

BIBLIOTECA DI CULTURA EBRAICA ITALIANA

Testi e studi

1

# BIBLIOTECA DI CULTURA EBRAICA ITALIANA

diretta da

**Giuseppe Veltri**

Universität Hamburg

in cooperazione con

**Saverio Campanini**

Università di Bologna

e

**Alessandro Guetta**

INALCO, Paris



comitato scientifico

FRANCESCA BREGOLI

Queens College of the City University of New York

BERNARD COOPERMAN

University of Maryland

CRISTIANA FACCHINI

Università di Bologna

GAD LUZZATO VOGHERA

Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea

DAVID MALKIEL

Bar Ilan University

ASHER SALAH

Bezalel Academy of Arts and Design

sotto gli auspici di

Maimonides Center for Advanced Studies, Hamburg

Guido Bartolucci

# Vera religio

Marsilio Ficino  
e la tradizione ebraica

Paideia

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Bartolucci, Guido

Vera religio : Marsilio Ficino e la tradizione ebraica / Guido Bartolucci

Torino : Paideia, 2017

158 p. ; 24 cm – (Biblioteca di cultura ebraica italiana ; 1)

ISBN 978-88-394-0914-0

1. Ebrei italiani [e] Rinascimento

2. Ebraismo – Italia – Sec. 15

3. Ficino, Marsilio – Rapporti [con la] Cabala [e la] Cultura ebraica

195 (ed. 22) – Filosofia occidentale moderna. Italia

296.396 (ed. 22) – Ebraismo e Cristianesimo

*Tutti i diritti sono riservati*

© Claudiana srl, Torino 2017

ISBN 978.88.394.0914.0

## Indice del volume

11	Introduzione
21	1. Eusebio di Cesarea e la scoperta della sapienza ebraica
23	1. «La natura degli uomini di religione et sapienza cupida»
27	2. Le tre teologie dei gentili
37	3. La vera religione degli ebrei
39	4. La salvezza dei pagani
45	2. «Per dicta antiquorum Talmudistarum»: Paolo di Santa Maria e l'antico Talmud
50	1. Lo <i>Scrutinium Scripturarum</i>
55	2. Lo <i>Scrutinium</i> e il <i>Sefer ha-Bahir</i>
58	3. Paolo di Santa Maria e l'antica tradizione ebraica
65	3. Le prime traduzioni cabbalistiche di Flavio Mitridate
66	1. Ficino e il <i>vetus Talmud</i>
74	2. Marsilio Ficino e Flavio Mitridate
79	4. Yohanan Alemanno e i <i>nomina divina</i>
81	1. Ficino, il <i>Cratilo</i> e i nomi divini
86	2. La teoria dei nomi e la tradizione ebraica
93	3. Marsilio Ficino e Yohanan Alemanno
107	5. La trasmigrazione delle anime e le origini della cabala cristiana
110	1. Ficino e il Flavio Giuseppe ebraico
114	2. Ficino e la cabbalà
	Appendice
127	Francesco Zorzi, Giovanni Pico, Marsilio Ficino e il Figlio di Dio
133	Conclusioni
139	Bibliografia
152	Indice dei nomi antichi
156	Indice dei nomi moderni

## Introduzione

L'idea che l'ebraismo fosse l'origine della sapienza umana emerse in Italia durante il xv secolo in un particolare momento della storia dell'umanesimo. Gli studiosi moderni non hanno ancora adeguatamente studiato la via attraverso la quale durante questo periodo la cultura italiana accettò la tradizione ebraica come un elemento costitutivo del proprio *curriculum studiorum*, dal momento che i primi passi furono invece caratterizzati da un rifiuto di tale tradizione nella formazione degli umanisti.<sup>1</sup> Ambrogio Traversari e Giannozzo Manetti sono esempi caratteristici per comprendere la nascita dell'interesse per l'ebraismo, che può essere compreso in un unico arco cronologico che va dal concilio di Ferrara-Firenze del 1439 al pontificato di Niccolò v (1447-1455), un periodo di profonda crisi delle istituzioni politiche e religiose.<sup>2</sup>

Il ruolo rivestito da Niccolò Niccoli e Ambrogio Traversari nella riscoperta dell'ebraico fu centrale e si mosse in accordo con la loro ricerca e riscoperta delle opere dei padri della chiesa, nelle quali era possibile trovare riferimenti alla tradizione ebraica come essenziale per ricostruire la storia della relazione tra cristianesimo e filosofia greca. Non è una coincidenza che Niccoli fu colui che incoraggiò Poggio Bracciolini a studiare l'ebraico, come è confermato da alcuni importanti brani del suo epistolario. Il confronto tra i due umanisti, come con lo stesso Leonardo Bruni, rende evidente il momento di passaggio tra due concezioni diverse dello studio dell'ebraico: una in cui

<sup>1</sup> Cf. J. Friedman, *The Myth of Jewish Antiquity: New Christians and Christian-Hebraica in Early Modern Europe*, in R.H. Popkin - G.M. Weiner (eds.), *Jewish Christians and Christian Jews. From Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht-Boston-London 1994, 35-55. Si veda ora anche G. Veltri, *Sapienza alienata. La filosofia ebraica tra mito, storia e scetticismo*, Roma 2017.

<sup>2</sup> Per il mio discorso è centrale l'analisi svolta da Riccardo Fubini, in R. Fubini, *Storiografia dell'umanesimo in Italia. Da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, Roma 2003, 290-333.

esso era considerato secondario rispetto alle altre tradizioni classiche, o ammesso esclusivamente per accertare la traduzione delle sacre scritture fatta da Girolamo, l'altra che invece riconosceva nell'ebraismo un ingrediente determinante per la storia della cultura europea.<sup>1</sup> Nelle due tradizioni è possibile anche riconoscere un confronto tra un'idea della conoscenza fondata esclusivamente sul carattere greco-latino dell'antica civiltà e sapienza, e un'altra che spingeva affinché anche il discorso religioso e teologico, riformato attraverso le nuove fonti, partecipasse alla *renovatio* culturale dell'umanesimo. Ambrogio Traversari fu tra i primi che, vivendo a Firenze, cercò di trovare una via ugualmente storica, filologica e linguistica per lo studio della teologia e dell'apologetica cristiana.<sup>2</sup> L'intenzione di Traversari fin da subito si scontrò con l'approccio di Bruni, che lo accusò di voler trasformare l'umanesimo secolare in qualche cosa di più appropriato per gli studi sacri. All'interno di questa disputa era compreso anche il progetto di Traversari di tradurre in latino i testi della patristica greca e il revival dei loro lavori apologetici. Al di là di una non sempre chiara distinzione tra umanesimo civile e religioso, l'attività del Traversari nelle prime tre decadi del xv secolo promosse un sempre più intenso interesse per il greco in tutte le sue forme, sia le tradizioni filosofiche pagane, sia il loro ruolo nei lavori dei primi padri greci. Questo studio, alimentato dal desiderio di costruire legami comuni fra tradizioni differenti (spesso mosso anche a stimolare una riconciliazione dello scisma con la chiesa d'oriente, che necessariamente doveva anche passare da una *reformatio* fondata sulla riscoperta del cristianesimo delle origini) fece sì che l'umanesimo si aprisse non solo agli antichi autori cristiani e ai filosofi pagani, ma anche all'ebraismo, non più (o almeno non solo) in un rapporto controversistico, ma soprattutto in un tentativo di combinare insieme le due tradizioni monoteistiche.<sup>3</sup>

L'opera di Giannozzo Manetti sembra intraprendere per certi ver-

<sup>1</sup> Cf. E. Garin, *L'umanesimo italiano e la cultura ebraica*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia*, Annali 11. *Gli ebrei in Italia* 1, Torino 1996, 361-383. Ancora importante U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del rinascimento*, Firenze 1918, 273-327.

<sup>2</sup> Cf. L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1368-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany 1977.

<sup>3</sup> C. Vasoli, *La cultura fiorentina al tempo del Traversari*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita* (Convegno internazionale di studi, Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986), Firenze 1988, 69-93.

si il percorso di Traversari. Uno dei suoi trattati, il *Contra Iudaeos et Gentes*, che sarebbe dovuto servire come introduzione a una nuova traduzione della Bibbia, non fu scritto a Firenze, ma a Roma, in un ambiente dominato dalle politiche di indebolimento delle istanze conciliariste e dal trionfo della monarchia pontificia promossa dal papa Niccolò v, all'interno delle quali la tradizione veterotestamentaria giocava un ruolo primario.<sup>1</sup> Seguendo questo schema il pontefice promosse un ritorno alla letteratura patristica, apologetica e agiografica, che includeva nuove traduzioni latine, la più importante della quali fu la *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea, portata a termine da Giorgio da Trebisonda nel 1448.<sup>2</sup> La riscoperta degli scritti apologetici del cristianesimo antico, alla base della glorificazione del moderno papato come guardiano del messaggio divino, fu usata per ridefinire la cristianità in rapporto con le altre grandi tradizioni, l'ebraica e la greca, anche attraverso la filosofia della storia che aveva caratterizzato l'epoca della patristica.<sup>3</sup> La storia della salvezza di Eusebio, per esempio, mostrava in che modo la degenerazione pagana fosse stata sconfitta dall'*illuminismo ebraico*, come la filosofia greca non fosse altro che una reazione all'antica sapienza dei patriarchi, e come il legalismo ebraico rappresentasse solo un'altra pietra nella storia stessa della salvezza, superata dalla provvidenza e dalle capacità, anche culturali, del cristianesimo.<sup>4</sup> La nuova apologetica di Manetti, sviluppata nel suo trattato, si discostava dalla tradizione medievale, che riconosceva nell'Antico Testamento esclusivamente anticipazioni cristolo-

<sup>1</sup> Cf. Fubini, *Storiografia dell'umanesimo in Italia*, cit., 297-299; L. Canfora, *Il viaggio di Aristeo*, Bari 1996, 61-70. Sull'opera di Manetti conservata in Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, Urb. lat. 154, 1r-214v, cf. G. Fioravanti, *L'apologetica anti-giudaica del Manetti: Rinascimento* 2<sup>a</sup> s. 23 (1983) 3-32. Per una bibliografia recente sull'opera cf. S.U. Baldassarri, *Apologetica e dissimulazione nell'Adversus Iudaeos et Gentes di Giannozzo Manetti*, in S.U. Baldassarri - F. Lelli (a cura di), *Umanesimo e cultura ebraica nel rinascimento italiano*, Firenze 2016, 41-57.

<sup>2</sup> Cf. L. Onofri, *Note su Giorgio Trapezunzio e il «De evangelica praeparatione» di Eusebio da Cesarea*: La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia 24 (1986) 211-230. Si veda anche J. Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden 1976. Come ricorda lo stesso Fubini, Giannozzo Manetti nella *Vita Nicolai V* paragonò la fabbrica di San Pietro al Tempio di Salomone. Cf. Fubini, *Storiografia dell'umanesimo in Italia*, cit., 298.

<sup>3</sup> Fubini, *Storiografia dell'umanesimo in Italia*, cit., 298.

<sup>4</sup> J. Sirinelli, *Introduction générale*, in Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, Livre 1, Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et E. des Places, Paris 1974; Fubini, *Storiografia dell'umanesimo in Italia*, cit., 298.



giche o trinitarie, e seguendo il modello eusebiano, costruì una storia della cristianità che includeva anche il passato profano. Da Eusebio Manetti riprese l'idea che la storia del popolo ebraico potesse essere distinta in due parti, una (fino a Mosè) in cui gli ebrei avevano avuto accesso al messaggio divino, e una dopo la legge, in cui i giudei avevano incominciato a perdere il significato del messaggio originario, limitandosi a seguire l'interpretazione letterale. Manetti propose anche, seguendo l'apologetica ebraica di Flavio Giuseppe, una descrizione dei patriarchi come filosofi ispirati direttamente da Dio e dalla ragione naturale.<sup>1</sup> C'è però una differenza tra Eusebio e l'umanista: il primo, dovendo lottare per difendere il cristianesimo dall'accusa di essere una nuova religione, l'aveva inserito al termine di un percorso che affondava le sue radici nell'antica sapienza (ebraica, da cui la greca era derivata); il secondo negava ogni rapporto tra filosofia platonica ed ebraismo, usando una motivazione non filosofica, ma retorica, simile a ciò che aveva sostenuto Bruni: la cultura umanistica non poteva accettare le lettere ebraiche rozze e basse come parte della propria tradizione. Questo anti giudaismo del Manetti, dunque, non era una condanna (teologica) della perfidia degli ebrei, quanto piuttosto un attacco alla loro *ignorantia* (*ruditas* per Bruni): gli ebrei «si erano inariditi non solo per il disconoscimento del messaggio cristiano, ma già fin da prima, per la chiusura al mondo culturale greco-romano».<sup>2</sup> L'opera del Manetti, rimanendo manoscritta, non esercitò una decisiva influenza sul pensiero successivo, ma resta importante perché registra un cambiamento radicale dell'atteggiamento della tradizione cristiana nei confronti dell'ebraismo e soprattutto dimostra la penetrazione della filosofia eusebiana (e più in generale patristica) nella riflessione sul rapporto tra le diverse sapienze antiche.

<sup>1</sup> Manetti nella sua analisi della storia ebraica presenta Mosè come uno storico umanista, che ha dato al suo popolo non solo la legge scritta, ma anche *exempla* di *prisci viri* per rafforzare l'insegnamento morale della legge. Cf. C. Trinkaus, «*In Our Image and Likeness*». *Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought* 11, London 1970, 730. Anche questa idea forse proviene da Eusebio, libro 7. Egli infatti scrive: «*Hebraei [...] multis ante Moysen et ante Iudaeorum genus absque lege antiqua scripta pie sancteque vivebant absque doctrina legum oraculis veritatem divinis et mentis acumine magnitudineque animi consecuti*». Cf. Eusebius Caesarensis, *De evangelica praeparatione a Georgio Trapezuntio e graeco in latinum traductus. Opus cuius non solum utile verum etiam iocundum et pernecessarium novissime impressum et exactissime emendatum*, Venetiis, per Bernardinum Vercellensem, 1501, c. hiv.

<sup>2</sup> Fubini, *Storiografia dell'umanesimo in Italia*, cit., 303.

Lo schema del padre greco, infatti, di una duplice tradizione ebraica, una più antica e una moderna, diede ad altri umanisti la possibilità di considerare positivamente una parte dell'ebraismo. Non solo, ma l'idea che ci fosse un rapporto stretto di dipendenza tra l'antica tradizione e la filosofia pagana permetteva di inserire la prima all'interno del discorso umanistico. Se per Bruni, Bracciolini e in parte Manetti, la tradizione ebraica era intraducibile usando le categorie della sapienza greco-latina, attraverso i padri, l'ebraismo rientrava a far parte del mondo europeo con questo assunto: non solo tale sapienza aveva avuto una filosofia, una poesia, una politica, ma data la sua antichità essa rappresentava l'esempio per tutte le tradizioni che erano seguite. Tale concezione si sviluppò soprattutto nella seconda metà del xv secolo, quando le condizioni storiche, politiche e religiose erano profondamente cambiate. Fu in questo periodo caratterizzato dal fallimento della conciliazione tra la chiesa d'oriente e quella d'occidente, dalla caduta dell'impero bizantino, dalla conseguente avanzata dei turchi e dalle profonde trasformazioni politiche, che emerse in numerosi ambienti umanistici un mito filosofico, teologico e scientifico che influenzò in modo decisivo in molti aspetti la cultura della prima età moderna: la *prisca theologia*. I testi di Eusebio, Diodoro Siculo, Diogene Laerzio, Origene e Flavio Giuseppe incontrarono nell'Italia del xv secolo il pensiero del filosofo bizantino Giorgio Gemisto Pletone, secondo il quale la filosofia greca era originata dall'antica sapienza di Zoroastro conservata negli *Oracula Caldaica*. A sua volta il concetto di *prisca theologia* si articolò in forme diverse, una che riconosceva nella tradizione ebraica l'unica vera rivelazione precristiana, che aveva raggiunto i gentili attraverso la mediazione degli egiziani, i quali, a loro volta erano stati istruiti da Mosè; una seconda storia in base alla quale c'erano state altre rivelazioni indipendenti da quella ebraica, che avevano contribuito a preparare l'arrivo del messaggio cristiano. Il primo schema, in cui un'antica rivelazione aveva trasmesso i principi della verità cristiana, era riconosciuto come più *ortodosso*, perché approvato dai padri della chiesa e perché manteneva un forte legame con l'Antico Testamento, il secondo, invece, in cui non c'era un nesso storicamente determinato tra cristianesimo e le diverse tradizioni dei gentili, era riconosciuto come più problematico, perché implicava che alcuni filosofi pagani avessero raggiunto una conoscenza della verità equiparabile a quella delle religioni rive-

late.<sup>1</sup> Nella storia della *prisca theologia* queste distinzioni erano però difficilmente separabili con nettezza, ma avevano avuto il ruolo di considerare la tradizione ebraica leggibile e interpretabile attraverso gli strumenti della tradizione classica. Non è necessario tornare su un argomento lungamente studiato in tutte le sue articolazioni attraverso i secoli, ma è importante sottolineare che l'incontro tra questa ideologia e la tradizione ebraica come riconosciuta da Eusebio e dalla patristica greca segnarono il momento di inizio di quella che potrebbe essere definita come la «giudaizzazione» della cultura europea. Con questo termine intendo riferirmi a quel processo di progressiva penetrazione di opere e di autori ebrei nel mito della nascita della sapienza umana, in cui la Bibbia e la tradizione ebraica (considerata nelle sue parti più antiche), incominciarono ad essere riconosciute come valide per tutto il genere umano.

Marsilio Ficino rivestì, com'è noto, un ruolo di primo piano nella formulazione e nella diffusione della *prisca theologia*: le traduzioni e commenti del *Corpus Hermeticum*, dei dialoghi platonici e delle *Enneadi* di Plotino, combinate con scritti come la *Theologia Platonica* e il *De Christiana religione*, promossero la diffusione di questa ideologia, che, grazie alle sue caratteristiche malleabili, poté essere modificata e adattata a differenti condizioni storiche e politiche.<sup>2</sup> Egli stes-

<sup>1</sup> C. Vasoli, *Il mito dei «prisci theologi» come «ideologia» della «renovatio»*, in Id., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999, 11-50. Sulla *prisca theologia* cf. M. Muccillo, *Platonismo, ermetismo e «prisca theologia»*. *Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Firenze 1996; F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari 1981; D.P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972; E. Garin, *Ermetismo del rinascimento*, Roma 1988; Ch.B. Schmitt, *Prisca theologia e philosophia perennis*, in G. Tarugi (a cura di), *Il pensiero italiano del rinascimento e il nostro tempo* (Atti del V convegno internazionale del centro di studi umanistici Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8-13 agosto 1968), Firenze 1970, 211-236; M. Mulsow, *Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism*: *Journal of the History of Ideas* 65 (2004) 1-13.

<sup>2</sup> P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1953, 16-20; Ch.B. Schmitt, *Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibnitz*: *Journal of the History of Ideas* 27 (1966) 505-532; D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958; R. Marcel, *Marsile Ficin*, Paris 1958. C. Vasoli, *Dalla pace religiosa alla «prisca theologia»*, in P. Viti (a cura di), *Firenze e il Concilio del 1439* (Convegno di studi, Firenze, 29 novembre - 2 dicembre 1989), Firenze 1994, 3-25; M. Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish Treatments*, in M.J.B. Allen - V. Rees (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston-Köln 2002, 137-158.

so non solo contribuì all'affermarsi dell'idea di un ruolo importante svolto dalla sapienza orientale nella storia europea ma contribuì a diffondere entrambi gli schemi della *prisca theologia*, come appare evidente, per esempio, nel *De Christiana religione*, dove presentò sia la catena sapienziale che aveva ripreso da Gemisto Pletone, sia l'idea patristica di un'origine ebraica della filosofia greca.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Marsilii Ficini [...] *Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia*, Basileae, ex Officina Henricpetrina, 1576 (rist. anast., con lettera di P.O. Kristeller e premessa di M. Sancipriano, Torino <sup>2</sup>1962; altra rist. numerica sous les auspices de la Société M. Ficini, Préf. de S. Toussaint, Paris 2000), 25: «Prisca gentilium theologia in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, consenserunt tota in Platonis nostri voluminibus continetur»; ivi, 30: «Ex quibus apparet quod Clemens Alexandrinus et Atticus Platonius et Eusebius et Aristobolus probant gentiles videlicet, siqua habuerunt egregia dogmata et misteria, a Iudeis usurpasse [...]. Plato usqueadeo Iudeos imitatus est, ut Numenius Pythagoricus dixerit Platonem nihil aliud fuisse ququam Moysen Attica lingua loquentem. Addit in libro de bono Pythagoram quoque iudaica dogmata sectatum fuisse [...]. Clearcus Peripateticus scribit Aristotelem fuisse Iudeum, Calanos quoque phylosophus apud Indos Iudeos fuisse. Megastenes insuper brachmanas Indiae phylosophos a Iudeis asserit descendisse. Ambrosius recte memini Pythagoram patre Iudeo natum ostendit». Come ha sottolineato Sebastiano Gentile, la composizione della catena degli antichi teologi nell'opera del Ficino, si andò formando progressivamente, stretta fra i testi dei primi neoplatonici e l'incontro con l'opera del Pletone. Ad un certo punto di questo percorso l'elenco assunse una sua forma canonizzata che prevedeva l'inizio con Zoroastro, poi Ermete Trismegisto (cf. S. Gentile, *Introduzione* in M. Ficino, *Lettere*, 1. *Epistolarum familiarum liber I*, a cura di S. Gentile, Firenze 1990; Id., *Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia*, in S. Caroti e V. Perrone Compagni, *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Atti del convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli, Mantova, 1-3 dicembre 2010, Firenze 2012, 57-72). Ma all'interno della stessa opera ritroviamo anche un'altra tradizione legata alla figura di Zoroastro, non più primo *priscus theologus*, ma addirittura figlio di Cam e quindi partecipe dell'antica rivelazione ebraica dei patriarchi (cf. Ficini *Opera*, cit., 28: «Ob hanc, ut arbitror, rationem Orpheus inquit Deum soli Caldeo cuidam notum fuisse, Enoch, vel Abraham vel Moysen significans. Volunt Platonici Zoroastrem ab Orpheo significari, hic autem, ut vult Dydimus in *Genesis* commentariis, filius fuit Cham, Noe filii, et ab Hebreis appellatus Chanaham qui, ut Eusebius probat, tempore Abrahe adhuc vivebat»). Anche se questa tradizione non ebbe fortuna all'interno della riflessione ficiniana su Zoroastro, si tratta di una spia del tentativo messo in atto dal Ficino per combinare insieme le due linee, sottolineando l'importanza della «teologia filosofica» nella storia della tradizione sapienziale umana. Sul rapporto tra Cam e Zoroastro cf. K.H. Dannenfeldt, *The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance: Studies in the Renaissance* 4 (1957) 7-30; M.J.B. Allen, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze 1998, 39-40. L'intero passo, che comprende anche il *Sacro discorso* dello pseudo-Orfeo, venne al Ficino da una fonte che non è stato possibile ritrovare nella sua interezza. La parte del commento a Genesi di Didimo il Cieco, infatti, non si è conservata (cf. Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse*, texte inédit d'après

Se il contributo ficiniano alla *prisca theologia* (nella sua veste tradizionale) è ben noto ed è stato oggetto di numerosissimi studi, meno investigato è stato invece il pensiero del filosofo platonico sulla tradizione ebraica. Come vedremo nelle prossime pagine, infatti, Marsilio Ficino non rimase insensibile alla diffusione della tradizione patristica greca e, in particolare, dell'opera di Eusebio di Cesarea. Lo schema del padre greco, infatti, servirà al filosofo di Figline per legittimare le sue idee religiose e la riscoperta della filosofia platonica e dell'ermetismo. Ma la *Praeparatio evangelica* non fu funzionale solo a legittimare la sua riflessione filosofica, essa, infatti, lo condusse a ricercare nuove fonti della sapienza umana al di là di Zoroastro ed Ermete, in quella antichissima storia degli ebrei vissuti prima di Mosè, che conservavano il puro messaggio divino. Egli diede forma a questa antica sapienza ebraica attraverso l'incontro con intellettuali ebrei come Flavio Mitridate e Yohanan Alemanno, i quali gli fornirono risposte originali alla sua inchiesta, introducendolo all'incontro con alcune fonti della tradizione mistica ebraica. Nelle pagine che seguiranno, si cercherà di dimostrare come gli elementi che progressivamente si erano affermati nella prima metà del secolo, come la letteratura patristica greca, si impastarono nella Firenze della *renovatio* politica, filosofica e religiosa dei Medici, con un nuovo atteggiamento nei confronti della letteratura anti-giudaica spagnola, e soprattutto con l'incontro con intellettuali ebrei che in quegli anni si muovevano nella città preparando il terreno alla nascita di quello che è conosciuta come cabala cristiana.<sup>1</sup> Marsilio Ficino non può essere considerato un esponente di tale fenomeno, anche se sarà il primo a usare la parola cabalà a Firenze tra il 1479 e il 1480, ma la sua riflessione filosofica e teologica furono determinanti per legittimare la diffusione della tradizione ebraica (e il suo studio) nella cultura europea dei secoli successivi, e alla elaborazione di quel discorso filogiudaico che contribuì

un papyrus de Taura, introduction, édition, traduction et note par P. Nautin, Paris 1976, 2 voll. Un riferimento a Zoroastro come figlio di Cam è rintracciabile nelle *Recognitiones* dello Pseudo-Clemente e nella *Historia Francorum* di Gregorio di Tours. Entrambi i testi però non sembrano essere stati la fonte del Ficino. Cf. Pseudo-Clemente, *I ritrovamenti (recognitiones)*, traduzione, note e indici di S. Cola, Roma 1993, 42-44 (4, 27, 1-4); Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*, a cura di M. Oldoni, 1, Milano 1981, 20-21 (1, 5).

<sup>1</sup> In questo testo si userà il termine cabalà per indicare la tradizione mistica ebraica, e cabala per indicare l'interesse cristiano per tale fenomeno.

alla costruzione di una nuova immagine dell'ebraismo agli occhi dell'Europa cristiana.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Le pagine che seguono sono il frutto di una serie di ricerche che hanno visto la luce nel corso degli ultimi anni, insieme al lavoro per l'edizione critica del *De Christiana religione* di Marsilio Ficino. Raccolti in un'unica sede i saggi sono stati inevitabilmente trasformati per migliorare la coerenza d'insieme e in alcuni casi sono state aggiunte nuove fonti e aggiornata la bibliografia. Un ringraziamento particolare va a Giuseppe Veltri, Valerio Marchetti, Michele Ciliberto, Saverio Campanini, Fabrizio Lelli, Franco Bacchelli, Stephan Toussaint, Valery Rees e Michael J. Allen, che mi hanno permesso di pubblicare questi lavori e hanno discusso con me parte delle tesi qui esposte.

### Capitolo 3

#### Le prime traduzioni cabbalistiche di Flavio Mitridate <sup>1</sup>

In una ricerca pubblicata alcuni anni fa sul medico Pier Leone da Spoleto, commentando la scoperta di nuovi manoscritti contenenti materiale cabbalistico, Franco Bacchelli sosteneva che «nel corso di questo lavoro complessivo di revisione e discernimento di testi e di biografie potrebbe forse anche, tra le altre cose, risultare ridimensionata la leggenda, costruita in parte dal Pico stesso, che egli primo e unico ai suoi tempi, tra gli anni ottanta e novanta del quattrocento, si fosse interessato alla Cabala». <sup>2</sup> E in nota il Bacchelli aggiungeva: «Naturalmente la prodigiosa attività del Pico in questo campo di studi è fuori di discussione e per i mezzi posti in campo e per il coinvolgimento di tutto un gruppo di ebrei di eccezionale valore; ma l'opera sua, in quello stesso volgere di tempo, si inserisce certo anche in un complessivo risveglio di interesse, in vari ambienti, per il dialogo tra le due culture». <sup>3</sup> La scoperta di una copia del *Sefer Yesirah* presso la biblioteca Riccardiana di Firenze e di frammenti di traduzioni cabbalistiche e arabe in due altri manoscritti coincidenti con gli interessi di Giovanni Pico della Mirandola, ma appartenenti invece al circolo di Pier Leone da Spoleto, faceva sì che si potesse ipotizzare un interesse più ampio (per queste questioni) all'interno della vita culturale fiorentina del quattrocento.

Da questo ambiente non può essere escluso Marsilio Ficino, la cui opera contiene numerosi riferimenti alla tradizione ebraica. Il suo interesse è stato visto come frutto, per la maggior parte, di fonti di seconda mano, anche se negli ultimi anni sono emersi studi che riconoscono al Ficino l'accesso a testi non comuni. <sup>4</sup> Alcuni anni fa avevo

<sup>1</sup> La versione originale di questo capitolo è: G. Bartolucci, *Il De Christiana religione di Marsilio Ficino e le «prime traduzioni» di Flavio Mitridate: Rinascimento 2<sup>a</sup> s. 46* (2007) 345-355.

<sup>2</sup> Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., 56.      <sup>3</sup> *Ibid.* n. 163.

<sup>4</sup> Sia Bacchelli che Toussaint hanno mostrato come il Ficino citi nel *De vita* due pas-

cercato di mostrare la presenza di una fonte cabbalistica all'interno del *De Christiana religione* di Marsilio Ficino, pubblicato per la prima volta in volgare nel 1474 e poi in latino nel 1476.<sup>1</sup> Proprio quest'opera è stata l'oggetto principale degli studi sulla conoscenza dell'ebraico da parte del Ficino. Già il Cassuto aveva messo in dubbio le fonti utilizzate dal filosofo platonico nella seconda parte dell'opera, interamente dedicata alla disputa contro gli ebrei. Il Vasoli poi aveva dimostrato che le citazioni da fonti ebraiche provenivano, per la maggior parte, da due autori, Niccolò di Lyra e Paolo di Santa Maria, concludendo così che gli ultimi capitoli del *De Christiana religione* andavano considerati quasi come una parte separata dell'opera.<sup>2</sup>

#### I. FICINO E IL VETUS TALMUD

È noto che il Ficino modificò il *De Christiana religione* nell'ultima edizione in volgare, pubblicata a Pisa nel 1484, rivedendo il testo e aggiungendo numerosi passi, due di questi sono nella seconda parte dell'opera dedicata alla polemica anti giudaica.<sup>3</sup> Ecco i due brani:<sup>4</sup>

«[F1] Hesdra nell'antico *Thalmuth*, nel libro *Sederholam*, disegna Idio dover assumere l'humana natura così dicendo: 'Quando Moyse vide tali opere circa il tabernacolo ben procedere, benedixe la multitudine. Et come la benedixe manifestò una opera manufacta dover essere che la divinità spontaneamente ricevesti carne, o vero, membri humani. Raby Moyses interpretò lui havere in altro modo disposto, cioè hever decto che molte volte al-

si tratti da il *Hayy ibn Yaqzan* di Ibn Tufayl e il *Mekor Hayyim* di Samuel ibn Šarša, suggeriti probabilmente da Yoħanan Alemanno. Cf. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., 36-38 e S. 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 2 (2000) 19-31. Su questa questione torneremo più avanti.

<sup>1</sup> G. Bartolucci, *Per una fonte cabalistica de De christiana religione: Marsilio Ficino e il nome di Dio*: Accademia: Revue de la Société Marsile Ficin 6 (2004) 35-46.

<sup>2</sup> Cf. U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze*, cit.; C. Vasoli, *Le fonti del «De Christiana religione» di Ficino*, cit. 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. Cf. Marsilio Ficino, *De Christiana religione*, saggio introduttivo ed edizione critica a cura di G. Bartolucci, Pisa, in corso di stampa.

<sup>3</sup> Per la ricostruzione della tradizione del testo si veda Kristeller, *Supplementum*, cit., I, LXXVII.

<sup>4</sup> Un parziale elenco delle aggiunte al *De Christiana religione* è in Kristeller, *Supplementum*, cit., I, 7-10.



trettanto 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 sanctuario acciochè la divinità mia sia intra loro».<sup>1</sup>

«[F2] Nel vecchio *Thalmuth* compilato da Esdras, nel libro *Midiastilim*, dice così: 'Quando verrà el messia tutte le cerimonie mancheranno excepta la confessione et tutti e sacrifici haranno fine infuor che un facto di pane azimo sottile, uncto con olio, di grandezza quanto è una palma di mano, el quale sacrificio si dimosterrà in capo degl'huomini giusti nella chiesa et sarà transmutato per sanctificatione della carne del sancto et benedecto Idio, perché è scripto così: Tu sanctificherai lui imperoché la carne del tuo Idio è sacrificata. Queste parole sono nel Levitico'».<sup>2</sup>

Il primo passo è inserito nel capitolo 27, sulle testimonianze profetiche della venuta del messia, all'interno di una serie di fonti che discutevano l'incarnazione di Cristo; il secondo, invece, è riportato nel capitolo 34 dedicato alla dimostrazione della fine delle cerimonie ebraiche dopo l'arrivo del messia. Entrambe le citazioni, però, si discostano evidentemente da tutte le altre riprese di testi controversistici presenti nell'opera, non troviamo, infatti, nessun riferimento all'incarnazione descritta dal filosofo platonico, né nell'opera di Niccolò di Lyra, né in Paolo di Santa Maria, né in Girolamo da Santafé; allo stesso modo completamente differente è anche il modo di citare l'opera ebraica *Seder 'Olam*, riportata correttamente nel primo caso, mentre nel resto dell'opera è indicata con il titolo «Cederolam».<sup>3</sup>

Il Ficino introduce i due brani sostenendo che le opere citate erano contenute nel vecchio *Talmud* redatto da Esdra: il filosofo platonico sembra indicare qui un modo di vedere la letteratura ebraica che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, distingue tra una tradizione antica, incorrotta e legittima, e una moderna che aveva sconvolto il messaggio originario. In tale contesto ci si riferiva, con il termine *Talmud*, all'insieme della tradizione ebraica, distinta poi in una parte più antica e in una più recente. Uno degli esempi più noti di questa tradizione, come abbiamo visto, è il discorso tenuto dall'ebreo

<sup>1</sup> M. Ficino, *Della Christiana religione*, Pisa, Lorenzo e Agnolo Fiorentini, 2 giugno 1484 (GW 9879), c. hiiii-v. <sup>2</sup> Ivi, c. nviir.

<sup>3</sup> Ivi, c. giiiiir: «Ma per ridurre la cosa in ordine molte furono l'oppinioni dell'advento del messia intra comentatori de Giudei chiamati thalmuthici, che vuol dire canonici. La prima è del doctore Hoyoce, el quale nel libro Cedorloan, titolato dell'ordine del mondo [...]».

convertito Flavio Raimondo Moncada (conosciuto anche come Flavio Mitridate) nel 1481 davanti al papa Sisto IV e intitolato *Sermo de passione Domini*.<sup>1</sup> In questa occasione Mitridate introdusse la distinzione tra le due tradizioni costruendo la definizione di *vetus Talmud*, una fonte ebraica antichissima, precristiana, e quasi esoterica con la quale Mitridate voleva mostrare come i principali dogmi cristiani fossero già contenuti simbolicamente in un testo scritto 370 anni prima della venuta di Cristo e che gli ebrei potevano leggere, data la sua complessità, solo una volta compiuti i quarant'anni.<sup>2</sup> Tale distinzione era stata usata poi da Pico sostituendo a *vetus Talmud* il termine cabbalà, che però manteneva quell'aura di antichità e mistero già presenti nel discorso di Mitridate. Ma il Ficino non si limita a riprendere questa definizione, aggiunge un altro elemento, assente in Mitridate, ma ripreso da Pico della Mirandola sia nell'*Oratio* sia nell'*Apologia*, sostiene che questa tradizione antichissima venne raccolta e canonizzata da Esdra. Per il conte Esdra era stato colui che, dopo il ritorno dall'esilio babilonese, aveva ricostruito la legge data da Dio a Mosè e, restando conto dell'impossibilità di riproporre la via di una comunicazione orale della tradizione cabbalistica, ordinò che fosse scritta in settanta volumi.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Flavius Mithridates, *Sermo*, cit. Sulla figura di Flavio Mitridate cf. R. Starrabba, *Ricerche storiche su Guglielmo Raimondo Moncada, ebreo convertito siciliano del secolo XV*: Archivio storico siciliano 3 (1878) 15-91; I. Carini, *Guglielmo Raimondo Moncada*: Archivio storico siciliano 22 (1897) 485-492; G. Bauch, *Flavius Wilhelmus Raimundus Mithridates. Der erste fabrende Kölner Hebraist und Humanist*: Archiv für Kulturgeschichte 3 (1905) 15-27; U. Cassuto, *Wer war der Orientalist Mithridates?*: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 3 (1935) 230-236; F. Secret, *Qui était l'orientaliste Mithridate?*: Revue des Études Juives 16 (1957) 96-102; Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, cit.; S. Campanini, *Pici Mirandulensis bibliotheca cabbalistica latina. Sulle traduzioni latine di opere cabbalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*: Materia giudaica 71 (2002) 90-96; S. Foà, *Moncada, Guglielmo Raimondo*, in DBI LXXV, 2011. Sulla figura di Flavio Mitridate si veda ora M. Andreatta - S. Campanini, *Bibliographia Mithridatica*, in M. Perani (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano* (Atti del convegno internazionale, Caltabellotta, Agrigento, 23-24 ottobre 2004), Palermo 2008, 241-257 e *Id.*, *Bibliographia Mithridatica II*, in Perani e Corazzol (a cura di), *Flavio Mitridate mediatore fra culture cit.*, 289-317. Questi due ultimi contributi contengono la più ricca e aggiornata bibliografia sul personaggio.

<sup>2</sup> Flavius Mithridates, *Sermo*, cit., 19-28. Cf. anche Parente, *La chiesa e il Talmud*, cit., 566-570.

<sup>3</sup> «Hoc eodem penitus modo cum ex Dei praecepto vera illa legis interpretatio Moisi

Ma il Ficino pubblicò la sua opera alcuni anni prima del Pico e quindi è ipotizzabile che anche questo riferimento venga dalla stessa fonte da cui aveva recuperato i due passi. Si aggiunga poi che nella stessa *Oratio* (e nell'*Apologia*), sempre riferendosi a questi libri cabbalistici, Pico riportava la notizia che tre di questi erano stati fatti tradurre da Sisto IV affinché fossero strumenti utili alla fede cristiana.<sup>1</sup> Quali fossero le tre opere e chi ne fosse stato il traduttore non viene detto, ma su questo stesso argomento ritornò nel 1494 il teologo tedesco Summenhardt che in un passo del suo *Liber bipartitus* scrisse:

«Cinquantesima testimonianza: Passo al contenuto di questo libro talmudico o realmente cabbalistico, di cui non si ricorda il nome, ma recentemente mi è tornato alla mente il suo contenuto. Sotto il pontefice massimo Sisto IV, Guglielmo, un tempo conosciuto come Raimondo Romano, professore di teologia, ed esperto di lingua latina, greca, caldaica e araba, espertissimo anche di lingua ebraica, tra quei libri che gli ebrei chiamano di cabbala (nei quali dicono è contenuta la seconda legge mosaica, trasmessa spiritualmente sul monte, nel quale sono rivelati i misteri della legge scritta), ne tradusse tre

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 successionibus 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 cognoscerent per exilia, cedes, fugas, captivitatem 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» (Pico della Mirandola, *Discorso*, cit., 125-127). Si tenga poi presente che nella prima redazione dell'*Oratio*, contenuta nel Ms. Palatino 885 della Biblioteca nazionale di Firenze (cc. 143-153) il Pico citava esplicitamente il Mitridate, il cui nome verrà poi espunto: «Vidi ad hoc munus necessariam 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, 150). Per un commento dell'espunzione del passo cf. ivi, 179. Cf. anche G. Garin, *La cultura del rinascimento*, Firenze 1992, 232-240.

<sup>1</sup> «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» (Pico della Mirandola, *Discorso*, cit., 126-128).

in latino, i quali alcuni dei nostri sostengono essere tra quei settanta libri di cui si accenna nel 13 capitolo del terzo [quarto] libro di Esdra. Di questi tre uno si intitola *De ordine seculi*, che in ebraico *Ceder Holam* si dice, l'altro *Ysagogas*, che contiene gli atti di uno di quei concili che dopo la cattività babilonese fu celebrato da Esdra a Gerusalemme. Il terzo, invece, è intitolato *De neophastis*. Tradusse questi tre (poiché non poté avere gli altri) e li offrì poi al sommo pontefice».<sup>1</sup>

Il teologo tedesco, probabilmente recuperando alcune parti dell'opera pichiana, aggiungeva nuove informazioni che gli venivano direttamente da Mitridate quando, nel 1483 si allontanò da Roma e trascorse alcuni anni in Germania. Veniamo quindi a sapere che l'apostata ebreo tradusse per Sisto IV il *Seder 'Olam* e altre due opere non facilmente identificabili che affermava appartenessero a quei libri cabalistici raccolti da Esdra. Ma Summenhardt non si limita a riferire i titoli delle opere, fornisce anche due estratti da queste traduzioni, sostenendo che li aveva ascoltati dalla voce dello stesso Mitridate, quando egli aveva insegnato ebraico a Tubinga.<sup>2</sup>

«[S1] Futurum est cum venerit Messias, omnes orationes cessare preter confessionem, omniaque sacrificia sunt cessatura uno duntaxat excepto, facto de

<sup>1</sup> K. Summenhardt, *Tractatus bipartitus, in quo quod Deus homo fieri voluerit [...]*, Tuwingae, Johann Otmar, circa 1498 (GW M44551), cc. Kiiir-v: «Testimonium quinquagesimum: ad sententiam quandam cuiusdam talmutici seu verius 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 Hebraeicae 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 intitulavit, qui in Hebraeo Cedar Holam inscribitur. Alium ysagogas in quorum uno illius concilii, quod post captivitatem babilonicam sub Esdra Hierosolymis celebratum extitit, acta continetur. Tercium vero de Neophastis inscripsit quos tres (quia alios habere non potuit) translato summo tunc obtulit pontifici». I passi di Summenhardt sono citati in Flavius Mithridates, *Sermo*, cit., 26. Sul soggiorno tedesco di Mitridate cf. S. Campanini, *El'azar da Worms nelle traduzioni di Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*, in Perani e Corazzol (a cura di), *Flavio Mitridate mediatore fra culture*, cit., 47-79. Sull'identità dei testi tradotti da Mitridate cf. G. Corazzol, *L'influsso di Mitridate sulla concezione pichiana della cabala*, in Perani e Corazzol (a cura di), *Flavio Mitridate mediatore fra culture*, cit., 149-200: 158-165.

<sup>2</sup> Summenhardt, *Liber bipartitus*, cit., c. Kiiiv: «Horum autem in uno talismodi (ut eius ex ore audivi atque scripsi cum nonnullos ex nostris in Tuwingensi studio Hebraicam doceret grammaticam) habetur ut sequitur sententia». Cf. Flavius Mithridates, *Sermo*, cit., 26.

pane azimo subtili, uncto oleo quanta est palma vel manus hominis, ostenso in capite hominum iustorum in Ecclesia, converso sanctificatione in carnem Dei sancti et benedicti».<sup>1</sup>

Allo stesso modo poi aggiungeva un secondo passo, sempre ascoltato dalla voce del traduttore:

«[S2] ut Moyses vidit operis huiusmodi 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 apperuisse 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».<sup>2</sup>

Se si affiancano i due passi alle due citazioni ficiniane si vedrà che corrispondono quasi *ad verbum*.<sup>3</sup> Il secondo passo citato da Summenhardt [S2] e il primo riportato dal Ficino [F1], come aveva già rilevato Wiszubski, è una cristianizzazione di un brano tratto dal sesto capitolo del *Seder 'Olam* in cui si cerca di mostrare l'incarnazione divina in un corpo umano.<sup>4</sup>

Più complesso è il confronto tra gli altri due passi, dal momento che, mentre quello tratto dal *Seder 'Olam* [F1] non compariva in nessun'altra opera del Mitridate, le righe sulla cessazione dei sacrifici e sul mantenimento solo della confessione e dell'eucarestia [F2] [S1]

<sup>1</sup> Summenhardt, *Liber bipartitus*, cit., c. Kii<sup>v</sup>. Cf. Flavius Mithridates, *Sermo*, cit., 26.

<sup>2</sup> Summenhardt, *Liber bipartitus*, cit., c. Kii<sup>v</sup>: «Nec minus similem sententiam in uno praedictorum librorum contineri, eodem autore transferente et mihi referente, sic sonante ut sequitur didici». Flavius Mithridates, *Sermo*, cit., 68.

<sup>3</sup> Se si confronta il primo passo del *De Christiana religione* con il secondo passo del Summenhardt si riscontra solo una variante, nel testo ficiniano, una *lectio facilior* che trasforma Rabi Meyres in Rabi Moyses, ma per il resto i due testi coincidono.

<sup>4</sup> Cf. Flavius Mithridates, *Sermo*, cit., 68-69. Lo studioso israeliano, per mostrare gli interventi del traduttore sul testo originale, riporta la traduzione latina dell'opera ebraica fatta da Gilbert Genebrard: «Quae postquam Moses cuncta vidit completa, quemadmodum mandaverat Dominus, benedixit eis. Benedictio autem haec erat: 'Maneat, obsecro, divina maiestas in manuum vestrarum opere'. Populo respondente: 'Et sit suavitas domini Dei nostri super nos etc.'. Rabi Meir putat Mosem non hac fuisse usum benedictione, sed ista: 'Dominus Deus patrum vestrorum adiiciat, sicut estis, mille vicibus et benedicat vobis sicut locutus est. Praeterea super vos, Beati Israelitae estis qui ministerium tabernaculi meruistis. Quemadmodum autem illud meruistis, sic meritis vestris efficit, ut vobis aedes electa tribuatur, et habitet divina maiestas in vestri medio. Nam scriptum: Et facient mihi sactuarium et habitabo in medio eorum'». G. Genebrardus, *Chronologia Hebraeorum maior. Cui accessit e regione Gilberti Genebrardii, divinarum Hebraicarum literarum professoris regii, versio latina*, Basileae, apud Ambrosium Frobenium, 1580, 485.

erano già state utilizzate dall'apostata ebreo nel suo discorso tenuto di fronte a papa Sisto IV, il *Sermo de passione Domini*. In quell'occasione Mitridate aveva introdotto il brano avvertendo il suo uditorio di prestare attenzione all'«archanum mysterium» che veniva svelato, noto solo a chi conosceva l'ebraico. Dopo aver riportato il passo nella lingua originale, veniva fornita una traduzione latina:

«In futuro, quando verrà il messia, tutte le preghiere avranno termine, tranne la confessione, e tutti i sacrifici cesseranno, tranne uno solo, fatto di pane azimo sottile, unto d'olio, delle dimensioni della palma della mano di un uomo, e che sarà mostrato sulla cima dei monti o dei giusti nell'assemblea, trasformato per la santificazione nella carne di Dio, da cui è detto: 'una focaccia di frumento sarà sulla terra, sulla cima dei monti e lo santificherò perché la carne del tuo Dio è sacrificata'».<sup>1</sup>

Wirszubski nel suo commento al *Sermo* ha mostrato che non solo non c'è corrispondenza tra il passo in ebraico e la traduzione del Mitridate, ma che la citazione originale era un'invenzione dell'autore che aveva usato passi tratti dalla sua fonte principale, il *Pugio fidei* di Raimondo Martí.<sup>2</sup> A differenza però del *Sermo* e dell'indicazione del Summenhardt [S1], Ficino [F2] riporta la fonte del passo «midiaxtilim», che si riferisce al *Midrash Tehillym*, il *Midrash* ai Salmi.<sup>3</sup> L'accostamento con il *Midrash* non è del tutto errato, dal momento che le prime righe del brano, che si riferiscono alla cessazione delle preghiere e dei sacrifici, ritornano nell'opera ebraica, ma è probabile che

<sup>1</sup> Flavius Mithridates, *Sermo*, cit., 89-90: «Futurum est cum venerit Messias omnes orationes cessare, praeter confessionem, omniaque sacrificia cessatura, uno dumtaxat excepto, facto de pane azimo subtili, uncto oleo, quanto palma manus hominis, qui ostendetur in capite montium vel iustorum in ecclesia, converso sanctificatione in carnem dei, ex eo quod dicitur, erit placenta tritici in terra in capite montium, et sanctificabis eum quia caro Dei tui sacrificatur».

<sup>2</sup> Cf. Flavius Mithridates, *Sermo*, cit., 16-19. Per un confronto con il testo ebraico Wirszubski riporta la traduzione letterale: «In times to come in the days of the Messiah all prayers shall cease but praise shall not cease, and all sacrifices shall cease but thanksgiving shall not cease for ever. What is the manner of it? As it is said (Levit. 7,12) and he shall offer for the sacrifice of thanksgiving unleavened cakes mingled with oil, and unleavened wafers anointed with oil, and he takes a handful of it and offers, for it is said (Ps. 72,16) there shall be an handful of corn in the earth upon the top of mountains it shall shake; and this is translated [into Aramaic] there shall be a sacrifice of corn in the earth visible upon the top of the mountains of the congregation. It shall shake is converted, as it is said (Levit. 21,8) And thou shalt sanctify him for he offereth the bread [or flesh] of thy God» (ivi,16 n. 1).

<sup>3</sup> Su quest'opera cf. *The Midrash on Psalms*, Translated from the Hebrew and Aramaic by W.G. Braude, New Haven - London <sup>2</sup>1987.

in questo caso il Mitridate segnalasse al Ficino che tutto il passo proveniva dalla medesima fonte.<sup>1</sup> Un altro elemento di grande interesse riguarda il passo stesso riportato dal Ficino, che non corrisponde alla lettera né alla citazione di Summenhardt, né a quella presente nel *Sermo*, sembra una via di mezzo tra le due. Il teologo tedesco aveva, infatti, concluso il passo riferendosi alla particola di pane: «ostenso in capite hominum iustorum in Ecclesia, converso sanctificatione in carnem Dei sancti et benedicti», mentre il Mitridate, nel *Sermo* aveva riportato: «qui ostendetur in capite montium vel iustorum in ecclesia, converso sanctificatione in carnem dei, ex eo quod dicitur, erit placenta tritici in terra in capite montium, et sanctificabis eum quia caro Dei tui sacrificatur». Il Ficino invece sceglie la versione riportata da Summenhardt per quanto riguarda la prima parte («el quale sacrificio si dimosterrà in capo del'huomini giusti della chiesa») rinunciando ad aggiungere «montium», ma conclude il brano con il riferimento al passo del *Levitico* (21,8), assente nel teologo tedesco, ma presente nel brano del *Sermo* («perché è scripto così: 'Tu sanctificherai lui imperoché la carne del tuo Idio è sacrificata'. Queste parole sono nel Levitico»). L'elaborazione del passo fatta dal filosofo platonico, unita con il riferimento alla fonte rafforzano così l'ipotesi di un rapporto diretto tra il Ficino stesso e il Mitridate.

<sup>1</sup> Nel *Pugio Fidei* troviamo lo stesso riferimento: «Praedictis quoque addendum illud, quod legitur in *Midrasch Tillim* super illud Psalmi 56 v. 13 [...] 'Super me, Deus, vota tua solvam, confessionem' vel laudem, tibi [...] Dixit R. Pinehas in nomine R. Levi et [R. Levi] in nomine R. Menachem: 'Omnes orationes cessabunt in futuro; confessio autem, vel laus non cessabit: et omnia sacrificia cessabunt et confessio, vel laus non cessabit in aeternum sic enim scribitur Neem. 12 v. 40. Et Stabunt duae confessiones in domo Domini, una confessio loco orationis et alia confessio loco sacrificii'» (Raymundus Martinus, *Pugio*, cit., 814-815). Le prime righe sono citate anche da Mosè Nahmanide nel suo commento al *Levitico*: «I nostri maestri di benedetta memoria hanno affermato che tutti i sacrifici verranno annullati, ad eccezione di quello del ringraziamento, poiché esso comprende azime e lievito, a somiglianza del mondo a venire» (Mosè Nahmanide, *Commento a Levitico* 23.17), in G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Torino 1999, 563. Abraham Farissol nella sua opera *Magen 'Abot*, composta verso il 1500-1504, sosteneva che un gruppo di ebrei convertiti spagnoli aveva diffuso falsi estratti di opere ebraiche, tra le quali proprio il *Midrash* ai Salmi, per confermare i dogmi cristiani. Cf. G. Scholem, *Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne*, in H. Wirszubski, *Pic de la Mirandole et la cabale*, traduit de l'anglais et du latin par J.-M. Mandosio, Paris - Tel Aviv 2007, 433-473: 468-469. Si aggiunga che il Mitridate in una delle sue traduzioni fatte per Pico indicava il *Midrash Tehilym* come una «glossa cabalistica Psalterii». Cf. Menaḥem Recanati, *Commentary on the Daily Prayers*, cit., I, 295.

## 2. MARSILIO FICINO E FLAVIO MITRIDATE

Quello che però qui interessa è vedere che il Ficino riprese due passi che non appartengono al novero delle sue fonti, ma che presuppongono un legame con uno dei protagonisti della nascita della cabala cristiana in un periodo però che anticipa di alcuni anni il sodalizio con Pico. L'identificazione di questi due passi portano poi a riconsiderare alcuni aspetti riguardanti non solo il rapporto del Ficino con la tradizione ebraica, ma anche il significato dell'ultima parte del *De Christiana religione*.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, mi sembra che le aggiunte ficiniane, per quanto provenienti da una tradizione controversistica, vadano a incidere sul senso che il filosofo platonico attribuiva agli ultimi capitoli della sua opera. Il riferimento a una tradizione ebraica antica e quindi autentica, andava a legarsi alla tesi di Eusebio di Cesarea (espressa nella *Praeparatio Evangelica* e ampiamente citata dal Ficino), secondo il quale non solo la tradizione del popolo eletto andava distinta tra un periodo più antico e uno più recente e corrotto, ma contribuiva a costruire una dipendenza della filosofia greca dalla sapienza ebraica. Il capitolo 26 del *De Christiana religione*, intitolato *De autoritate Prophetarum, nobilitate Veteris Testamenti, excellentia novi*, pensato dal Ficino come introduzione alla seconda parte dell'opera, in cui si discutevano le profezie ebraiche, riprende temi cari alla letteratura apologetica patristica, riportando una serie di esempi che gli permettevano di arricchire la sua filiera filosofica e di renderla adatta a comprendere anche la tradizione cristiana. Ficino non si limita a citare il Platone come Mosè attico di Numenio, il Pitagora allievo di ebrei e lo stesso Aristotele «iudeus», ma interviene anche sulla genealogia sapienziale che aveva contribuito a costruire negli anni precedenti, riconducendo Zoroastro, Ermete Trismegisto e Orfeo alla stessa tradizione ebraica, per cui il primo era indicato come il figlio di Cam, il secondo aveva ripreso la sua dottrina da Mosè e il terzo aveva riconosciuto nella tradizione caldea la vera sapienza.<sup>1</sup> Le stesse

<sup>1</sup> Ficini *Opera*, cit., 29-30: «Plato usque adeo Iudaeos imitatus est, ut Numenius Pythagoricus dixerit Platonem nihil aliud fuisse quam Moysen Attica lingua loquentem. Addit in libro *De bono* Pythagoram quoque Iudaica dogmata sectatum fuisse. Plato in *Epinomide* scientiarum causam inquit fuisse barbarum quendam qui primus haec invenit; post addit ab Aegyptiis Syriisque cuncta manasse. Iudaea vero ex quadam sui parte, quam Galileam Plinius vocat, semper in Syria a scriptoribus habita est et



idee e quasi lo stesso sviluppo si ritrovano nel *Sermo de passione Domini* del Mitridate e dunque non deve sorprendere una collaborazione tra i due proprio su questi temi.

Ma qui si pone il problema se ed eventualmente quando Ficino incontrò Mitridate. Abbiamo, infatti, tre testimonianze del rapporto fra 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, e 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.<sup>1</sup> Una terza testimonianza riguarda una lettera, che nell'edizione a stampa è indirizzata a «Minnates» e che sembra invece rivolta al Mitridate stesso.<sup>2</sup>

ex parte quadam Phenicia etiam apud priscos appellatur, ut Eusebius probat. Proculus quoque Platonius theologiam Syrianam Pheniciamque ante alias veneratur, Plinius ait Phenices literarum et astrologia inventores fuisse. Qui etiam Caldeos laudant, Iudaeos qui et Caldei nominati sunt, ut probat Lactantius, videntur extollere. Ob hanc, ut arbitror, rationem Orpheus inquit Deum soli Caldeo cuidam notum fuisse, Enoch vel Abraham vel Moysen significans. Volunt Platonici Zoroastrem ab Orpheo significari. Hic autem, ut vult Dydimus in *Genesis* commentariis, filius fuit Cham, Noe filii, et ab Hebraeis appellatus Chanaham qui, ut Eusebius probat, tempore Abrahae adhuc vivebat. Meminisse debemus Iudaeorum dotes laudesque transire ad Aegyptios facile potuisse: vicini enim semperque permixti erant. Alexander Eupolemonque scribit Abraham sanctitate sapientiaque fuisse omnium prestantissimum, hunc docuisse astrologiam Caldeos primum, deinde Phenices, demum Aegyptios sacerdotes; solitum quod dicere eam se habuisse a successoribus Enoch, qui eius inventor exierit et Atlas fuerit nominatus. Iulius Firmius astronomus Abraham ob mirabilem sapientiam divinum appellat; Artapanus quacunquē de Mercurio Trismegisto dicuntur, ostendit fuisse in Moysē et a Moysē gesta eumque Mercurium ipsum fuisse, appellatum insuper esse Museum». Cf. sopra, p. 17. Sul concetto di filosofia barbarica, che avrà una grande fortuna nei secoli successivi cf. G.G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy: The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen 1999; D. Westerkamp, *The Philonic Distinction: German Enlightenment Historiography of Jewish Thought: History and Theory* 47 (2008) 533-559.

<sup>1</sup> Per la lettera al Benivieni cf. Ficini *Opera*, cit., 873-874. L'«Helias» citato è da identificarsi con Elia del Medigo, mentre su Abraam non si è ancora giunti ad una identificazione certa, le ipotesi sono Abraham Cussot, Abraham de Balmes o Abraham Farissol. Cf. A. Bertola, *Del Medigo, Elia*, in DBI xxxviii, 1990. Per la lettera al Pico cf. Ficini *Opera*, cit., 909, e Kristeller, *Supplementum*, cit., I, 34-35.

<sup>2</sup> Ficini *Opera*, cit., 883. Per la correzione del nome in «Mithridate» cf. Kristeller, *Supplementum*, cit., I, 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». Cf. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, cit., 87.

Sono però tutti indizi riconducibili alla seconda metà degli anni 80, lontani dunque dalle aggiunte ficiniane al *De Christiana religione*. Se l'ultima versione del trattato è, infatti, del 1484 e il Mitridate lasciò Roma nel 1483, le aggiunte sono da collocarsi tra il 1477 (anno in cui Mitridate arrivò 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 dunque 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 Summerhardt, forse il Mitridate vantava sue traduzioni dando come esempi solo questi due brani. Ancora da esplorare sarà dunque il rapporto tra i due, se si limitò a questa comunicazione di fonti o qualche cosa d'altro. Forse un ruolo lo rivestì Pier Leone da Spoleto, interessato a cose ebraiche, e presente a Roma fino al 1482.<sup>1</sup> Altri indizi però ci portano a considerare il rapporto tra Ficino e Mitridate più stretto di quanto possa sembrare. In una lettera del 1481, indirizzata a Febo Capella, il Ficino scrive di aver incontrato l'amico Guilielmo, che vorrebbe essere introdotto alla sua presenza e a cui il filosofo aveva mostrato la lettera sulla stella dei magi che aveva composto per Federico da Montefeltro.<sup>2</sup> È singolare che proprio in quell'anno lo stesso Mitridate compose una traduzione di carattere astrologico proprio per lo stesso duca d'Urbino.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 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. Cf. F. Bacchelli, *Leoni, Piero*, in DBI LXIV, 2005.

<sup>2</sup> «Cum saepius oravisset me Guilielmus amicus noster, ut eum Phoebus meo plurimum commendarem, excipiens tandem illi epistolam, quam superioribus diebus de stella magorum ad Federicum Urbini ducem scripseram, eamque his verbis Guilielmo dedi. Si vis amice Phoebus commendatus esse, age iam Mercuriali hac stella duce saluta Phoebum. Haec te (ut spero) feliciter illi conciliabit. Ito igitur, ito alacer, neque pigeat. Non enim haec ex his stellis est, quae videri aliquando possint in aede Apollinis peregrinae. Siquidem Mercurius ante omnes est Phoebus domesticus. Vale Florentiae VI Februarii 1481» (Ficini *Opera*, cit., 854). Per Febo Capella, diplomatico veneziano e legato, durante il suo soggiorno fiorentino, a molti umanisti cf. S. Prete, *Capella, Febo*, in DBI XVIII, 1975.

<sup>3</sup> Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, Urb. Lat. 1384. Il contributo più recente su questo manoscritto è S. Campanini, *La radice dolorante. Ebrei e cristiani alla scoperta del giudaismo nel rinascimento*, in M. Perani (a cura di), *L'interculturalità dell'ebraismo*, Ravenna 2003, 229-255: 233-242. Saverio Campanini ha mostrato

Ritornando dunque a ciò che il Bacchelli scriveva riguardo all'ambiente fiorentino in cui Pico diede vita alla nascita della cabala cristiana, il terreno era già pronto e non è escluso che fu proprio il vecchio Ficino a presentare a Pico Mitridate, di ritorno dalla Germania, come traduttore delle opere ebraiche, memore delle citazioni che egli aveva ricevuto tre anni prima. Allo stesso modo si dovrà indagare in modo più approfondito l'interesse del Ficino per l'ebraismo prima del 1486, un interesse che non si limitò a fonti di seconda mano ma che, come aveva già fatto per i platonici, partendo dalle fonti latine, cioè per l'ebraico le opere controversistiche di Lyra, Santa Maria e Santafè, procedeva verso gli originali, in questo caso mediati dal Mitridate e da altri, nel tentativo di arricchire la tradizione della *prisca theologia*.<sup>1</sup>

delle assonanze tra l'introduzione del Mitridate e un passo del *De vita* di Ficino. Cf. *ivi*, 237 n. 39.

<sup>1</sup> Cf. S. Gentile, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*: Rinascimento 2<sup>a</sup> s. 40 (1990) 57-101.