes quod anima unius hominis post eius separationem a corpore iterum informat corpus alterius hominis quod dicunt ter fieri». (PAULUS BURGENSIS, *Scrutinium Scripturarum*, in *Biblia Sacra cum glossa ordinaria*, Antverpiae, apud Ioannem Meursium, 1639, 6 voll., vol. 6, coll. 1793-2070: 2040 [pars II, dist. V, cap. 10]).

³⁶ Cfr. OGREN, *Renaissance and Rebirth. Reincarnation* cit., pp. 252-253. Rimando al contributo di Ogren per l'individuazione delle diverse fonti.

sette di questi cicli sabbatici fino a un totale di 49 anni, con il cinquantesimo come giubileo nel quale tutti i debiti sarebbero stati condonati, gli schiavi liberati e tutto sarebbe ricominciato dal principio.³⁷ Questa prescrizione venne sviluppata in alcune opere cabbalistiche e trasformata nell'idea di un universo che si muoveva seguendo cicli di settemila e cinquantamila anni seguiti da un grande giubileo o sabato eterno.³⁸ Questa teoria trovò una sua particolare collocazione presso alcuni autori che cercarono di armonizzarla con il concetto di metempsicosi, dando origine a visioni estremamente caratteristiche, in particolare nell'Italia del Rinascimento.³⁹

Al di là dell'individuazione precisa delle fonti, il passo citato propone una serie di riflessioni sul rapporto tra l'opera ficiniana e la cabbalà. Un primo elemento da tenere presente è la peculiarità dell'argomento trattato dal Ficino. Se si tiene fermo, almeno per ora, l'idea che il filosofo platonico sia stato influenzato dagli interessi cabbalisti di altri cristiani, e in particolare del Pico, il riferimento alla trasmigrazione presso gli ebrei rappresenta sicuramente un *unicum*. Lo stesso Pico, infatti, nella sue opere non aveva mai fatto uso di fonti ebraiche e cabbalistiche per discutere il tema della trasmigrazione, ma aveva fatto esclusivo riferimento a Platone e Plotino, attraverso la mediazione del Ficino.⁴⁰ L'assenza di tale tema nella riflessione del Conte, rende ancora più singolare il passo ficiniano presente nel commento a Plotino. Il quadro si complica ulteriormente se si confronta la riflessione ficiniana con altri due passi presenti in un manoscritto delle *Enneadi* appartenuto al Ficino e da lui fittamente annotato insieme al suo segretario Luca Fabiani. Il manoscritto Parigino greco 1816 conserva una delle due copie dell'opera di Plotino usate dal Ficino per la sua traduzione e commento.⁴¹ Tra le annotazioni trascritte dal filosofo di Figline ce ne sono due che citano esplicitamente i cabbalisti e che sono legate al passo citato sopra.

La prima è trascritta a margine, in corrispondenza del principio della seconda *Enneade*, dove Plotino discute dell'eternità del mondo. Scrive il Ficino:

³⁷ Cfr. Lev. 25, 1-20. Cfr. OGREN, *Renaissance and Rebirth*, cit., p. 19.

³⁸ Per una visione d'insieme di questi concetti cfr. OGREN, *Renaissance and Rebirth*, cit., pp. 19-20.

³⁹ Cfr. OGREN, *Renaissance and Rebirth*, cit.

⁴⁰ Cfr. OGREN, *Renaissance and Rebirth*, pp. 212-237. Brian Ogren sottolinea anche che il Pico avrebbe avuto a disposizione, nel *corpus* tradotto da Mitridate, una serie di fonti utili a discutere la questione del *gilgul*, ma non ne fece mai uso.

⁴¹ Per questo manoscritto cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 31-32, scheda 23; CHRISTIAN FÖRSTEL, *Marsilio Ficino e il Parigino greco 1816 di Plotino in Marsilio Ficino. Fonti-Testi-Fortuna*, a cura di S. Gentile e S. Toussaint, Roma, Storia e Letteratura 2006, pp. 65-88. L'altro è il fiorentino Laurenziano Plut. 87,3.

Quidam doctores Ebrei exponunt secundum legem Genesim pro generatione mundi eterna. Sic etiam Philo. Moyses Egyptius dicit Platonis sententiam de mundi origine eterna non ripugnare legi. Sed considera quod dicit Timeus Locrus animam mundi creatam corpore priorem et potestate et tempore. Item Plato in Timeo eam ponit corpore priorem et generatione et virtute. Item omnes Kabaliste mundum creatum ponunt et motum cessaturum, sed animas ab initio simul creatas et mutare corpora usque ad finem motus. Memento Moysen Egyptium dicere secundum Moysen fuisse mundum ab initio creatum et dicunt doctores eorum motum mundi duraturum annorum sex milia post fore eternum sabatum. Duravisse enim iam annos quinquies mille atque ducentos et 40.⁴²

Il Förstel, che per primo ha evidenziato l'importanza di questo passo, ha sottolineato che il Ficino, nel rielaborare le sue note nella forma definitiva per il commento del 1492, eliminò ogni riferimento agli ebrei, Maimonide e i cabbalisti, lasciando solo le fonti platoniche.⁴³ Il passo, però, presenta alcuni elementi di grande interesse per indagare il rapporto del filosofo platonico con la tradizione ebraica. La prima questione riguarda la conoscenza della *Guida dei PerpleSSI* del filosofo ebreo Maimonide. Il Ficino cita Maimonide, secondo il nome latino di 'Moyses Aegyptius' in alcune delle sue opere: nel *De Christiana religione*, nelle *Praedicationes*, nel *Consiglio contro la pestilenza* e nella *Disputatio contra iudicium astrologorum*;⁴⁴ tra tutti questi riferimenti uno solo riguarda la *Guida dei PerpleSSI*, si trova nel *De Christiana religione* e, come ha mostrato il Vasoli, è una citazione di seconda mano tratta dallo *Scrutinium Scripturarum* di Paolo di Burgos.⁴⁵ Le citazioni della nota manoscritta rappresentano, dunque, una prima novità rispetto a quanto si conosceva delle fonti del Ficino, egli infatti sembra citare direttamente dalla *Guida dei PerpleSSI* e in particolare dalla seconda parte, dove il filosofo ebreo discute la questione della creazione del mondo e confronta la dottrina ebraica con diverse scuole filosofiche compresa quella platonica.⁴⁶

⁴² Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, Grec. 1816, c. 46v.

⁴³ Cfr. FÖRSTEL, *Marsilio Ficino e il Parigino greco 1816 di Plotino*, cit., pp. 84-86; FICINI, *Opera*, p. 1594: «Sic ergo Plutarchus, et Severus et Atticus novum mundum existimant, hoc sensu Timaei Locri dictus accipientes, ubi ait: "Deus animam mundi creavit, suo corpore priorem, tum potestate tum tempore". Unde Plato etiam in Timaeo dicit animam mundi corpore suo priorem tum virtute tum generatione creatam».

⁴⁴ Per quanto riguarda le ultime tre opere cfr. FICINI, *Opera*, pp. 490, 582, 591.

⁴⁵ FICINI, *Opera*, p. 31: «Aperit preterea messiam fore Deum, nam ubi translatio dicit dominus, Hebrei habent nomen illud tetragrammaton, idest, quatuor literarum quod prae caeteris divinis nominibus, adeo apud eos est venerandum, ut nulli creaturae conveniat, de quo late disputat Moyses Aegyptius in libro De directione». Cfr. VASOLI, *Le fonti del De Christiana religione*, cit., pp. 144-145.

⁴⁶ MOSÈ MAIMONIDE, *La Guida dei PerpleSSI*, a cura di M. Zonta, Torino, UTET 2003, pp. 357-362 [II, 13].

La vera novità, però, che cambia la prospettiva attraverso la quale interpretare il rapporto tra Ficino e la tradizione ebraica, è rappresentata dalla seconda parte della nota, che si apre con le parole «item omnes Kabbaliste». Il filosofo platonico cita l'opinione dei cabbalisti secondo i quali il mondo aveva un inizio e una fine, le anime erano state create tutte insieme in principio e potevano trasmigrare in corpi diversi fino alla fine del moto del mondo. Ma il Ficino nella sua nota aggiunge qualcosa d'altro: dopo aver citato un altro passo di Maimonide prosegue sostenendo che, secondo i saggi ebrei, il mondo sarebbe durato 6000 anni, prima di concludersi con un eterno sabato e che, secondo il computo ebraico, l'anno in cui egli stava componendo quella nota era il 5240 dalla creazione del mondo, vale a dire, sulla base del calendario cristiano, tra il settembre del 1479 e il settembre del 1480. Ritroviamo in questa annotazione tre elementi presenti nel passo a stampa del commento a Plotino: l'idea che i cabbalisti credessero nella trasmigrazione delle anime e che ciò sarebbe durato fino al termine del moto del mondo e il principio dell'eterno sabato, come termine di un ciclo cosmico di 6000 anni. Questa ultima annotazione, unita al computo ebraico dell'anno (ma senza il riferimento al sabato eterno), compariva già nel *De Christiana religione*, presentata però in chiave polemica al fine di mostrare l'avverarsi delle profezie sul messia e citata di seconda mano da una delle sue fonti.⁴⁷

Prima di arrivare ad alcune conclusioni, è necessario affiancare al passo che si è appena presentato un'altra nota, di mano dello stesso Ficino, apposta a margine di *Enneadi*, III, 2, 13, la stessa sezione che il filosofo platonico commentava nel 1492. Scrive Ficino:

Kabaliste hanc punctionem non aspernantur, sed putant animas usque ad certum terminum posse mutare corpora scilicet ad finem motus mundani quem sequetur eterni sabati quies. Hinc illud Davidis: 'Immaculorum hereditas in eternum. Item sancti in eternum conservabuntur'. Sed dicunt revolvi animas nostras tantum per corpora humana et ter tantum posse huc redire. Haec enim sufficere ad probationem et quae bis vicibus purgata fuerit merueritque fore beatiorem

⁴⁷ FICINI, *Opera*, cit., p. 34: «Tertiam Iudei opinionem accipiunt a libro Iudicum Ordinariorum, qui non parvae apud illos auctoritatis est. Ibi tractatur sex annorum milia esse mundi aetatem: duo quidem milia vanitati vel vacuo, tantundem legi, tantundem messiae attribui. Aiunt autem haec dicta fuisse a discipulo quodam Heliae filio Sarrectae quem Helias suscitaverat. At vero secundum hebraicam computationem ab Adam ad Abraham duo milia annorum fluxerunt, qui anni vanitatis fuerunt, ab hoc ad Iesum Nazarenum milia quoque duo, qui fuerunt legis anni. Anni igitur qui Iesum sequuntur a messia incepisse iudaica computatione videntur presertim, quia in eo libro asseritur. Ab initio mundi ad messiam quatuor annorum milia intercedere, secundum vero Hebraeorum omnium computationem hodie mundus agit annorum quinque milia et ducentos insuper atque trigintaquatuor». Il passo è importante anche per la datazione del *De Christiana religione*, il Ficino infatti sostiene che sono passati 5234 anni dalla creazione del mondo che corrispondono, secondo il calendario cristiano, a un anno compreso tra il settembre del 1473 e il settembre del 1474. Il riferimento è a Talmud Bab. *Sanhedrin* 97a.

quam antequam discendenti. Quod abiecerit rationem restare semper in gradu inferiori id est in imaginatione et affectu brutali. Addunt ne quis excuset peccatum, omnes animas affuisse quando Deus dedit legem Moysi.⁴⁸

Il Ficino ripropone lo stesso passo stampato nell'edizione del commento con alcune varianti stilistiche e soprattutto strutturali. Il confronto tra i due brani mostra una inversione dei due argomenti proposti: mentre nella versione a stampa il filosofo sottolineava il significato da attribuire alla trasmigrazione secondo i cabbalisti come processo di purificazione e solo successivamente introduceva il suo legame con il movimento cosmico e la durata del mondo, nella nota manoscritta questo ultimo aspetto assumeva il ruolo principale.⁴⁹ Se si confrontano le due note del manoscritto, si rileva una coincidenza nelle intenzioni del Ficino. Anche nel primo passo, infatti, come abbiamo visto, il filosofo platonico comprende la trasmigrazione delle anime all'interno di un discorso più ampio sull'origine del mondo e il suo moto; il secondo passo, più articolato, ripropone lo stesso schema, come se si trattasse di un suo sviluppo conseguente. Tale coincidenza e le informazioni che si ricavano da queste due note, pongono a chi vuole studiare la storia dell'incontro tra Ebrei e Cristiani nel Rinascimento italiano, alcuni problemi. La prima questione è di carattere cronologico: la data del 1479-1480 apposta dal Ficino al termine della sua prima nota testimonia che il filosofo fu il primo, nella Firenze quattrocentesca, a usare, in latino, il termine cabbalà nella veste di *Kabbaliste*, sei anni prima dello stesso Pico. Questa datazione molto alta dell'interesse cabalistico del Ficino pone anche la questione dei canali attraverso i quali egli venne in contatto con questo tipo di informazioni. Flavio Mitridate, che era stato la fonte, come abbiamo visto, dei due passi del *De Christiana religione* era a Roma dal 1477, ma non ci sono prove che i due si conoscessero già tra il 1479 e il 1480; Yoḥanan Alemanno, che probabilmente ispirò la teoria dei *nomina divina* del Ficino, si muoveva in quegli anni tra Firenze e il nord Italia, ma, anche in questo caso è difficile trovare una corrispondenza precisa tra l'opera dell'intellettuale ebreo e le speculazioni ficiniane sulla trasmigrazione. Una via interessante per individuare la fonte ispiratrice del passo potrebbe però essere intrapresa se si analizzano gli argomenti presentati dal Ficino nel descrivere la trasmigrazione delle anime secondo i cabbalisti.

⁴⁸ Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, Grec. 1816, c. 92v.

⁴⁹ Nel Parigino Greco 1816 c'è una terza nota sugli Ebrei e la trasmigrazione delle anime che riprende, o anticipa, un altro dei concetti espressi da Ficino, la presenza di tutte le anime alla rivelazione della legge sul Sinai. «Ire mentes per diversa corpora non solum Egyptiis et etiam multi doctores legis ebraeae dicunt, exponentes legem, quod omnes animae affuerunt quando Deus dedit legem et quod omnia didicerunt» (Par. Grec. 1816, c. 20r). La nota si riferisce a Plotino, *Enneadi*, I, 1, 11, dove il filosofo discute la possibilità delle anime di trasmigrare nel corpo degli animali.

Brian Ogren, come abbiamo visto, ha sostenuto che la descrizione fatta dal Ficino non è riconducibile a nessuna fonte cabbalistica precisa, ma è il risultato di una serie di idee generali appartenenti a diverse tradizioni non determinabili. Il confronto tra il passo a stampa e le due annotazioni mostra l'intenzione del Ficino di proporre una relazione tra la teoria della trasmigrazione delle anime e l'idea del moto del mondo che dovrebbe durare 6000 anni e terminare con un eterno sabato, concetto che diventa ancora più evidente se si prendono in considerazione le due note del manoscritto parigino. Lo stesso Ogren, nel suo importante lavoro sul concetto di reincarnazione nel pensiero ebraico italiano del Rinascimento, ha sottolineato che il rapporto tra questi due concetti era comune ad alcuni autori presenti in Italia alla fine del Quattrocento, come Yiṣḥaq Abravanel e Yoḥanan Alemanno.⁵⁰ Proprio questa coincidenza rende meno 'indeterminata' la riflessione ficiniana, perché la riconduce a speculazioni filosofico-cabbalistiche caratterizzanti quella che alcuni studiosi hanno definito come cabbalà italiana.⁵¹ Gli interessi cabbalistici precoci del Ficino possono essere letti sotto una nuova luce, se, invece di soffermarsi sulle singole personalità, si sposta l'attenzione verso l'ambiente ebraico toscano e fiorentino del secondo Quattrocento. Recentemente nuovi studi sugli interessi del Pico per la cabbalà hanno ipotizzato uno scambio, anche di manoscritti, tra il Conte della Mirandola e i membri di una delle più importanti famiglie ebraiche di banchieri: i da Pisa.⁵² L'ipotesi è importante perché sposterebbe lo studio delle origini della cabbalà degli ambienti cristiani, da un esclusivo rapporto tra 'personalità eccellenti', quali per esempio l'Alemanno o il Mitridate, a un livello di scambio tra ambienti contigui che frequentavano gli stessi luoghi e che dividevano interessi comuni. La casa dei da Pisa, infatti, sotto la guida di Vitale di Isacco, fu un 'luogo di convegno per i sapienti' (per usare le parole di Yiṣḥaq Abravanel), dove venne accolto Yo-

⁵⁰ Per la teoria sulla trasmigrazione in Abravanel cfr. BRIAN OGREN, *Circularity, the Soul-Vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration*, «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficino», VI, 2004, pp. 63-94; ID., *Renaissance and Rebirth*, cit., pp. 102-138; 122-126; per Alemanno cfr. *ivi*, pp. 185-211; 207-210.

⁵¹ Cfr. IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit.

⁵² Cfr. GIULIO BUSI, *Toward a New Evaluation of Pico's Kabbalistic Sources*, «Rinascimento» II s., XLVIII, 2008, pp. 165-183; 180-181. Sulla Famiglia Da Pisa mi limito a citare UMBERTO CASSUTO, *La Famiglia da Pisa*, «Rivista Israelitica», V, 1908, pp. 227-238; VI, 1909, pp. 21-30, 102-113, 160-170, 223-232; VII, 1910, pp. 9-19, 72-86, 146-150; ID., *Ancora sulla famiglia da Pisa*, «Rivista Israelitica», X, 1913-15, pp. 48-59, pp. 123-127; MICHELE LUZZATI, *Matrimoni e apostasia di Clemenza di Vitale da Pisa* in ID., *La Casa dell'Ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri Lischi 1985, pp. 61-106; FABRIZIO LELLI, *Pico, i Da Pisa e 'Eliyyà Hayyim da Genazzano* in questo volume. Per il rapporto epistolare tra Yiṣḥaq Abravanel e Yeḥiel da Pisa cfr. ISAAC ABRAVANEL, *Letters*, edition, translation and introduction by Cedric Cohen Skalli, Berlin, Walter De Gruyter, 2007.

hanan Alemanno, in veste di precettore dei due figli di Vitale, Isacco e Simone, dove era raccolta una ricca biblioteca specchio degli interessi dello stesso Vitale, e dove il capofamiglia intratteneva stretti rapporti epistolari con lo stesso Abravanel.⁵³ Ma l'ambiente culturale ebraico della Firenze medicea non dipendeva solo dalla potente famiglia dei da Pisa, nella città era attivo anche Binyamin ben Yo'av da Montalcino (Guglielmo di Dattilo), talmudista, compositore di inni liturgici, fondatore di una importante *yešivà* nella stessa città e anche fortemente interessato alla cabbalà.⁵⁴ Tale era la fama di questo personaggio e noti i suoi interessi filosofici che un altro protagonista della vita intellettuale dell'ebraismo italiano, Yehudà ben Yehi'el Messer Leon, nel 1474, gli indirizzò una lettera nella quale chiedeva alla comunità ebraica fiorentina di astenersi dallo studio di una cabbalà interpretata neoplatonicamente.⁵⁵ La lettera di Messer Leon è estremamente importante, perché testimonia l'influenza esercitata dalla riscoperta platonica e neoplatonica ficiniana nello studio e interpretazione della cabbalà ebraica in circoli vicini intellettualmente e geograficamente a quelli cristiani.⁵⁶ La questione, dunque, da quali fonti il Ficino avesse potuto attingere informazioni sul *gilgul* si semplifica, considerando quale era l'ambiente ebraico fiorentino di quegli anni. È possibile ipotizzare la presenza di quel fenomeno, ben descritto da Idel, di osmosi tra intellettuali ebrei e cristiani che oralmente si scambiavano non solo fonti, ma discutevano idee e problemi comuni ai loro interessi filosofici e religiosi.⁵⁷

3. MARSILIO FICINO E GLI ANTICHI EBREI

L'indubitabile interesse mostrato da Marsilio Ficino per alcuni aspetti della tradizione ebraica e in particolare per la speculazione cabbalistica

⁵³ Cfr. CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze nel Rinascimento*, cit., p. 303.

⁵⁴ Su questo personaggio mi limito a rinviare a FABRIZIO LELLI, *Introduzione a ELIYYAH HAYYIM BEN BINYAMIN DA GENAZZANO, 'Iggeret hamudot (La lettera preziosa)*, Introduzione, edizione e traduzione a cura di F. Lelli, Firenze, Giuntina 2002, pp. 31-32 e bibliografia in nota.

⁵⁵ Cfr. LELLI, *Introduzione*, cit., pp. 31-36; ROBERTO BONFIL, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze, Sansoni 1991, pp. 157-159.

⁵⁶ Altra figura di estremo interesse per comprendere l'ambiente ebraico fiorentino e i suoi interessi cabbalistici è Yiṣḥaq da Pisa, figlio di Yehi'el e discepolo di Yoḥanan Alemanno. Cfr. LELLI, *Introduzione*, cit., p. 37; IDEL, *La Cabbalà in Italia*, cit., pp. 273-274; 277-278; 314; ALESSANDRO GUETTA, *Vita religiosa ed erudizione ebraica a Pisa: Yechiel Nissim da Pisa e la crisi dell'aristotelismo*, in *Gli Ebrei di Pisa (Secoli IX-XX)*, Atti del Convegno internazionale Pisa, 3-4 Ottobre 1994, a cura di M. Luzzati, Pisa, Pacini 1998, pp. 45-67.

⁵⁷ MOSHE IDEL, *Jewish Mystical Thought in the Florence of Lorenzo il Magnifico*, in *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico*. Celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico, a cura di D. Liscia Bemporad e I. Zatelli, Firenze, L.S. Olschki, 1998, pp. 17-42: 20.

non sarebbe, secondo alcuni, armonizzabile con certi luoghi della sua opera fortemente anti giudaici e in particolare con la seconda parte del *De Christiana religione*. In realtà è lo stesso Ficino a rispondere a queste obiezioni nel suo trattato sulla religione cristiana e specificatamente nell'ultimo capitolo. Il filosofo platonico, nel concludere la sua trattazione, vuole riassumere le ragioni del perché i giudei, i musulmani e i gentili non abbracciarono la religione cristiana. Scrive Ficino:

Queritur quanam causa sit, quae Iudeos adhuc multos in perfidia detinet: propheticorum, Christianorumque mysteriorum divina profunditas, et quia divina ideo humana intelligentia non penetrabilis atque e converso, rursus ingenium mercennariorum miserabiliumque Iudeorum in cultum prorsus et pertinax, avaritia, tum eius quod suum est servandi, tum faciendi fenoris inexplebilis, naturalis suorum amor innatum, odium Christianorum. [...] Verum quid Gentiles olim a vera Hebraeorum religione detorsit? Mandata ambitiosorum principum, aetas parum erudita, profusa licentia, fallacia demonum malignorum, auxerunt errorem deinde blandimenta adulationesque poetarum, detinet autem omnes facile in quovis errore mos patrius et diuturna consuetudo.⁵⁸

Egli individua le ragioni dei giudei nella loro pertinacia, nell'odio verso i cristiani e nell'attaccamento ai beni materiali. Per i gentili le cause sono più articolate: essi si allontanarono dalla vera religione degli ebrei per colpa delle leggi di principi ambiziosi, per l'età rozza in cui vissero, per la lascivia dei costumi, per l'inganno dei demoni malvagi, per le blandizie dei poeti e per il persistere dei fallaci costumi e consuetudini dei padri. La descrizione delle religioni dei gentili, in particolare, si inserisce in un discorso più complesso, nel quale il Ficino fa un ampio uso dello schema interpretativo di una delle sue principali fonti, Eusebio di Cesarea.⁵⁹ La domanda posta dal nostro autore rimanda chiaramente alle idee sviluppate dal Padre greco: l'errore principale che commisero i gentili, vissuti prima dell'avvento di Cristo, fu quello di allontanarsi dalla vera religione che altro non fu, scrive Ficino, che l'antica religione ebraica. Nello spazio di poche righe, dunque, il Ficino critica aspramente i giudei, ma, allo stesso tempo, esalta la religione degli ebrei come vera e realmente divina, riproponendo la lezione di Eusebio che, sia nella *Praeparatio evangelica* sia nella *Historia ecclesiastica*, aveva fondato la storia della religione cristiana sulla dicotomia

⁵⁸ FICINI, *Opera*, p. 77.

⁵⁹ Sul rapporto tra Ficino e il Padre Greco mi permetto di rimandare a GUIDO BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea e un Trattato sulle religioni degli Antichi*, «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficini», IX, 2007, pp. 37-55; ID., *Introduzione a MARSILIO FICINO, De Christiana religione*, cit.

ebrei-giudei, riconoscendo nell'antica religione dei patriarchi il fondamento della dottrina cristiana, giungendo a sostenere che gli ebrei potevano essere chiamati a ragione primi cristiani.⁶⁰ Questa idea era comune a molti Padri della Chiesa, che, nei primi secoli dell'era volgare, dovevano legittimare la nuova religione (il cristianesimo) di fronte ai gentili e agli ebrei, sostenendo l'antichità delle proprie dottrine rispetto ai primi (richiamandosi alla tradizione biblica) e distanziandosi dai secondi denunciandone il progressivo allontanamento dalla originale fede.⁶¹ Tale schema permette al Ficino di combinare l'antigiudaismo classico, teso a denunciare l'ostinazione degli ebrei nel non riconoscere il vero messia, con fonti ebraiche interpretate come appartenenti ad un'antica sapienza conservatasi presso i primi patriarchi (fino a Mosè). Il concetto di *vetus Talmud*, le interpretazioni cabbalistiche dei nomi di Dio o della trasmigrazione delle anime diventavano parte, per il Ficino, di quella antica teologia degli ebrei descritta da Eusebio, legittimando la possibilità di far convivere assunti tipici della controversistica antiggiudaica e frammenti della tradizione mistica ebraica.

L'incontro con Mitridate e le citazioni cabbalistiche del Ficino databili al 1479-80, la traduzione latina, molto precoce del *Sefer yeşirà*, una comunità ebraica fiorentina incline a fondere insieme speculazione cabbalistica e filosofia platonica, una famiglia come i da Pisa che è il punto di incontro tra i più importanti intellettuali ebrei dell'epoca come Yişhaq Abravanel e Yoḥanan Alemanno sono tutte tessere di un mosaico che aiutano a ricostruire un ambiente in cui gli interessi per la cabbalà erano tutt'altro che sporadici e discontinui. Se è innegabile il contributo di Giovanni Pico della Mirandola nella fondazione della cabala cristiana attraverso la promozione di traduzioni e la sua speculazione filosofico-teologica, si dovrà ora tenere in considerazione che il Conte, al suo arrivo a Firenze, si trovò di fronte un ambiente che già da alcuni anni aveva scoperto la mistica ebraica e che aveva come protagonista il vecchio filosofo di Figline, Marsilio Ficino.

⁶⁰ Per lo schema eusebiano cfr. JEAN SIRINELLI, *Introduction générale à EUSÈBE DE CÉSARÉE, La préparation évangélique*, Livre I, Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et E. des Places, Paris, Cerf 1974. Sull'uso di questo schema nella letteratura umanistica cfr. RICCARDO FUBINI, *Storiografia dell'Umanesimo in Italia. Da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, Roma, Storia e Letteratura 2003, pp. 290-333.

⁶¹ Cfr. SABRINA INOWLOCKI, *Eusebius and the Jewish Authors. His Citation Technique in an Apologetic Context*, Leiden-Boston, Brill 2006.

INDICE

<i>Premessa</i> di MOSHE IDEL	Pag. V
<i>Introduzione. Giovanni Pico della Mirandola e la cabbalà</i> di FABRIZIO LELLI	» VII
BRIAN P. COPENHAVER, <i>Pico risorto: cabbalà e dignità dell'uomo nell'Italia post-unitaria</i>	» 1
MOSHE IDEL, <i>The Kabbalistic Backgrounds of the «Son of God» in Giovanni Pico della Mirandola's Thought</i>	» 19
GUIDO BARTOLUCCI, <i>Marsilio Ficino e le origini della cabala cristiana</i>	» 47
MICHELA ANDREATTA, <i>Filosofia e cabbalà nel Commento al Cantico dei cantici di Lewi ben Geršom tradotto in latino per Giovanni Pico della Mirandola</i>	» 69
FABRIZIO LELLI, <i>Pico, i Da Pisa e 'Eliyyà Ḥayyim da Genazzano</i> »	93
BRIAN OGREN, <i>The Law of Change and the Nature of the Chameleon: Yosef ben Šalom 'Aškenazi and Giovanni Pico della Mirandola</i>	» 121
PATRIZIA CASTELLI, <i>Simboli ed emblemi della cabbalà cristiana nel rinascimento</i>	» 135
SAVERIO CAMPANINI, <i>Il commento alle Conclusiones cabalisticæ nel Cinquecento</i>	» 167
CROFTON BLACK, <i>Eucherius of Lyon, Giovanni Pico della Mirandola and Sixtus of Siena: Early Christian Exegesis and Kabbalah in the Bibliotheca sancta (1566)</i>	» 231
Bibliografia generale	» 259
Indice dei nomi	» 285

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI GIUGNO 2014

ISBN 978 88 222 6314 8