



# BIBLIOTECA DI CULTURA EBRAICA ITALIANA

diretta da

**Giuseppe Veltri**

Universität Hamburg

in cooperazione con

**Saverio Campanini**

e

**Alessandro Guetta**

Università di Bologna

INALCO, Paris



comitato scientifico

EMMA ABATE

Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

GUIDO BARTOLUCCI

Università della Calabria, Cosenza

FRANCESCA BREGOLI

Queens College of the City University of New York

BERNARD COOPERMAN

University of Maryland

CRISTIANA FACCHINI

Università di Bologna

FABRIZIO LELLI

Università del Salento

GADI LUZZATTO 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 Centre for Advanced Studies, Hamburg

Giuseppe Veltri

Il Rinascimento  
nel pensiero  
ebraico

Paideia

codici CCE : HPCB ; HRJ ; JFSRI

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Veltri, Giuseppe

Il Rinascimento nel pensiero ebraico / Giuseppe Veltri

Torino : Paideia, 2020

234 p. ; 24 cm – (Biblioteca di cultura ebraica italiana ; 3)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0950-8

1. Ebrei italiani [e] Rinascimento

2. Filosofia ebraica - Italia

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

296.0903 (ed. 22) – Ebraismo. Età moderna

*Tutti i diritti sono riservati*

© Claudiana srl, Torino 2020

ISBN 978.88.394.0950.8

## Indice del volume

9	Premessa
11	Introduzione
21	1. La coscienza del tempo nuovo
23	1. La soglia del tempo
25	2. La rottura con la tradizione
32	3. Rinascimento ebraico?
41	2. Il «dolce stil novo»: la filosofia poetica
42	1. Il culto della lingua italiana tra poesia e filosofia
47	2. Manoello Romano: <i>l'unio poetica</i> La poetica e la tolleranza, 47 <i>Intellectus agens o unio poetica</i> , 51
59	3. Moshe da Rieti e il tempio in versi
61	4. Leone Modena e la «simpatia» delle lingue
64	5. Simone Luzzatto: il Dante mistico e scettico Dante qabbalista, 65 Dante scettico, 69
74	6. Dalla filosofia poetica alla politica
77	3. Il lettore prudente: il metodo nuovo di Azaria de' Rossi
77	1. Un incontro in una libreria rinascimentale
83	2. Il filologo prudente Le fonti del sapere, 90 Il metodo nuovo, 99
107	4. Le nuove scienze: tra tecnica e mistica
111	1. Lo spirito della nuova era
114	2. Progetti educativi ed enciclopedici
117	3. La scienza e l'ermeneutica: Rabbi Löw di Praga Vita e opera, 118 Approccio ermeneutico e traguardi scientifici, 124

131	<i>Excursus</i> . Il Golem di Praga, la nascita della tecnica moderna
131	L'origine della leggenda
136	La «verità», il Rabbi-mago e il Golem-servo
	L'uso del nome divino, 136
	«Emet» e il famulo, 138
140	Rabbi Löw, l'imperatore e il ghetto
143	5. La svolta epistemologica e lo scetticismo ebraico
144	1. Leone Ebreo, il letterato filosofo platonico
152	2. 'Ovadya Sforno e il tramonto della scolastica ebraica
159	3. Scetticismo come koinè filosofica
	Lo scetticismo religioso di Yehudah Moscato, 163
	Simone Luzzatto e la messa in dubbio dell'autorità, 171
177	6. Al di là del tempo e del corpo. Su Sara Copio Sullam
181	1. Amore e <i>unio fidei</i>
184	2. Sulla conversione e l'immortalità dell'anima
197	Epilogo
201	Bibliografia
227	Indice dei nomi antichi
231	Indice dei nomi moderni

## Introduzione

Non esiste un periodo della storia italiana più celebrato, osannato e sfruttato del Rinascimento. Tuttavia, nonostante l'orgoglio, almeno parzialmente, giustificato, bisogna criticamente metterne in rilievo alcuni aspetti per meglio comprendere questo fenomeno multiforme, la cui universalità è stata abilmente costruita a scapito di alcuni protagonisti per lungo tempo lasciati nell'ombra. L'intento di questo libro è quello di – come scriveva Walter Benjamin – «spazzolare la storia contropelo» per scoprire alcune costellazioni inattese, per lungo tempo dimenticate, che ci aiuteranno a gettare luce sui limiti, le tensioni, i legami e i meriti del Rinascimento a partire da una prospettiva ebraica. A tal fine, bisogna saper ben indirizzare alcune coordinate di indagine rispondendo a tre quesiti fondamentali: se l'ebraismo sia stato protagonista o solo spettatore di questa rinascita; se il suo contributo sia stato messo in rilievo dai contemporanei e dalla ricerca posteriore; qual è la portata teorica della ricerca del nuovo nella vita culturale e filosofica degli intellettuali ebrei.

Ma introduciamo, prima di tutto, alcuni dei protagonisti dimenticati o sottovalutati, che hanno lavorato nell'ombra poiché appartenenti a una determinata classe sociale o a una minoranza etnico-religiosa. È vero che l'erudito rinascimentale, facendo ricorso all'antichità, pensava come poter trovare il materiale atto a edificare architettonicamente la propria grandezza, consolidare la propria identità quale pilastro dell'inventiva letteraria e politica e collegare il proprio sistema filosofico, attraverso l'assimilazione e l'imitazione creativa, al mondo greco-romano ed ebraico. L'alta valutazione come forza canonica concessa alle fonti del sapere non era un metro, tuttavia, per misurare il talento e la qualità di chi costituiva la fabbrica rinascimentale, dal momento che non tutti gli attori erano percepiti come tali e remunerati con la stessa moneta. Fatta eccezione della vita cristiana intellettuale e religiosa, gli altri personaggi rimasero sottoesposti, colti

nella falsa luce di esser solo manovali subalterni. Questa mala fortuna spettava perfino a uno dei protagonisti più in luce del Rinascimento, l'artista che era considerato anzitutto un artigiano e doveva, perciò, lottare per affermare la propria posizione di *uomo universale*; l'erudito umanista, invece, godeva del prestigio dei suoi contemporanei e lavorava per incarnare l'idea dell'uomo «nuovo» perfetto come *homo novus christianus*. Questi, il *vir doctus*, godeva della propria fama. L'attività di Michelangelo o di Leonardo o la narrazione storiografica di Vasari di tutta l'arte seguivano direttamente o indirettamente la logica di giustificazione dell'artista affinché non fosse considerato solo come *homo faber*, ma anche e soprattutto come intellettuale. Era una lotta – più o meno silenziosa – per l'ascesa sociale.

Se vi era questa battaglia, da parte dell'artista, per conquistare il proprio posto nella società divisa per classi, gerarchizzata e rigorosamente formalizzata, ancor maggiore era il tentativo di coloro che non appartenevano affatto alla società ufficiale, come gli ebrei, i turchi, i greci, o gli armeni, cioè le cosiddette minoranze etnico-religiose. Gli ebrei non facevano parte né dell'aristocrazia, né di qualsiasi altra classe o mestiere degno di rispetto, vivevano in un ghetto (notoriamente così definito per la prima volta nel XVI secolo) circondato da mura al margine della società e solo di rado venivano considerati intellettuali. Non avevano, né *de iure* né *de facto*, alcun posto o alcuna classe. Esistevano e basta, dal momento che o non si erano convertiti oppure, spontaneamente o forzatamente, non erano emigrati. Esistevano, in un certo senso, come riflesso della testardaggine di un popolo che incorporava il contrario della rispettabile società cristiana. D'altro canto, gli ebrei godevano di un particolare appellativo, «brutto» almeno quanto quello di «usurai», ovvero «deicidi», «assassini di dio».

Ma l'ebraismo possedeva la lingua sacra, le fonti bibliche, la mistica nata dalle sorgenti di sapienza primordiale, elementi che sono diventati colonne dell'Umanesimo e del Rinascimento. Un *vir doctus*, esempio della nuova epoca, doveva padroneggiare il latino, il greco e l'ebraico proprio perché le *tres linguae sacrae* già nell'antichità cristiana (al tempo di Agostino d'Ippona) erano considerate il fondamento di ogni conoscenza, perché erano le lingue dell'iscrizione apposta sulla croce di Gesù.<sup>1</sup> Per l'uomo rinascimentale però erano soprattutto

<sup>1</sup> Cf. Agostino, *In Iohannis evangelium tractatus* (Corpus Christianorum Series Latina 36), Louvain 1954, 117,4; Ilario di Poitiers, *Tractatus super psalmos* (Corpus Scrip-



le lingue classiche che permettevano un ritorno *ad fontes* della Bibbia, la traduzione della filosofia e delle scienze dall'arabo in ebraico e dall'ebraico in latino che offrivano nuovi testi, la mistica ebraica che dava nuovi impulsi alla storia del pensiero e il gioco numerico della qabbala che concedeva all'ermeneutica cristiana nuove possibilità. Tutto ciò, però, non trova riscontro nella manualistica sul Rinascimento, perché, anche se Jacob Burckhardt<sup>1</sup> con il suo libro seminale – che farà da eco e mediazione al nono volume della *Histoire de France* di J. Michelet, *La Renaissance* (1855) – introduce la denominazione di una nuova rinascita, recepita tra gli intellettuali italiani, non nomina né l'ebraismo né altre minoranze culturali. Burckhardt dedica solo due intere pagine agli studi «orientali» di Giannozzo Manetti e Pico della Mirandola; – non è un caso che utilizzi questo aggettivo – «orientali» – per definire gli studi biblici del primo e la ricezione della tradizione mistica ebraica del secondo.<sup>2</sup> Dato il successo che l'opera riscosse a partire dalla terza edizione, Burckhardt decise di affidarne la revisione allo storico e linguista Ludwig Geiger. Il figlio di Abraham Geiger non solo aggiornò e completò l'opera per quanto concerne il versante degli studi rinascimentali, ma arricchì il testo anche di lunghi excursus riguardanti l'interesse per l'ebraico che caratterizzò quell'epoca. Tutte le modifiche fatte da Geiger furono eliminate a partire dalla tredicesima edizione.<sup>3</sup>

Il mancato interesse nei riguardi delle minoranze risiede proprio

torum Ecclesiasticorum Latinorum 22), Praha-Wien-Leipzig 1891, 13; si veda Isidoro, *Etymologiae o Origines*, Augusta 1472, 9,1,3: *Tres sunt autem linguae sacrae: Hebraea, Graeca, Latina, quae toto orbe maxime excellent. His enim tribus linguis super crucem Domini a Pilato fuit causa eius scripta. Vnde et propter obscuritatem sanctarum Scripturarum harum trium linguarum cognitio necessaria est, ut ad alteram recurratur dum siquam dubitationem nominis vel interpretationis sermo unius linguae attulerit.*

<sup>1</sup> J. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Leipzig 1869; prima tr. it. di D. Valbusa: *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze 1876, più volte ripubblicata (ad es. nel 1968 con intr. di E. Garin; 1996 con intr. di E. Garin e nota bibliografica di M. Monaldi); tr. it. di M. Ghelardi (basata sulla 1<sup>a</sup> ediz. ted., Heidelberg 1860), *La civiltà del Rinascimento in Italia. Un tentativo di interpretazione*, Torino 2006.

<sup>2</sup> Burckhardt, *Cultur*, cit., 196-197 e 492 (su Ercole I di Ferrara, ebrei e marrani, e l'obbligo di portare sul petto una O come distintivo).

<sup>3</sup> Cf. K. Herrmann, *Ludwig Geiger as the Redactor of Jacob Burckhardt's Die Cultur der Renaissance in Italien*: *Jewish Studies Quarterly* 20/4 (2003) 377-400. La prima edizione con le aggiunte di Geiger fu edita nel 1877, l'ultima, la dodicesima, nel 1919. A partire dalla tredicesima edizione tutte le aggiunte di Geiger furono cancellate.

nell'accezione comune con cui si guarda al Rinascimento. Infatti, leggendo lavori così importanti e meritatamente citati sulla concezione dell'uomo nel Rinascimento, iniziando da Burkhardt, passando per Ernst Cassirer<sup>1</sup> fino a Peter Burke ed Eugenio Garin,<sup>2</sup> si nota un entusiasmo quasi idealistico-romantico, direi esagerato, per gli autori di questo periodo, attribuendo loro concezioni prossime all'età dei Lumi. Dietro l'esaltazione estetica a opera della scultura e della pittura dell'umanità, della corporalità, della bellezza e della bruttezza dell'*homo*, come maschio, come femmina, come etero od omosessuale, come Messer e Dama di corte, come essere divino e come dea, non c'è l'esaltazione dell'*homo universalis*, messo in risalto dal contesto cristiano dove è stato generato, si è sviluppato e sarà sepolto. Accanto allo scetticismo, di cui parleremo nel capitolo quinto di questa monografia, vive, anzi si consolida sempre più l'idea della pervasività del creato tramite la divinità, cioè della sua definizione estetica che segue il credo religioso.

Secondo l'ideologia rinascimentale, è la *religione cristiana* la fonte del nuovo uomo ed è essa che lo qualifica come tale. Per questo motivo, l'estetica deve portare alla virtù e la virtù alla contemplazione.<sup>3</sup> I torsi e le pitture eroticamente estetiche delle figure di angeli e santi, come di Gesù, Maria, degli apostoli e dello stesso Dio, non sono primariamente l'elogio dell'uomo nel creato al di là della religione, ma la sua esaltazione come *creatio christiana*. Questo principio garantisce la presenza di (quasi) nudi nelle chiese, elemento che oggi, nel tempo del (post)secolarismo, non sarebbe possibile. Il Rinascimento ha fatto del creato cristiano una divinità, perché se fosse stato separato da Dio

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, rist. della 1<sup>a</sup> ediz. del 1927, Darmstadt<sup>6</sup> 1987. L'idea fondamentale era stata già formulata nel suo libro *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906), rist. della 3<sup>a</sup> ediz., Darmstadt 1994, vol. 1, 23. La fonte della «filosofia umana» è sicuramente Petrarca e la sua convinzione che fosse giunto il tempo che l'uomo si riveli di nuovo a se stesso; vedi C. Vasoli, *The Renaissance Concept of Philosophy*, in C.B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, 62 ss.

<sup>2</sup> Cf. E. Garin, *L'uomo del Rinascimento*, Bari 1988.

<sup>3</sup> Cf. A. Firenzuola, *Delle bellezze delle donne*, in Id., *Opere*, a cura di D. Maestri, Torino 1977, 725: «... perciò che la donna bella è il più bello obietto che si rimiri, e la bellezza è il maggior dono che facesse Iddio all'umana creatura; con ciò sia che per la di lei virtù noi ne indirizziamo l'animo alla contemplazione e per la contemplazione al desiderio delle cose del cielo».

non avrebbe avuto accesso ai luoghi dove la divinità viene adorata. Si crea un'altra idea dell'essenza umana, che viene sostanzialmente formata dalla religione o dalla confessione. Negli ultimi decenni la situazione è, tuttavia, sostanzialmente cambiata nell'ambito della ricerca umanistico-rinascimentale ebraica grazie ai tanti lavori, di cui parleremo in questo libro, che hanno colorato quelle tessere lasciate diafane dall'entusiasmo universale per il Rinascimento.<sup>1</sup>

L'idealizzazione del Rinascimento nella trattatistica e manualistica tedesca, inglese, americana o italiana è un dato inconfutabile. Il mio intento in questo libro è quello di mettere in questione l'universalità rinascimentale, mostrando i limiti di un fenomeno che era nella radice cristiano, come ho già fatto altrove.<sup>2</sup> L'uomo rinascimentale non è un uomo universale, al di là della religione cristiana, anzi è un *homo christianus*, che come tale diventa universale: il filosofo permeato dalla teologia cristiana. L'uomo di Pico della Mirandola, ad esempio, non è universale nel senso illuministico o moderno, ma è la cristianità che lo rende tale, come sostiene di recente anche Brian P. Copenhaver.<sup>3</sup> È per questo che l'inclusione dell'ebraismo nell'entusiasmo dell'antropologia rinascimentale va gustato *cum grano salis*. L'inclusione è al contempo un'esclusione.

Se si potesse parlare del carattere di un'epoca intera, descriverei il periodo collocato tra la fine del xv secolo e l'inizio del xvii come un'epoca di «inclusione» e di «esclusione». La caratteristica principale dell'Umanesimo e del Rinascimento non era l'enfasi sull'individuo, quanto piuttosto la necessità di localizzare nuove scoperte, nuove genti ed esperienze all'interno di un sistema universale di riferimento, che permettesse la non-esclusione e rendesse necessario categorizzare e collocare nell'insieme anche il più infimo dettaglio. Si tratta, dunque, di un periodo di *inclusione*, sia intellettualmente che praticamente, nel senso che a quasi ogni cosa è assegnato un posto all'interno del nuovo e olistico concetto di umanità. Paradossalmente, però, fu anche

<sup>1</sup> Si veda per esempio il contributo recentissimo di G. Busi - S. Greco (a cura di), *The Renaissance speaks Hebrew*, Genova 2019 e la bibliografia ivi citata.

<sup>2</sup> Cf. G. Veltri, *Die humanistischen Wurzeln der «jüdischen» Philosophie. Zur Konzeption einer konfessionellen Ontologie und Genealogie des Wissens*, in W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a.M. 2000, 249-278.

<sup>3</sup> B.P. Copenhaver, *Pico risorto. Cabbalà e dignità dell'uomo nell'Italia post-unitaria*, in F. Lelli (a cura di), *Giovanni Pico e la Cabbalà*, Firenze 2014, 1-18.

un periodo di *esclusione*, nel senso che l'individualizzazione politica degli stati, la nascita di città autonome<sup>1</sup> e l'aumentare delle diatribe confessionali, basate sulle pretese di una verità religiosa esclusiva, ostacolavano ogni possibilità di unità. La ricerca della compartecipazione nella vita comune, ridotta all'essenziale, sarà un motore della ricerca teologica del protestantesimo con riflessi anche nell'ambito ebraico, come vedremo a proposito dello studioso ebreo Azaria de' Rossi.

Il limite del Rinascimento nel mondo ebraico è insito nel concetto di soglia, medium tra due mondi, due realtà che, per alcuni aspetti vennero ritenuti, anche nella storiografia moderna, come inconciliabili, separati, divisi. A causa dell'atteggiamento di Chiesa e Stato nei confronti di una minoranza scomoda, l'ebraismo non era parte integrante della società, ma un necessario fardello più che fratello, utile nell'economia e nella finanza, non certamente nella vita di corte, nell'accademia e nello scambio intellettuale e religioso. I pochi esempi di connubio<sup>2</sup> provengono dal ghetto veneziano, le cui mura erano protezione contro la folla e i rapinatori feroci d'ufficio, ma anche costruzione permeabile per incontri suscitati da interesse, passione e curiosità, una virtù completamente rinascimentale e moderna.

Il Rinascimento è stato un momento in cui, almeno nelle comunità ebraiche italiane, si respirava qualcosa di nuovo, non solo perché lo studio della lingua ebraica veniva imposto al cristiano erudito e colto, ma anche e soprattutto perché le tradizioni postbibliche, come la qabala, venivano sempre più importate e valorizzate nel mondo dei sistemi neoplatonici e gnostici da una prospettiva cristiana, al punto da costituire una colonna inalienabile del mondo filosofico universale. Il

<sup>1</sup> Per l'idea quasi moderna dell'impossibilità di un'unica vera religione, si veda la sua lettera su Solomon Burgo dopo la sua conversione al cristianesimo in J. Lorki, *Ketav divre hakhamim*, in E. Ashkenazi (ed.), *Sefer divre hakhamim*, Metz 1849, 41-46; sul testo di Lorki, cf. C. Sirat, *Storia della filosofia ebraica medievale*, Brescia 1990, 447-455; S. Rauschenbach, *Josef Albo (um 1380-1444). Jüdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der Frühen Neuzeit*, Leiden 2002, 12-23; sulla vera religione vedi G. Bartolucci, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Torino 2017. Vedi anche G. Veltri, *Religious Unexclusiveness. The Strategic Relativism of Yehoshua' ha-Lorki*, in H. den Boer - C. Wilke - A. Menny (eds.), *Caminos de leche y miel. Jubilee Volume in honor of Michael Studemind-Halévy* 11, Barcellona 2018, 260-274.

<sup>2</sup> Cf. G. Veltri - E. Chayes, *Oltre le mura del ghetto. Accademie, scetticismo e tolleranza nella Venezia barocca*, Palermo 2016.

ritorno all'antico comprendeva anche la valorizzazione dell'ebraismo e questa era la novità decisiva recepita dal mondo ebraico, ridotto ormai a frammento, ma proprio come tale (pretendeva e) acquistava un ruolo determinante, come scrive il rabbino Simone (Simḥa) Luzzatto nel 1638:

E se coroso frammento d'invetriata statua, perché da Fidia ovvero Lisippo fusse stata elaborata appresso il curioso antiquario sarebbe d'alcun prezzo, così non dovrebbe affatto essere abborita la reliquia dell'antico popolo hebreo, benché da travagli diffornata, e dalla lunga captività deturpata, poiché per comune consenso degli uomini già una volta esso popolo da Sommo Opefice prese forma di governo, et institutione di vita.<sup>1</sup>

Il frammento dell'antico popolo, elaborato dal Sommo Opefice, diventava opera d'arte e voleva essere considerato come tale. Non è solo una pretesa fondata sul vuoto di contenuto e sull'alterigia, ma una richiesta di valorizzare del modo in cui l'ebraismo rinascimentale ha agito sul discorso ufficiale che circolava nelle corti, nelle repubbliche e nelle accademie, dal momento che le università erano loro proibite, fatta qualche eccezione nel campo medico.

La novità di questo libro consiste nel porre la domanda sull'originalità del Rinascimento direttamente alle fonti ebraiche. Esiste cioè un'età nuova, un periodo di tempo che introduce campi del sapere che non erano stati mai arati, orizzonti dello scibile che non erano stati mai indicati? Basato sulle mie ricerche degli ultimi anni, il contributo seguente raccoglie i miei lavori sul tema della soglia spaziale tra antico e moderno, che caratterizza il tempo nuovo rinascimentale o l'eternità nel tempo. Avverto il mio lettore che non ho, però, alcuna pretesa di ricostruire né la concezione della storia nel Rinascimento, né la sua percezione cristiana ed ebraica. Questo contributo mira solo ad aprire alcune finestre, fare una foto a raggio limitato, dipingere alcuni quadri che servono solo a un'esposizione, che come tale è circoscritta, ma dovrebbe destare curiosità nel lettore attento e prudente.

La nozione di Rinascimento non è quella canonica, ma si estende dagli albori umanistici del periodo dantesco fino al Seicento. Il motivo è che la soglia del tempo non è precisa come quella architettonica e

<sup>1</sup> S. Luzzatto, *Discorso circa il stato de gl'Hebrei et in particular dimoranti nell'inclita città di Venetia*, Venezia 1638 (rist. Bologna 1976), 75v. Per un'edizione moderna, cf. G. Veltri - A. Lissa (eds.), *Discourse on the State of the Jews and in Particular those Dwelling in the Illustrious City of Venice (1638)*, Berlin-Boston 2019.

alcuni elementi, come la cultura filologica e l'aspetto filosofico, cominciano ben prima del Cinquecento e proseguono oltre. Lo stesso vale per il dolce stil novo, tenendo presente che il fenomeno del petrarchismo, ben conosciuto nell'italianistica, non è l'anima della letteratura ebraica, che si rivolge piuttosto a Dante Alighieri come maestro e paradigma.

Una seconda doverosa premessa riguarda l'aspetto geografico. In questo mio lavoro non mi concentrerò solo sull'Italia, ma anche su autori che non hanno vissuto nel nostro Paese. La ragione verrà spiegata nel corso dei singoli capitoli; il fenomeno umanistico e rinascimentale ha avuto, almeno nell'ebraismo, una portata che esula dallo spazio geografico e ha raggiunto terre dove gli ebrei erano volontariamente e involontariamente presenti. Corrieri di idee sono stati non solo i libri che circolavano lecitamente e illecitamente ovunque – nel ghetto, a corte, nei monasteri e nelle cattedrali –, ma anche i viaggi degli ebrei in Europa, pronti a diffondere controversie e argomentazioni, che sono state il dialogo sotterraneo di una grande epoca storica.

Nel primo capitolo ci si porrà la domanda se l'ebreo rinascimentale sia consapevole della novità della sua epoca, in cui arte, letteratura, filosofia, astrologia e astronomia, geografia, scienza e storia acquistano nuove sembianze, si «umanizzano» in una rinascita e si sviluppano in nuovi mondi; oppure se sia solo una proiezione dello storico moderno sulla base di dati esigui e opinabili congetture. Ci porremo il quesito se esista nelle fonti originali la consapevolezza dell'apertura a una nuova prospettiva di metodo e di contenuto di portata epocale, prima sconosciuta.

Oggetto del secondo capitolo è la filosofia poetica ebraica in Italia e la sua relazione con i movimenti contemporanei ivi presenti. Il capitolo tratterà dell'inclusione della poesia tra le fonti di verità ispirata, avente valenza simile o equivalente agli atti della mente profetica. Ci si dedicherà alla natura della consapevolezza profetica/poetica secondo la visione di Immanuel Romano. Saranno prese in esame anche le figure di Moshe da Rieti e di Leone Modena e, infine, l'uso che Simone Luzzatto fa di Dante.

Il terzo capitolo verterà su un tema prettamente umanistico e rinascimentale: la coscienza del passato e il ritorno alle fonti tenendo presente le conquiste della filologia umanistica, che pur essendo ben lontana dai nostri metri e accettando la parola misticamente anche come

fondazione del mondo, ha dato alla luce un'enorme quantità di edizioni e traduzioni, grazie alla stampa. La diffusione di testi diventa un commercio non solo nell'ambito cristiano, ma anche e forse soprattutto nel mondo ebraico italiano, che si fa mezzo di propagazione di opere classiche ebraiche, di testi filosofici, biblici e qabbalistici anche tra i cristiani. Si assiste proprio, dalla fine del Medioevo fino al Seicento, al sorgere di una comunità tra i dotti, in cui gli ebrei pur non essendo accettati *de iure* lo erano *de facto*. Faremo i conti con una figura giustamente reputata eccezionale, ovvero con il dotto bibliofilo Azaria de' Rossi, che con la sua opera ha sollevato una voce critica nei confronti della *Torah* orale e ha spezzato una lancia a favore delle nuove scienze storiche, geografiche e filologiche.

Nel quarto capitolo la discussione sulle nuove scienze si estende, in particolare, a quelle naturali, come la medicina e l'astronomia, che hanno messo in dubbio la veridicità delle fonti classiche canoniche. Figura di rilievo di questo capitolo sarà il Maharal di Praga, il Grande Rabbino Yehuda Löw, che ha avuto una parte diversa nella leggenda, come creatore del Golem, e nell'esegesi talmudica come un avversario di Azaria de' Rossi e di chi come lui metteva in dubbio la verità della tradizione orale.

Nel quinto capitolo ci occuperemo di un argomento che meriterebbe uno studio più approfondito: la percezione della svolta epistemologica nel mondo ebraico umanistico e rinascimentale e il sorgere dello scetticismo, anima della filosofia moderna. Ci dedicheremo, prima di tutto, alla corrente neoplatonica e alla figura di Leone Ebreo, uno degli scrittori e filosofi più conosciuti e amati nel Rinascimento. Un secondo importante aspetto sarà la contropartita rappresentata dall'aristotelismo nella sua versione averroistica. In questo contesto esamineremo il grande scolastico 'Ovadya Sforno e la sua opera *Lumen Gentium*. Inoltre, metteremo in luce gli elementi scettici presenti nelle opere di Yehuda Moscato e Simone Luzzatto.

L'ultimo capitolo ci porterà, ancora una volta, a Venezia dalla poetessa, filosofa e letterata Sara Copio Sullam, esempio perfetto di un'epoca di passaggio, sulla gondola tra una sponda e l'altra, tra l'accettazione in un mondo intellettuale cristiano e la ferma e decisa rivendicazione della propria identità.

## Capitolo 6

Al di là del tempo e del corpo.  
Su Sara Copio Sullam

A conclusione di questo libro ritorno agli elementi fondamentali trattati: la coscienza del tempo, la percezione della svolta, la concezione della soglia e la definizione del nuovo in un'epoca che ha del leggendario. Essi sono riassunti nella figura di Sara Copio Sullam, la poetessa, filosofa, mecenate e artista che visse – tra leggenda e storia – nel ghetto di Venezia nella prima metà del Seicento. Sara è la mitica *byle* di un'epoca che si trova a metà tra peculiarità e generalità, tra arte e filosofia, tra corpo animato e anima corporale. Forse è proprio per la sua indiscussa originalità, che alcuni parlano solo di un prestanome per un rabbi famoso. Giorgio Bassani, nel suo romanzo *Il giardino dei Finzi Contini*, cita Sara e il suo talento letterario, la sua viva corrispondenza con il «gentiluomo» Ansaldo e i suoi vani tentativi di convertirla. «Una gran donna, in conclusione, onore e vanto dell'ebraismo italiano in piena Controriforma».

Non è un caso che il luogo privilegiato sia Venezia e il suo ghetto, una città-stato che fino alla seconda metà del Seicento ha respirato un clima di libertà (al plurale) tra confessioni religiose e cattolicesimo romano, forse perché situata, in quanto porto di mare, tra occidente e oriente, in quanto città, tra terraferma e laguna, in quanto stato, tra nord e sud. Sarà simbolicamente la revoca del bando dei gesuiti nel 1657 dalla Serenissima che sancirà l'inizio di un periodo di stallo dell'attività culturale tra gli ebrei e il mondo veneziano, un'attività che aveva avuto momenti prominenti proprio tra il Cinquecento e il Seicento, cioè nell'età del Rinascimento.

Il tempo e la sua discussione in termini concreti, la controversia tra arte, estetica ed etica nella vivacità delle accademie veneziane, il contatto tra intellettuali cristiani ed ebrei al di là del muro del ghetto e, soprattutto, lo scontro tra una donna di carattere e un chierico di Santa Romana Chiesa sono gli elementi di una tela originale, la cui arte consiste nell'immortalare il contingente nel trascendente, il particolare



nell'universale. La seconda metà del Seicento è però allo stesso tempo la fine di un'epoca di contrasti e contatti al confine tra religione, filosofia, politica e arte. Tale inizio e fine fungeranno da parametri per altre epoche della storia e della filosofia ebraica, e sarà la *Wissenschaft des Judentums* in Germania che guarderà all'esperienza di Venezia per capire a fondo la propria originalità.<sup>1</sup> Appunto questo spiega l'interesse, nato nell'Ottocento, per la figura di Sara Copio.

Nel 1856 fu pubblicato a Parigi il libro *Les quatre martyrs*, in cui lo storico dell'arte Alexis François Rio presentava le vite di quattro membri della Chiesa romana come paradigmi di una «vita sacrificata».<sup>2</sup> È la quarta di queste biografie quella che ci interessa maggiormente in questa sede,<sup>3</sup> vale a dire quella dell'intellettuale genovese Ansaldo Cebà, da Rio designato come *le martyr de la charité*. Secondo quanto scrive Rio, Ansaldo aveva intrapreso una viva corrispondenza con la poetessa del ghetto di Venezia Sara Copio Sullam,<sup>4</sup> nel corso della

1 V. sopra, capitolo 1.4.

2 A.F. Rio, *Les quatre martyrs* (Philippe Howard, Ansaldo Ceba, Hélène Cornaro, Marc-Antoine Bragadino), Paris 1856.

3 La prima biografia è quella del conte inglese di Arundel, Philipp Howard (1557-1595), che morì in Inghilterra al tempo di Maria la Sanguinaria e che Rio definisce «le martyr de la vérité». La seconda era quella dell'eclettica studiosa Elena Lucrezia Piscopia Cornaro (1646-1684) di Venezia, la prima donna a ricevere un dottorato da una università europea: fu definita da Rio «la martyre de l'humilité». Il soggetto della terza biografia, Marc-Anton Bragadin, era anch'esso di origini veneziane: comandante di Famagusta a Cipro e, scuoiato vivo dai turchi, rappresentava per Rio «le martyr soldat».

4 Per la letteratura del XIX secolo su Sara Copio Sullam, cf. M. Soave, *Sara Copio Sullam: Corriere Israelitico* 3 (1864) 157-60, 188-96; E.A. Cicogna, *Notizie intorno a Sara Copia Sulam. Coltissima Ebreja Veneziana del Secolo XVII: Memorie dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 13 (1864) 227-246; H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* 10, Leipzig 1897, 134-136; A. Geiger, *Sara Copio Sullam: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 7 (1869) 178-183; E. David, *Sara Copia Sullam, une héroïne juive au XVIIe siècle. Étude historique et biographique*, Paris 1877; A. Berliner, *Luchot avanim. Hebräische Grabinschriften in Italien*, Frankfurt a.M. 1881, 78 ss.; M. Kayserling, *Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst*, Leipzig 1879 (rist. Hildesheim 1991), 159-170; N. Remy, *Das jüdische Weib*, Leipzig 1892, 170-184 (rist. Frankfurt a.M. 1999); G. Karpeles, *Jewish Literature and Other Essays*, Philadelphia 1895, 124-128; M. Steinschneider, *Die italienische Litteratur der Juden*, cit., 318; E. Sarot, *Ansaldo Ceba and Sara Copia Sullam: Italica* 31 (1954) 138-150. Per una biografia completa, C. Boccato, *Sara Copio Sullam, la poetessa del Ghetto di Venezia. Episodi della sua vita in un manoscritto del secolo XVII: Italia* 6 (1987) 117-121. Per ulteriori riferimenti bibliografici su Sara, si veda il lavoro molto dettagliato dal punto di vista documentario del compianto D. Harran (ed.), *Jewish Poet and Intellectual in Seventeenth-Cen-*

quale cercava di convincerla a convertirsi al cristianesimo. Benché la biografia di Cebà non sia il primo scritto a menzionare questa abilissima poetessa e intellettuale facente parte della *res publica literaria*,<sup>1</sup> risulta molto probabile che sia stato proprio Rio ad alimentare l'interesse della *Wissenschaft des Judentums* per lo studio della sua vita e delle sue opere.<sup>2</sup> Sappiamo, ad esempio, che il libro di Rio fu utilizzato come fonte dall'orientalista Moritz Abraham Levy di Breslau, durante la stesura nel 1862 di una conferenza su Sara Copio Sullam, nel quale la dipinse come modello di incredibile erudizione, immensa cultura e zelo religioso.<sup>3</sup> Il Rinascimento italiano fu, in ogni caso, il periodo storico considerato dagli intellettuali della *Wissenschaft des Judentums* come una sorta di proto-Illuminismo, nonché culmine della tradizione scientifica ebraica, in netto contrasto con i «secoli bui» del Medioevo. Come ha evidenziato Fritz (Isaac) Baer nel suo *Galut*, nel XVIII e XIX secolo, si manifestò a Berlino una diffusa fascinazione dell'età umanistica.<sup>4</sup>

Sara nacque attorno al 1590 nel ghetto di Venezia. Cresciuta dal padre Simone Copio nella cultura di corte dell'epoca, studiò testi letterari, filosofici e teologici e già all'età di quindici anni leggeva latino, greco, spagnolo, ebraico e italiano. Dimostrò subito un certo talento musicale, modi garbati in società e un particolare dono per improvvisare versi.<sup>5</sup> Organizzò, inoltre, un'accademia nella casa paterna frequentata non solo da ebrei (Leone Modena tra questi), ma anche da ricchi esponenti della nobiltà di Treviso, Padova e Vicenza.<sup>6</sup> Il suo

*tury Venice. The Works of Sarra Copia Sulam in Verse and Prose, Along with Writings of Her Contemporaries in Her Praise, Condemnation, or Defense*, Chicago 2009.

<sup>1</sup> Sto escludendo qui la prima menzione fatta da J. Christoph Wolf nella sua *Bibliotheca hebraea* III, Hamburg 1727, 1162 e altri riferimenti diretti o indiretti nella letteratura precedente.

<sup>2</sup> Ciò è facilmente riconoscibile nei lavori citati di H. Graetz e M. Levy, la cui dipendenza da Rio è ovvia.

<sup>3</sup> M.A. Levy, *Sarra Copia Sullam. Lebensbild einer jüdischen italienischen Dichterin aus dem siebzehnten Jahrhundert*: Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judentums 3 (1862) 67-92.

<sup>4</sup> I.F. Baer, *Galut*, New York 1947; G. Veltri, *Von Faszination und Irrtum des Humanismus. Jüdisches Denken in der Italienischen Renaissance*, in Veltri-Winkelmann (eds.), *An der Schwelle zur Moderne*, cit., 1-21.

<sup>5</sup> C. Roth, *Venice*, Philadelphia 1930, 237-238.

<sup>6</sup> Vedi P. Mandosio, *Bibliotheca romana seu Romanorum Centuriae* II, Roma 1698, 113, cit. in C. Boccato, *Lettere di Ansaldo Cebà, Genovese, a Sara Copio Sullam, poetessa del Ghetto di Venezia*: La Rassegna Mensile di Israel 40 (1974) 169-191: 172.

precettore fu il poeta e letterato Numidio Paluzzi, con il quale vi fu in seguito una rottura a causa di un raggio che questi avrebbe architettato ai danni di Sara.<sup>1</sup> Le fonti sono concordi nel definirla una donna di rara bellezza, dotata di voce particolarmente melodiosa e di uno straordinario talento intellettuale. Nel 1613, sposò Giacobbe Sullam ed ebbe molti figli, tutti morti in tenera età. Morì il 15 febbraio 1641 (il 5 di Adar 5401) e fu Leone Modena a scriverne l'epitaffio, pubblicato poi per la prima volta da Abraham Berliner nel XIX secolo.<sup>2</sup>

La poetessa italiana del ghetto di Venezia acquistò una certa fama nei secoli successivi alla sua morte, quando il suo desiderio di ottenere un riconoscimento nel dibattito culturale dell'epoca pur mantenendo, al contempo, la propria identità religiosa venne visto come un modello per l'ebraismo moderno. Il suo «salotto» nel ghetto veneziano fu precursore dell'attività culturale dell'élite intellettuale ebraica europea, che raggiunse l'apice nella Berlino del XIX secolo. Persino Heinrich Graetz, solitamente piuttosto parco di complimenti, scrisse di Sara queste parole entusiaste:

Giovane, affascinante, di nobile cuore e vivace intelletto, ambiziosa e amante delle Muse, Sara Sullam affascinava sia uomini maturi che giovani... Trovava compiacimento in un mondo di bellezza, irradiando il suo entusiasmo attraverso composizioni moderate, tenere e delicate.<sup>3</sup>

Ciò che di eccezionale vi fu nella sua personalità e che ha di recente attirato sempre più l'interesse degli studiosi è, dal mio punto di vista, non tanto il suo grande talento letterario, quanto il modo intrigante in cui lei incarna, nella sua vita e per mezzo di essa, uno dei temi più importanti del XVII secolo, sia per il cristianesimo che per l'ebraismo: ovvero il nesso tra conversione e identità. In questo, ebbero un ruolo decisivo la sua eccezionale bellezza e le sue doti artistiche, a ornamento delle discussioni filosofiche sull'immortalità dell'anima. Era, quest'ultima, una questione molto dibattuta al tempo e, probabilmente, non fu una coincidenza che questa controversia fosse influenzata dal dibattito sulla conversione. Che l'estetica mondana fosse solo un riflesso del mondo divino (*imago divina*) era, all'epoca, un principio

<sup>1</sup> Sul conflittuale rapporto tra Paluzzi e Sara, cf. L.J. Ultsch, *Sara Copio Sullam. A Jewish Woman of Letters in 17<sup>th</sup>-Century Venice: Italian Culture* 18 (2000) 73-86, anche online: <http://www.questia.com>.

<sup>2</sup> Berliner, *Luchot avanim*, cit., 80 n. 159.

<sup>3</sup> *Geschichte der Juden* 10, cit., 135.

generalmente accettato.<sup>1</sup> Che questo concetto dell'estetica fosse edificato sui pilastri della filosofia religiosa cristiana non fu, comunque, preso realmente in considerazione, finché la questione dell'immortalità dell'anima e la riflessione in merito all'eternità della materia non divennero oggetto di indagine. Questo è proprio quanto cercherò di dimostrare nelle pagine che seguono.

Ci sono due episodi centrali nella (purtroppo) breve vita di Sara, che rientrano in questa prospettiva. La prima è la sua corrispondenza con il prete genovese Ansaldo Cebà e l'amore platonico che ne scaturì, la seconda è la sua disputa con Baldassare Bonifaccio, arcidiacono di Treviso e poi vescovo di Capodistria. In entrambi i casi, i temi centrali erano la conversione (con tentativi ripetuti invano), il dialogo leale, la bellezza fisica, l'immortalità dell'anima, il dibattito filosofico, le dispute culturali e il sincero discorso apologetico.

#### 6.1. AMORE E UNIO FIDEI

Nel 1615 Ansaldo Cebà pubblicò il poema epico *La reina Ester*.<sup>2</sup> Per la Sullam, questo evento letterario fu l'occasione per intraprendere un'importante corrispondenza che, dopo un inizio in sordina, diede vita a uno scambio intenso e appassionato, intellettuale e personale con l'autore del poema,<sup>3</sup> il quale più tardi commentò: «Il mio Poe-

<sup>1</sup> Si veda, ad esempio, Firenzuola, *Delle bellezze delle donne*, cit., 725: «... perciò che la donna bella è il più bello obietto che si rimiri, e la bellezza è il maggior dono che facesse Iddio all'umana creatura; con ciò sia che per la di lei virtù noi ne indiriziamo l'animo alla contemplazione e per la contemplazione al desiderio delle cose del cielo». Bibliografia di E.M. Barboni: <http://www.nuovoRinascimento.org>.

<sup>2</sup> A. Cebà, *La reina Esther. Poema heroico di Ansaldo Cebà*, Milano 1616.

<sup>3</sup> Sull'edizione degli scritti di Sara Copio Sullam, cf. L. Modona, *Sara Copio Sullam. Sonetti editi ed inediti*, Bologna 1887; C. Boccato, *Un episodio della vita di Sara Copio Sullam. Il Manifesto sull'immortalità dell'anima*: La Rassegna Mensile di Israel 39 (1973) 633-646; Ead., *Lettere di Ansaldo Cebà, genovese, a Sara Copio Sullam, poetessa del Ghetto di Venezia*: La Rassegna Mensile di Israel 40 (1974) 169-191; Ead., *Sara Copio Sullam, la poetessa del Ghetto di Venezia*, cit.; Ead., *Una disputa secentesca sull'immortalità dell'anima - Contributi d'archivio*: La Rassegna Mensile d'Israele 45 (1988) 593-606; U. Fortis, *La «bella ebrea». Sara Copio Sullam poetessa nel ghetto di Venezia del '600*, Torino 2003; D. Harrán, *Doubly Tainted, Doubly Talented. The Jewish Poet Sara Copio (d. 1641) as a Heroic Singer*, in I. Alm (ed.), *Musica franca. Essays in Honor of Frank A. D'Accone*, Stuyvesant, N.Y. 1996, 367-422; M. Arbib, *The Queen Esther Triangle. Leone Modena, Ansaldo Cebà, and Sara Copio Sullam*, in D. Malkiel (ed.), *The Lion Shall Roar. Leon Modena and His World*, Jerusalem 2003, 103-135.

ma... mosse una nobile Hebraea a voler meco l'amicitia di che ragiona in queste lettere e io non ricusai di far l'amore con l'anima sua, per migliorare la conditione della mia». <sup>1</sup> Lei rispose al poema nel maggio 1618, componendo un sonetto che si apre con questi famosi versi:

La bella Ebreja che con devoti accenti  
Grazia impetrò da più sublimi cori,  
Si che fra stelle ne i sacri ardori  
Felice gode le superne menti... <sup>2</sup>

Ciò che sappiamo della relazione tra Ansaldo e Sara ci viene soprattutto dalle lettere a lei indirizzate, pubblicate da lui nel 1623. <sup>3</sup> Sara non ne fu felice, come menziona in almeno una lettera a un'amica. <sup>4</sup> Le sue lettere ad Ansaldo sono purtroppo andate perdute. <sup>5</sup> Sara non aveva probabilmente più di vent'anni quando iniziò la corrispondenza. La bellezza di Sara, di cui Ansaldo venne a conoscenza grazie a uno dei suoi domestici, accese in lui un grande amore, forse non del tutto platonico: un amore «del quale, tra i sacerdoti cattolici, persino in tarda età, non è spesso privo di una certa sensualità», <sup>6</sup> come scrisse Graetz, in tono sicuramente ironico, per non dire sarcastico. Nel suo poema *La reina Ester*, Ansaldo la descriveva come un'eroina ai tempi dei cavalieri, elevando così il popolo ebraico, dal punto di vista di Sara, da uno stato servile a uno di esaltazione eroica. L'opera di Ansaldo fu interpretata da Sara come l'ascensione letteraria della donna ebrea, divenuta l'eroina di una nazione, che riacquista le vestigia della sua antica grandezza. In un ornato stile barocco, Sara comunicò ad Ansaldo che il poema da lui scritto stava sempre tra le sue mani e, di notte, sopra il comodino.

Ansaldo rispose alla lettera di Sara il 19 maggio 1618. Inizialmente, era chiaro che il suo proposito, in quanto prete, fosse quello di convincerla a convertirsi al cristianesimo. Ciononostante, o forse proprio per questa ragione, il tono della lettera muta alternando amore e criti-

<sup>1</sup> Cit. in Boccato, *Lettere*, cit., 176.

<sup>2</sup> Publ. da Modona, *Sara Copio Sullam*; v. ora Fortis, «*Bella ebrea*», 101.

<sup>3</sup> *Lettere di Ansaldo Cebà scritte a Sara Copia e dedicate a Marc'Antonio Doria*, Genova 1623; v. a riguardo il dettagliato articolo di Boccato, *Lettere*, cit., 169-191.

<sup>4</sup> Vedi la sua lettera a Isabella della Tolfa, 8 gennaio 1622, publ. da Fortis, «*Bella ebrea*», 157.

<sup>5</sup> O distrutte dallo stesso Cebà, come sostiene Ultsch, *Sara Copio Sullam*, cit.

<sup>6</sup> Graetz, *Geschichte der Juden* 10, cit., 135.

che, riconoscimento letterario e apologia teologica secondo il modello delle conversazioni tipiche dell'amore cortese. I due si scambiarono un ritratto; questa era una pratica comune tra estranei al fine di aggiungere un elemento visivo all'amicizia in un'epoca che non provava a nascondere una certa venerazione per le immagini, come si legge in un sonetto di Sara:

L'imgo è questa di colei ch'al core  
 Porta l'imgo tua sola scolpita,  
 Che con la mano al seno al mondo addita:  
 Qui porto l'Idol mio, ciascun l'adore...<sup>1</sup>

Nei suoi tentativi di convertirla, Ansaldo le consiglia di leggere i Vangeli e le opere del domenicano Luiz de Granada. Graetz sostiene che il prete fece di tutto per convincere Sara:

Cebà provò invano a minare la sua fede, usando frasi tenere, critiche o cariche di sentimento, ora minacciando di terminare la loro relazione, ora esprimendole il desiderio di essere unito a lei nella beatitudine celeste.

Graetz riporta un episodio con questi toni scherzosi: «Quando lui le chiese il permesso di pregare per la salvezza cattolica della sua anima, lei gli concesse questo desiderio a condizione che anche lei però potesse pregare affinché lui si convertisse all'ebraismo».<sup>2</sup>

Non intendo enumerare qui tutti i diversi elementi presenti all'interno di questa appassionante corrispondenza tra un anziano sacerdote e una giovane ebrea, che potrebbe facilmente essere la trama di un romanzo storico.<sup>3</sup> L'aspetto più interessante dal punto di vista degli studi ebraici o della storia della filosofia riguarda la quantità di tentativi ingegnosi messi in atto da Cebà per convertire Sara, che rimane tuttavia salda nella sua fede ebraica.

Nella visione di Ansaldo, l'ebraismo è dunque parte del regno della carne, persino di quello dell'idolatria, come afferma espressamente.<sup>4</sup> Pertanto, la sua ultima richiesta a Sara prima di morire è che lei cessi di scrivergli, dal momento che ciò lo farebbe indugiare nel mondo terreno.<sup>5</sup>

Tali cenni possono essere adeguatamente compresi solo alla luce

<sup>1</sup> Fortis, «*Bella ebrea*», cit., 111.      <sup>2</sup> Graetz, *Geschichte der Juden* 10, cit., 135.

<sup>3</sup> Cf. V. Baruch, *La poetessa diffamata*, tr. it. F. Lelli, Nardò 2009.

<sup>4</sup> Lettera, 31 agosto 1619, in Boccato, *Lettere*, cit., 182: «Io vi vorrei Christiana, e voi mi vorreste idolatra...».

<sup>5</sup> Lettera, 15 febbraio 1620, in *art. cit.*, 184.

della visione antropologica diffusa a quel tempo: il dibattito religioso in quel periodo era decisamente influenzato dal concetto cristiano, secondo cui solo una parte dell'anima è immortale, più precisamente l'intelletto purificato dall'acqua battesimale, mentre la materia è soggetta al decadimento. In quanto non-cristiano, un ebreo poteva essere solo parte della materia, dunque, appartenente al mondo della corruzione. Questo era il cuore del dibattito che Sara ebbe più tardi con un altro membro del clero.

#### 6.2. SULLA CONVERSIONE E L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

L'arcidiacono di Treviso, Baldassare Bonifaccio, era tra quelli che frequentavano la celebre «accademia» o «salotto» di Sara nel ghetto di Venezia. Si era anche cimentato nella poesia drammatica, scrivendo una tragedia dal titolo *Amata*,<sup>1</sup> ma era noto principalmente come *doctor utriusque juris* ed era lodato come uomo di lettere di «chiaro intelletto».<sup>2</sup> Fino a poco tempo fa, eravamo a conoscenza solo del fatto che Sara si era rivolta a lui con una lettera in cui aveva espresso i suoi dubbi sull'immortalità dell'anima. In risposta, egli pubblicò un piccolo trattato, ridicolizzando le idee dell'ebrea. Sara rispose al suo attacco con un *Manifesto* nel quale cercò di rimuovere ogni dubbio circa la sua «ortodossia». In quest'opera presentava apertamente le proprie vedute, criticando l'arroganza di un chierico che aveva sperato con sfacciataggine di trarre profitto, sfruttando la sua fama e il suo onore. Commentatori moderni e contemporanei ritengono che la lettera originale di Sara altro non fosse che una specie di esercizio filosofico e che il *Manifesto* fosse un'angosciata reazione dettata dalla paura che l'Inquisizione potesse accusarla di eresia e metterla al rogo (il che, nel peggiore dei casi, poteva portare all'espulsione degli ebrei da Venezia).

Escludendo scarse e brevi annotazioni, non vi sono ad oggi che pochissimi studi critici sui testi filosofici in questione e pertanto la disputa tra Sullam e Bonifaccio è stata interpretata basandosi solamente su convinzioni generalizzate. Questa disputa filosofico-teologica non

<sup>1</sup> B. Bonifaccio, *Amata, tragedia di Baldassare Bonifaccio*, Venezia 1622; Id., *Lettere poetiche di Baldassare Bonifaccio, per difesa, e dichiarazione della sua Tragedia*, Venezia 1622.

<sup>2</sup> Per una bibliografia su Bonifaccio, cf. Boccato, *Disputa*, cit., 593-594 con note.

## Epilogo

Il quadro offerto in queste pagine presenta a grandi pennellate il mondo ebraico all'interno della tela variopinta del Rinascimento, talvolta con tenui sfumature e nuances, talvolta con primi piani vivacemente evidenziati o prospettive *à vol d'oiseau*. Non è certo una novità che il Rinascimento cristiano venga descritto come un cammino temporale nella prospettiva eterna dell'arte, che acquista una propria autonomia e si inserisce con prepotenza e destrezza in quel mondo tra privato e pubblico, tra artigianato e spazio intellettuale. La costruzione di cattedrali e l'affermarsi di gioielli di manifattura straordinaria danno l'idea di un enciclopedismo, che si allontana dalle mura mastodontiche dell'ultimo Medioevo per raccogliere il sapere nella scultura di piccole nicchie, esaltando il particolare sull'universale, il corpo umano sull'anima, un corpo idealizzato che diventa sempre più legato al mondo della realtà quotidiana.

L'ebraismo vive in questo mondo e contribuisce a esaltarne le distanze. La consapevolezza di trovarsi in un'epoca radicalmente nuova si percepiva già nel Trecento, quando Yeshayahu di Trani adotta l'aforisma di Bernardo di Chartres dei nani sulle spalle dei giganti nella sua comprensione protoriformistica della *Halakhab*. Il tempo è però anche la misura della fortuna, di quella dimensione del preteso destino umano che nell'antichità veniva attribuita ai pianeti dello Zodiaco e della loro influenza sull'agire umano. I termini della rivoluzione, involuzione, devoluzione, eclissi lunare e solare, una volta dominio dell'astronomia e astrologia vengono sempre più usati nel linguaggio politico e sociale, seguendo nel destino linguistico la dottrina aristotelica dell'antiperistasi e il concetto della tolleranza da un punto di vista più fisico che morale. Il nuovo è però sempre più la riscoperta dell'antico, l'*ad fontes* dei protestanti che si scaglia caparbiamente contro quella tradizione senza la quale non ci sarebbero fonti antiche. Ma sarà proprio questo incentivo paradossale che porterà a



un'attenzione più filologica delle fonti antiche, più legata allo sviluppo della lingua e alla parola come vettore del significato. Il pensiero ebraico ridimensiona la sacralità del testo, almeno di quello della *Torah* orale. Lentamente si instaura un certo criticismo della tradizione ebraica, che nella sua versione protestante nelle università tedesche porterà alla filologia biblica e poi alla *Wissenschaft des Judentums*.

Abbiamo parlato di Azaria de' Rossi, facendo di lui un corifeo di una nuova visione della storia e delle scienze ebraiche. Il mantovano, tuttavia, rimane essenzialmente nella dottrina ebraica e non si lascia attirare dalle sirene di Santa Madre Chiesa che voleva la sua conversione. Non è un caso che si parli di «dottrina», perché una delle più importanti novità, che per *brevitas* non ho potuto affrontare, è stata proprio la standardizzazione delle norme (*Halakhah*) e non del dogma nello *Shulḥan 'Arukh*, la «Tavola Allestita» di Yosef Caro. Questa opera acquisterà sempre più rilevanza nelle comunità sefardite e ashkenazite, portando alla normazione (almeno nella premessa) dell'ebraismo moderno e contemporaneo, ma sarà l'opera di de' Rossi ad avere fortuna all'interno dell'*Haskalah* (Moses Mendelssohn) e della *Wissenschaft des Judentums* (Leopold Zunz), come l'*opera nova* di una vera svolta epocale.

L'epoca nuova è l'epoca delle scienze, delle nuove conquiste nel mondo astronomico e geografico che hanno messo in dubbio radicalmente l'attendibilità del testo sacro. Come nel caso del Maharal di Praga, che ha rifiutato un'interpretazione letterale della *Torah* scritta e orale, dal momento che la sua profonda verità andava al di là del mero testo e della lettera. Indirettamente il grande rabbino dava ragione allo scetticismo del de' Rossi rifiutando la letteralità della pagina biblica. Il lettore prudente, invece, deve chiedersi quale sia il significato da dare a un testo e alle sue molteplici possibilità ermeneutiche nella (e al di là della) storia. Nel Rinascimento si pongono le basi teoriche della critica sacra, che avrà il suo apice tra Seicento e Settecento. La critica filologica aveva già trovato terreno fertile, perché il neoplatonismo fiorentino aveva lasciato pian piano il posto all'aristotelismo anche in versione averroistica e allo scetticismo delle scuole, università e accademie, che pur rifiutandolo lo hanno studiato e propagato. Una figura centrale di questo libro è quella di Leone Ebreo, intellettuale sospeso tra Umanesimo e Rinascimento, che ha avuto un pubblico per lo più interessato alla letteratura cortese. L'idea del-

l'amore lascia il discorso filosofico e si trasforma in poesia e letteratura amorosa, adatta più per le conversazioni di corte che per lo studio di preti, giudici, avvocati e medici. Per questi ultimi rimaneva un insegnamento pragmatico, che guardava ai movimenti culturali per poter trarne qualche utilità per la vita reale.

Una questione centrale riguardava il ruolo che, all'interno della filosofia, ha avuto il «dolce stil novo», una poetica che cerca in ogni modo di emanciparsi dall'accusa di non saper costruire un discorso logico e retorico, *à la* Aristotele, che non le permetteva di esser annoverata tra le scienze nel catalogo medievale. La poesia si sposava con la filosofia aristotelico-tomista nell'opera di Dante e ha lasciato tracce profonde tra i suoi contemporanei ebrei, come Manuello Giudeo o Immanuel Romano, che sosteneva la dottrina oraziana dell'*unio poetica*. Ma il destino della poesia nel Rinascimento è legato a Petrarca e alla sua arte amorosa, una delle ragioni per cui esisteva un divorzio di fatto dalla filosofia. Gli ebrei continuavano a mantener come figura di riferimento Dante, non solo come maestro della lingua, ma anche come colui che ha trasformato la filosofia aristotelica in letteratura e poesia. I versi del grande poeta, anche se cristiano, risuonavano anche nell'opera di Simone Luzzatto, per cui era evidente che Dante aveva un posto canonico anche nelle letture del ghetto.

Le caratteristiche di questa epoca di svolta sono riassunte nella figura, anch'essa leggendaria e storica, di Sara Copio Sullam, la poetessa, filosofo, mecenate e artista del ghetto di Venezia nella prima metà del Seicento.

Una nota che percorre l'intero periodo è quella del pessimismo come novità esistenziale. Uno dei libri che ha avuto, soprattutto nel periodo rinascimentale, una fortuna singolare, sia nel mondo protestante, cattolico ed ebraico è stato il *Qohelet*, un libro che bocciava ogni pretesa di novità: non c'era nulla di nuovo sotto il sole. Il re Qohelet divenne la parabola di un pessimismo sistemico proprio perché la società stava cambiando sostanzialmente alcune norme ritenute per troppi secoli eterne e immutabili.

Simone Luzzatto è ben cosciente dell'edacità del tempo:

Molti incaricano il tempo esser edace consumatore del tutto, e massime delle fatiche de litterati, io piuttosto di lui ne reclamarei non come di rapace involatore, ma immoderato agregatore alla pura e sincera antichità. Oppur si potrebbe assimgliarlo al mare ch'alcuni lochi della terra sommerge, et ingiotti,

et ad altri con apportargli arenoso e paludoso terreno li rende inavigabili, et inaccessibili a vascelli, otturando li porti, et atterrando li recessi. Così il tempo la memoria d'alcune cose affatto consuma et abbolisce, et altre in eccesso ha amplificato, et allargato con fimbrie, et appendici d'incredibilità e mendacità. E perseverando nell'esempio del mare, a proposito fu detto, che siccome quello le cose gravi sommerge, e le leggieri a galla sostiene, così anco il tempo opprime, et annichila le dottrine sode, e solo ci rapporta, e trasmette le di poco momento, e vane.<sup>1</sup>

Luzzatto compiangere il fatto che le «dottrine sode» rimangano sommerse, mentre, prima di lui, il citato Leone si lamentava del destino in cui la vita trascorsa in un esilio, quello portoghese e spagnolo, ormai non è che un ricordo che si perpetua in un altro esilio, quello italiano: è l'esilio dall'esilio. Il pessimismo del tempo non è che l'altalena di Montaigne:

Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis assurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage: non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure.<sup>2</sup>

Il mondo e il tempo sono un'altalena che oscilla e conduce da un'epoca all'altra, dall'entusiasmo di cultura e di vita a un pessimismo esistenziale e vice versa. Solo il momento che passa e agostinianamente sfugge resta una storia colta nell'attimo:

Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?<sup>3</sup>

Ma la fine del tempo non è forse un nuovo inizio, la fine della fine?

<sup>1</sup> Luzzatto, *Discorso*, cit., 75r.

<sup>2</sup> Montaigne, *Essais*, 3,2.

<sup>3</sup> Agostino, *Confessioni* 11,14.