

FILOSOFIA --- ITALIANA

Filosofia Ebraica in Italia (XV-XIX secolo)



Innovazioni nei modelli speculativi ebraici dell'Italia del Rinascimento

Il caso di Yochanan Alemanno

di Fabrizio Lelli*

ABSTRACT

In Medieval Italian Jewish education Judeo-Arabic Aristotelianism merged with the most varied Jewish mystical trends. Even the many waves of refugees fleeing to Italy from other areas of the diaspora at the end of the Middle Ages could not affect deeply the peculiar fusion of rational and anti-rational speculation that characterized Italian Judaism. A more substantial change was triggered by the 15th-century humanist reshaping of the intellectual modes of cooperation between intellectuals of different faiths. The analysis of Yochanan Alemanno's scholarly work demonstrates the extent to which a Jewish author, whose family had recently migrated into Italy from France, was deeply inspired by contemporary Italian non-Jewish trends of thought.

— Contributo ricevuto su invito il 20/02/2020. Sottoposto a peer review, accettato il 25/02/2020.

La volontà dei dotti quattrocenteschi di ricercare un sapere universale fondato sulla lezione degli antichi e ispirato da forme di pensiero 'esotiche', fin allora oggetto di scarsa considerazione in occidente, portò all'affermazione di nuove figure intellettuali in grado di mediare i più diversi sistemi speculativi e religiosi. Gli scambi commerciali sempre più frequenti, la scoperta di nuovi mondi e i radicali mutamenti politici che interessarono ampie zone dell'Europa centrale e del Mediterraneo alla fine del Medioevo favorirono la mobilità non solo dei mercanti ma anche degli studiosi, le cui competenze linguistiche e dottrinali fu-

rono ricercate a caro prezzo. L'individualismo, alimentato dalla nuova società mercantile tardo-medievale e dall'ideale umanistico della *dignitas hominis*, fu in grande misura responsabile della profonda trasformazione dell'intellettuale medievale – interprete di saperi tradizionali espressione di una vasta comunità – nel moderno esploratore, arbitro delle proprie scelte speculative e ben consapevole dell'importanza del proprio ruolo per la crescita della società¹.

Numerosi furono i maestri itineranti, provenienti perlopiù dall'oriente, soprattutto da Bisanzio, che si stabilirono nei principali centri umanistici della penisola italiana. Non diversamente da-

* Università del Salento.

gli studiosi 'stranieri', anche vari dotti ebrei, tradizionalmente impegnati su più aree geografiche in virtù della loro estesa mobilità, offrirono il loro contributo al rinnovamento degli orizzonti speculativi dell'Italia moderna. Diversamente però dagli intellettuali cristiani giunti nella penisola da regioni più o meno lontane, i dotti ebrei, anche se nati in altri paesi, furono quasi sempre inclini ad adattarsi alle dinamiche dell'ebraismo italiano, che per tutta l'età medievale aveva dimostrato una particolare apertura all'accettazione di modelli speculativi della maggioranza non ebraica, senza per questo rinunciare alla propria identità². In particolare, tra la fine del '300 e il '500 varie ondate di profughi ebrei, obbligati ad abbandonare antiche aree di insediamento della diaspora occidentale, si stabilirono nella penisola italiana, dove spesso integrarono il loro patrimonio dottrinale alle tendenze intellettuali locali³.

Un caso significativo di questo fenomeno è rappresentato dall'opera di un dotto studioso vissuto nell'Italia centro-settentrionale del Quattrocento, Yochanan ben Yitzchaq Alemanno (ca. 1433 – dopo il 1504). Forse originario di Mantova, a lungo residente a Città di Castello (dove secondo alcuni studiosi sarebbe nato⁴), Alemanno, nel cui nome si coglie l'origine franco-tedesca della famiglia, realizzò nella sua produzione enciclopedica una fusione di elementi delle culture ebraiche più vitali dell'epoca con il patrimonio dottrinale non ebraico ita-

liano. Come molti altri ebrei di origine francese, Alemanno fu un maestro itinerante: abitò tra Veneto, Lombardia, Emilia, Umbria e Toscana, trascorrendo molti anni come istitutore al servizio di importanti famiglie ebraiche a Pisa, Firenze, Carpi, Ferrara e Mantova, ove prestò la sua opera anche come consulente di ben note personalità cristiane.

Una delle caratteristiche che spiccano dall'analisi dei suoi densi trattati è il costante ricorso alle fonti più tradizionali del pensiero giudeo-arabo medievale, ben attestate nelle comunità ebraiche italiane dell'epoca. In realtà la maggior parte di tali autorità 'scolastiche' era stata utilizzata dalla società ebraica italiana fin dal Duecento. La diffusione della professione medica tra gli ebrei italiani (una delle poche consentite dalla Chiesa) rendeva opportuno, se non necessario, lo studio della filosofia aristotelica, soprattutto nella sua interpretazione averroista (nota in versione ebraica), come strumento per la migliore interpretazione della natura; il *curriculum* scientifico degli aspiranti dottori comprendeva inoltre numerose discipline (astrologia, alchimia, geomanzia...), per la conoscenza delle quali si ricorreva a una serie di traduzioni di testi perlopiù dall'arabo in ebraico. Così, se da un lato gli ebrei italiani si facevano propugnatori di un metodo di studio rigorosamente razionale, che investiva anche le discipline normative religiose nella scia dell'insegnamento della principale autorità speculativa del giudaismo medievale, Mosheh

Maimonide (1138-1204), dall'altro lato essi accettavano senza problemi tradizioni che il filosofo andaluso ricusava fermamente⁵. Analogamente, gli ebrei italiani accolsero le speculazioni cabbalistiche diffuse in area iberica, provenzale e renana, che furono lette non in opposizione ma a conferma del pensiero scolastico razionalista⁶. Poiché la tradizione maimonidea era anch'essa risultato di complesse dinamiche di interferenza speculativa tra sistemi aristotelici e neoplatonici di origine islamica adattati al sistema di fede giudaica in Spagna e Provenza, anche la teologia anti-razionalista fiorita in quelle regioni (spesso in chiave polemica anti-maimonidea) poté essere accettata dalle scuole italiane, che non si limitarono ad accogliere dottrine così disparate nei loro *curricula* ma tentarono anche di compararle con i prodotti del pensiero cristiano contemporaneo. Da questo punto di vista, dunque, non desta alcuna sorpresa che un pensatore ebreo quattrocentesco, maestro di professione, si sia avvalso per la sua attività didattica degli stessi fondamenti che avevano costituito la base dell'educazione ebraica nei secoli precedenti.

In tale ottica, potremmo chiederci se ciò che normalmente si definisce 'Rinascimento' sia una categoria applicabile alla società ebraica. A detta di alcuni, le tendenze umanistiche furono recepite solo in minima misura e in modo superficiale dalla società ebraica italiana⁷. In effetti, ad una prima analisi, l'opera

enciclopedica di Alemanno – in cui convivono elementi della mistica ebraica teosofica ed estatica, speculazioni neoplatoniche ed ermetiche, aristotelismo averroista, pensiero maimonideo e anti-maimonideo – pare fortemente radicata nella produzione franco-iberica del XIII-XIV secolo. Eppure la curiosità dell'autore, che cita anche fonti inusuali nel panorama italiano, spesso estranee alla tradizione ebraica, dimostra non solo una ricerca non nozionistica di ogni forma di pensiero umano ma anche una concezione del giudaismo meno vincolata agli schemi imposti dalla tradizione e maggiormente improntata all'universalismo umanistico. Le critiche rivolte da alcuni profughi ebrei giunti in Italia da altre aree della diaspora nei confronti dell' 'apertura' dimostrata da intellettuali cosmopoliti come Alemanno – talvolta considerati traditori degli ideali di fede ebraica – rivelano l'evidente disagio di intellettuali poco propensi a seguire gli orientamenti sincretici comuni nella penisola⁸. Se, tuttavia, si può spiegare la tendenza all'accettazione di tali modelli da parte di ebrei di antica tradizione italiana, perlopiù mercanti o banchieri, oltre che medici e intellettuali, meno facile è chiarire le motivazioni dell'adesione a questi stessi schemi da parte dei numerosi 'stranieri' che si lasciarono conquistare dalla cultura ebraica italiana. Alemanno non era un banchiere né insegnò in un'accademia rabbinica. Grazie alla sua infinita curiosità per gli *studia humanita-*

tis derivata dall'ambiente in cui visse, intrattenne fecondi contatti con dotti ebrei e non ebrei, certamente motivato dal profitto, ma – almeno a quanto egli stesso ci racconta – soprattutto dal piacere di scoprire nuovi orizzonti culturali⁹.

All'inizio del suo voluminoso, e ancor oggi perlopiù inedito, commento ebraico al *Cantico dei cantici* (intitolato *Chesheq Shelomoh, La passione di Salomone*), egli scrive che l'opera, una poderosa silloge enciclopedica, vuol essere la dimostrazione della sua ricerca personale della conoscenza universale. La composizione del trattato richiese numerosi anni e praticamente si protrasse per buona parte della sua vita. Nel 1469 la comunità mantovana gli aveva chiesto di tenere un sermone in occasione della Pasqua ebraica (festività cui si associa la lettura del *Cantico*, libro biblico tradizionalmente attribuito a re Salomone). Per questo lo studioso aveva iniziato a mettere per scritto alcune interpretazioni basate sull'esegesi ebraica tradizionale del poema ma poi aveva abbandonato il progetto e lasciato il commento incompiuto fin quando, intorno al 1486, incontrò Giovanni Pico della Mirandola, forse a Firenze¹⁰.

Nell'introduzione al suo commento, Alemanno compone una *laudatio* ebraica della città del giglio e del suo signore Lorenzo de' Medici, descritto – nei termini del pensiero filosofico politico ebraico medievale – come il più perfetto di tutti i principi. L'organizzazione dello stato è il

fondamento di un'educazione che insegna a tutti i cittadini ad essere parte integrante di un sistema ugualmente tollerante verso i sudditi. In termini decisamente maimonidei, ma adattati all'Italia contemporanea, Alemanno attribuisce un ruolo significativo all'educazione politica, finalizzata ad una redenzione messianica estesa a tutto il popolo d'Israele; dal punto di vista di un intellettuale ebreo, la sua apertura a un modello politico inclusivo, ispirato alle istituzioni bibliche che si riflettono nella *civitas* fiorentina, è quanto mai moderno e pare riecheggiare sia l'aspirazione alla repubblica platonica medicea sia il modello teocratico savonaroliano¹¹. Già i pensatori arabi, sostiene Alemanno, ben prima degli umanisti cristiani, avevano riconosciuto l'originalità delle scienze trasmesse dai profeti d'Israele. Averroè e Abu Bakr ibn Tufayl, tra le massime autorità dell'autore quattrocentesco, avevano confortato le loro posizioni intellettuali scrivendo: «Questo lo riferiamo alla profezia»¹² ed è sulla base del trattato di Averroè *Tahafut at-tahafut (L'incoerenza dell'incoerenza)* e dell'epistola dottrinale *Hay ibn Yaqzan* di Ibn Tufayl (entrambe note in versione ebraica e diffuse negli ambienti umanistici italiani¹³) che Alemanno fonda il proprio intento di seguire una 'via mediana' per rivelare verità speculative anche ai meno dotti utilizzando un metodo che fonda il misticismo con la scienza¹⁴.

Non a caso nell'opera *Chay ha-'olamim (L'Immortale)*, Alemanno organizza il *curriculum* ideale di studio del giovane

ebreo destinato a divenire profeta e messia del suo popolo¹⁵. L'autore afferma che ogni adolescente dovrebbe essere inviato a Firenze, la cui atmosfera intellettuale, dipendente dalla bellezza naturale del luogo, oltre che dai nobili costumi dei suoi abitanti, favorisce la buona educazione. Il modello astratto di Mosè viene così applicato all'esperienza biografica dell'autore stesso, che diviene *exemplum* da emulare in un contesto intellettuale che aveva riportato in luce la *Parafrasi* di Averroè della *Repubblica* di Platone¹⁶. Nel suo sforzo di gettare le basi per la perfetta educazione dell'ebreo italiano quattrocentesco, che desidera – in termini ancora scolastici – elevarsi alla conoscenza suprema attraverso l'unione con l'Intelletto Agente, il filosofo non si limita a presentare *exempla virtutis* tratti dal passato e dalla tradizione dell'*Hebraica veritas* cara agli umanisti contemporanei. Egli media il passato con il presente e fa tesoro della propria esperienza biografica. Analogamente agli umanisti coevi, nella sua *laudatio* di Firenze Alemanno rappresenta Lorenzo de' Medici come esempio più insigne di abilità politica e intellettuale (in ciò richiamando opere quali la *Vita di Lorenzo* di Niccolò Valori), i fiorentini come dotati di ogni virtù pratica (si pensi alla *laudatio* della città toscana di Leonardo Bruni). Se il proprio *status* personale viene nobilitato dal confronto niente meno che con Mosè, Lorenzo, il re-filosofo della tradizione platonica, diviene un nuovo re Salomo-

ne¹⁷. Nella generazione di Alemanno vari intellettuali ebrei avevano fatto dell'antico monarca biblico il modello della loro ricerca intellettuale, un sapiente universale che conosce i prodotti della speculazione esterna all'ebraismo e che è in grado di servirsene per comprendere correttamente i misteri del divino¹⁸. Per Alemanno, l'ebreo quattrocentesco è in grado, come Salomone, di conseguire attraverso l'educazione il fine ultimo della vita umana, l'unione intellettuale con Dio, non diversamente dall'uomo ideale di Pico. Come il soggetto dell'*Oratio* del celebre umanista, l'antico re ebbe la possibilità di scegliere se elevarsi ad uno stato superiore di conoscenza o degradarsi al livello dei bruti. Il modello fornito dalla biografia di Salomone può dunque divenire paradigmatico per ogni ebreo che desideri acquisire il pieno dominio delle scienze a fini politici e speculativi. La stessa lingua impiegata da Alemanno, fortemente ispirata ai libri profetici della Bibbia, sottolinea il ruolo dell'autore, mediatore di sapienza ma anche redentore, come Mosè, in grado di liberare il proprio popolo dalla schiavitù¹⁹.

Firenze, nuova Gerusalemme e nuova Costantinopoli, è il luogo in cui lo studio della filosofia e della legge naturale e divina permette alla cittadinanza di vivere in pace grazie all'elevata sapienza dell'illuminato governo mediceo. Sotto la protezione di Lorenzo, scienza e religione possono coesistere. In tale prospettiva s'impone il modello di Mosè – *priscus phi-*

losophus secondo gli ideali patristici e ficiniani – ma soprattutto *exemplum* di individuo che assurge alle più alte conoscenze grazie a rivelazioni divine, capo popolo in grado di organizzare la sua gente attraverso un sistema di leggi giuste²⁰.

Alemanno trascorse lunghi periodi nella casa di uno dei più ricchi e dotti banchieri ebrei dell'Italia dell'epoca, Yehi'el ben Yitzchaq da Pisa (morto nel 1490), e fu tutore di due dei suoi figli, Yitzchaq e Shemu'el. Egli non si limita a decantare il rilievo della società cosmopolita che lo ospita, ma confronta gli esponenti di pari prestigio sociale e intellettuale della società ebraica e non ebraica: Yehi'el da Pisa corrisponde a Lorenzo de' Medici, così come egli è allo stesso livello di Giovanni Pico, che addirittura gli chiede 'umilmente' aiuto nell'interpretazione del *Cantico dei cantici*²¹. Il Mirandolano che, fino all'incontro con Alemanno, aveva raccolto quantità non indifferenti di manoscritti e stampati ebraici che fecero della sua biblioteca una meta di ricerca ambita anche da dotti ebrei, non avrebbe potuto proseguire lo studio dell'esegesi biblica e del pensiero ebraico medievale senza l'intervento compiacente del saggio, che decise di rimettere mano al suo abbandonato progetto esegetico spronato da quell'ambiente fiorentino che si prestava perfettamente al compimento della sua impresa. È significativo che la ricerca intellettuale di Alemanno, che si estende all'interno e all'esterno del giudaismo dell'epoca, sia

in grado di recepire non solo gli elementi di spicco dell'umanesimo non ebraico – che egli poteva aver assorbito dalla lezione del suo maestro, Yehudah Messer Leon (1422-1498), pensatore aristotelico e vero mentore di tutta la generazione di filosofi e maestri che operarono in Italia tra la fine del '400 e la prima metà del secolo successivo²². L'elemento precipuo del suo pensiero, che lo distingue da quello degli autori coevi, è l'abilità di collocare in un sistema unitario modelli speculativi diversi, spesso apparentemente divergenti, e di dimostrare che tutti tendono all'unità racchiusa nel *corpus* biblico. In quest'ottica il pensiero di Alemanno può essere considerato una risposta a Pico della Mirandola.

Varie autorità dell'ebraismo italiano contemporaneo si erano espresse in termini ostili contro quanti finalizzavano la propria ricerca ad una sintesi di tendenze filosofiche diverse piuttosto che al mantenimento del primato della fede sulla ragione. Ad esempio, il già citato Yehudah Messer Leon, dichiaratamente ostile allo studio e alla pratica della *qabalah*, aveva biasimato l'ambiente intellettuale toscano perché gli ebrei locali, imbevuti di neoplatonismo, si servivano di teorie magiche e pagane per spiegare i profondi misteri dell'ebraismo²³. Nonostante il ripetuto richiamo di altri intellettuali, perlopiù di origine ashkenazita (oltre allo stesso Messer Leon, ricordo Elia Delmedigo, 1458-1493²⁴), l'osmosi dottrinale tra ebraismo e cristianesimo

nel Rinascimento fu costante e frequenti furono le sovrapposizioni e interferenze concettuali tra i due ambienti. Avraham De Balmes (ca. 1440-ca. 1523) e David Messer Leon (figlio di Yehudah, 1470-1526) si ispirarono all'averroismo padovano e a quello ebraico dei secoli precedenti che integrarono ad una visione particolare della *qabbalah*²⁵. Alemanno, come il suo epigono Avraham Yagel (1553-1623)²⁶ e, in modo molto diverso, il contemporaneo Elia Chayyim da Genazzano (ca. 1440-ca. 1510)²⁷, accolsero elementi platonici nel loro sistema di pensiero, associando la lettura di testi ermetici alla propria interpretazione cabalistica (anche se, nel caso di Genazzano, l'esegesi neoplatonica della dottrina ebraica è guardata con disprezzo). D'altra parte, in una società come quella italiana, in cui gli ebrei rappresentarono sempre una minoranza estremamente esigua, l'osmosi intellettuale non poté non aver luogo. Se già in passato nella penisola i cristiani avevano fatto ricorso agli ebrei come mediatori culturali, ora i maestri ebrei della Scrittura non erano più solo interlocutori ma dispensatori di segreti²⁸. La ricerca delle verità 'esotiche' fu così intensa nel Rinascimento da spingere gli umanisti a qualsiasi sacrificio per impossessarsi di testi, anche i più astrusi, in lingue orientali.

La speculazione di Alemanno, parallela per molti versi a quella di un profugo di spicco del *Gerush Sefarad*, Yitzchaq Abravanel (1437-1508)²⁹, ci permette di

comprendere il complesso periodo in cui si posero le premesse di un importante rinnovamento per la cultura ebraica italiana: se già il figlio di Abravanel, Yehudah (ca. 1460-ca. 1521)³⁰, più noto come Leone Ebreo, integrò a tal punto elementi del pensiero giudeo-arabo e del neoplatonismo fiorentino nella sua produzione intellettuale, tanto da essere considerato un convertito (anche per la scelta di servirsi del volgare italiano invece che dell'ebraico per raggiungere un più vasto pubblico), altri autori assunsero atteggiamenti più ambigui nei confronti dell'eredità dottrinale giudaica e del suo confronto con la speculazione contemporanea. Dall'esame della biblioteca del dotto Elia Menachem Chalfan (ca. 1480-1551)³¹, attivo a Venezia, si percepisce il ruolo precipuo dell'educazione aristotelica ricevuta grazie all'insegnamento del suocero, Qalonymos ben David Qalonymos (XV-XVI sec.), insigne averroista; ma i *responsa* giuridici di Halfàn ci mostrano un altro volto dell'ebraismo italiano cinquecentesco³². Secondo il dotto veneziano, gli scambi con la maggioranza devono limitarsi a discussioni speculative e non prendere in esame l'esegesi ebraica tradizionale e la *qabbalah*. Il rapporto di collaborazione tra dotti di fede diversa, che aveva caratterizzato le epoche precedenti, perdurò nell'Italia cinquecentesca ma mutò i termini dell'incontro dal momento in cui i cristiani si mostrarono troppo disinvolti nell'uso di strumenti ermeneuti-

ci dell'esegesi ebraica per dimostrare la veridicità della loro interpretazione.

Nell'opera di Chalfan si colgono i limiti della collaborazione intellettuale ebraico-cristiana. È come se l'autore mettesse in dubbio l'eccesso di stima tributata dagli ebrei nei confronti dei loro colleghi cristiani. Pare quasi meglio tornare a posizioni 'medievali', in cui il dialogo tra religioni diverse poteva avvenire solo sul terreno del comune apprezzamento del pensiero razionale di matrice greco-araba. Dal XVII secolo, in effetti, numerosi pensatori ebrei italiani scelsero di servirsi della lingua più comunemente parlata nella quotidianità per comporre i loro trattati speculativi, invece che l'ebraico, lingua santa, indirizzandosi anche a letture scettiche, come il veneziano Simone Luzzatto (1583-1663).

L'eredità di Alemanno è legata essenzialmente ai suoi allievi, David Messer Leon, che si trasferì a Firenze da Napoli per studiare con lui; Yitzchaq, figlio di Yeh'el da Pisa del quale Alemanno curò l'educazione; il nipote di quest'ultimo, Yehi'el Nissim da Pisa³³; al già citato Avraham Yagel. Per tutti loro la filosofia è lo strumento necessario per il conseguimento della perfezione intellettuale che conduce alla comprensione dei segreti cabbalistici, intesi come forma più elevata di conoscenza. Associare Platone, i *prisci philosophi* e la *qabbalah* permette ad Alemanno e alla sua "scuola" di sottolineare le relazioni tra molteplici livelli ontologici. Su base teosofica, egli dimo-

stra che i comandamenti fondamentali nel sistema di fede ebraica (le *mitzvot*) sono il mezzo per mantenere concatenati mondi diversi. Analoghi parallelismi tra neoplatonismo e *qabbalah* furono sviluppati da Leone Ebreo nei suoi celebri *Dialoghi d'amore*. Per questi autori, partecipi del clima di fermento del Rinascimento italiano, filosofia e *qabbalah* potevano coesistere con un'interpretazione magica della tradizione normativa ebraica. Come afferma Pico, la conoscenza della magia naturale equivale a quella delle *sefirot* cabbalistiche, le potenze divine che governano il mondo terreno³⁴. L'attività del filosofo-cabbalista non è dissimile da quella del mago, in grado di captare con formule linguistiche e riti appropriati la spiritualità celeste derivante in ultimo da Dio e operare mediante di essa per il bene del mondo terreno. Ancora una volta il modello è quello di Mosè:

I cabbalisti ritengono che Mosè, la pace sia con lui, avesse una conoscenza precisa del mondo spirituale che chiamano "mondo delle *sephirot*", "dei nomi divini" o "delle lettere". Mosè sapeva come indirizzare pensieri e preghiere in modo da favorire l'effluvio divino che i cabbalisti chiamano "canali". L'attività di Mosè rendeva possibile l'emanazione dei canali sul mondo inferiore, a seconda dei suoi desideri. Per mezzo di tale effluvio, egli creava qualsiasi cosa volesse, proprio come Dio creò il mondo per mezzo di varie emanazioni. Quando voleva operare segni e prodigi, Mosè pregava e pronunciava nomi divini,

parole e meditazioni fino a intensificare tali emanazioni. Allora esse scendevano nel mondo e creavano nuove cose sovranaturali³⁵.

Come molti aspetti del pensiero di Alemanno, quest'interpretazione mistico-magica esisteva già in altre correnti ebraiche³⁶. Tuttavia concezioni ispirate da correnti speculative interne al giudaismo acquistano particolare rilievo se confrontate con il pensiero ficiniano e con l'atmosfera intellettuale dell'Italia del primo Rinascimento. La curiosità e gli interessi variegati di Alemanno caratterizzarono la brillante personalità di quest'intellettuale che operò con la mente aperta a più sollecitazioni. In quest'ottica, la sua volontà di trasferire all'ebraismo elementi della speculazione non ebraica per dimostrare la superiorità del giudaismo, pur essendo un tratto comune della sua epoca, acquista un valore precipuo, a confronto dei principali sviluppi del pensiero umanistico italiano.

Appendice³⁷

Il passo inedito di Yohanàn Alemanno, che qui si pubblica per la prima volta in traduzione italiana, è tratto dall'opera *Chay ha-'olamim (L'Immortale)*,³⁸ all'interno della quale compare nella sezione relativa al "mondo dell'intelletto definito" (*'olam ha-sekel ha-nivhan*³⁹), in cui sono presentate enciclopedicamente tutte le discipline che conducono l'uo-

mo aspirante alla perfezione ultima a sviluppare il proprio intelletto pratico e teorico. Il trattato è strutturato in forma dialogica e anche il capitolo 89, in cui si descrivono le qualità del governante perfetto è suddiviso in due parti: la prima è affidata alle parole del *melitz yosher 'al lesbonoh* ("l'interprete di giustizia sulla sua lingua"), che enuncia il soggetto mediante l'ausilio di tecniche del discorso poetico per rivolgersi ad un pubblico più vasto e meno colto; la seconda – riportata di seguito – è affidata alle argomentazioni del *dover emet bi-levavoh* ("colui che parla verità nel suo cuore"), cioè di colui che si esprime utilizzando testi resi autorevoli dalla tradizione per confortare le proprie posizioni davanti a un pubblico più elitario e competente⁴⁰.

Disse colui che parla verità nel suo cuore:

Gli studiosi di politica ben sanno, come scrive Platone, «che le virtù dianoetiche si distinguono nello stesso modo in cui si distinguono le arti. Ne consegue che l'arte principale, che sovrintende a tutte le altre, [c. 175r] è il governo dello stato. Da ciò consegue pure che la facoltà razionale ha il primato sull'attualizzazione delle azioni di quest'arte»⁴¹.

Tale facoltà si indica in ebraico con il termine *tevunah* e in latino è detta *prudentia*⁴². Viene definita dai politici come una disposizione intellettuale che agisce in accordo ad un discorso rettificante

finalizzato all'ottenimento di beni umani⁴³ collettivi e [all'analisi] di mali per mezzo dei quali quest'arte genera beni che tengono lontano tali mali, perché il saggio politico [*prudens*] è un consigliere che produce beni per sé e per gli altri, finalizzati al mantenimento morale delle famiglie e alla guida degli stati per mezzo di beni collettivi, mentre tiene lontani i mali dalle famiglie e dagli stati stessi. Il saggio politico possiede infatti una facoltà nell'anima che gli permette di dare consigli buoni e di far sgorgare dal suo cuore ogni sua dote di saggezza e quanto di più utile esista per i singoli uomini, in maniera che essi conducano tutta la loro vita nel bene morale, perché egli consiglia ogni affare vantaggioso alla vita umana⁴⁴. Egli limita pertanto le sue opinioni a finalità utili e assolutamente buone per ogni famiglia e ogni stato⁴⁵.

In genere tale facoltà esiste grazie all'intelletto pratico, che informa i soggetti delle nostre azioni permettendoci di organizzare le nostre attività di mantenimento morale del mondo. Per questo tutti i principi umani possibili dipendono dall'intelletto pratico, grazie alla facoltà irascibile e al desiderio giusto e corretto, quando viene attualizzato da tale facoltà intellettuale. Essa ricerca il bene futuro e non si occupa del piacere presente, selezionando anche in ciò che è nocivo quel che di buono vede in esso per il futuro, perché la sua finalità è il piacere futuro e il mantenimento del

bene vero. Per questo hanno affermato che la virtù intellettuale pratica consiste nella qualità che permette di selezionare ciò che può essere definito vero in tutto quel che esiste ma non necessario, quando si accorda con la rettitudine del desiderio e della volontà fondati sul bene e sulla loro inclinazione al bene.

Il governo dello stato è dunque la più importante delle arti ed è la prima in autorità, come scrive Aristotele che essa dà signoria a tutte le arti, dato che definisce ciò che nelle arti e nelle scienze è opportuno al governo e ciò che di esse una parte degli uomini è opportuno che pratici e quale sia la finalità che gli studiosi devono raggiungere attraverso l'apprendimento delle arti, della disciplina militare, dell'economia e dell'arte della retorica – tutte comprese in essa, perché le valuta tutte per definire ciò che è opportuno fare e ciò che è opportuno respingere. Dato che questa finalità abbraccia tutte le finalità delle arti, cioè il bene finalizzato al bene che comprende tutti i beni, il suo fine sarà quello di far comprendere ciò che caratterizza l'uomo in quanto essere saggio grazie ai fondamenti del suo intelletto, cioè la potenzialità di perfezionarsi intellettualmente e praticamente: questo è il bene che caratterizza le società.

In genere, chi ha una conoscenza completa del governo dello stato può giudicare di tutte le leggi religiose fondate sulla tradizione e di tutte le consuetudini politiche quel che di bene vi è in

esse e quali siano le loro manchevolezze, così come può giudicare di tutti i tipi di uomini saggi – siano essi re, ministri o popolani – ciò che in ciascuno di essi è perfetto individualmente e il bene che caratterizza la natura umana universale, cioè ciò che caratterizza l'uomo in quanto essere: forse il suo fine ultimo non deriva da questa scienza, ma dalla filosofia prima che ricerca il fine ultimo di ogni cosa esistente in funzione dell'essere?⁴⁶ Forse che l'uomo non necessita di essere perfetto nella *Torah* divina che rivela il bene eterno al suo intelletto?

A ciò allude il divino Platone quando afferma che il re deve essere perfetto in tutti e tre i generi di perfezione: 1) la perfezione della virtù dianoetica grazie alla quale si sviluppano le norme pratiche nelle nazioni e nelle società⁴⁷; 2) la perfezione dell'intelletto per quanto riguarda il fine della sua natura; 3) la perfezione della conoscenza della *Torah* che rivela il bene eterno in questo mondo e nel mondo avvenire.

Su tale base, nel suo libro sulla *Repubblica*, [Platone] scrive che i termini "re", "filosofo" e "legislatore religioso" o "sacerdote maestro" sono sinonimi⁴⁸ e in questo senso si dovrà intendere il verdetto della *Torah* «scriverà per suo uso una copia della *Torah* [...] e la leggerà tutti i giorni della sua vita»⁴⁹, perché, pur essendo in possesso della virtù politiche e intellettuali, [il re] non è abbastanza completo per governare in maniera perfetta, se non è completo anche nella co-

noscenza dei precetti divini e in quella profetica.

Platone ha descritto questa condizione mediante dieci qualità che contengono tutte le perfezioni teoretiche e pratiche, senza conoscere tuttavia le qualità derivanti [dalla conoscenza] della *Torah*. Disse che il re deve possedere le seguenti doti naturali: «la prima, la più naturale e specifica è che sia incline per natura all'apprendimento delle scienze teoretiche, cioè che abbia il talento naturale di conoscere ciò che è necessario e di distinguerlo da ciò che è accidentale; la seconda, che non si lasci distrarre e abbia buone doti mnemoniche, perché chi non ha queste doti non può apprendere niente, perché resterà profondamente ignorante nel suo studio, pur continuando a frequentare la scuola; la terza, che ami lo studio, lo ricerchi e aneli appassionatamente a tutte le discipline del sapere, perché chi desidera fortemente qualcosa vuole ottenerne tutti gli aspetti, come ad esempio chi ama il vino desidera tutti i vini e chi ama la donna tutte le donne. La quarta, che ami la verità e respinga la menzogna, dato che, quanto più amerà la conoscenza fine a sé stessa, [c. 175v] tanto più amerà la verità e chi ricerca la verità non può amare ciò che è falso»⁵⁰. Queste quattro perfezioni riguardano l'intelletto speculativo. Ecco quelle dell'intelletto pratico: «la quinta, che disprezzi gli appetiti dei sensi, perché se il desiderio passionale di qualcosa si impossessa fortemente di qualcuno, la

sua anima si separerà dagli altri appetiti e analogamente avverrà per il suo interesse in essi, cosicché egli rivolgerà tutta l'anima allo studio; la sesta, che non ammodatamente il denaro, perché questa è una passione e le passioni non si addicono a tali uomini; la settima, che abbia una mente aperta, perché chi è mosso dal desiderio di conoscere tutto ciò che esiste universalmente, senza compendiare la sua conoscenza limitandosi a ciò che è conoscibile senza fondamento critico, sarà grandissimo nell'azione e nel pensiero: nessuno potrà superare quest'anima speculativa; l'ottava, che sia valoroso, perché chi non è forte non potrà confutare i discorsi non apodittici radicati in lui e soprattutto radicati nella società; la nona, che sia predisposto a sviluppare autonomamente la sua inclinazione al bene e al bello, anche partendo da ciò che è diverso ed estraneo alla virtù e che questo avvenga fin tanto che la sua anima irascibile avrà fede nell'opinione e nel pensiero giusti. La decima che sia un buon oratore e che la sua lingua gli permetta di argomentare saggiamente ogni sua idea, consentendogli di esprimere nel più breve tempo possibile il proprio pensiero»⁵¹.

Invero le perfezioni che non fanno parte delle qualità naturali dell'uomo, ma derivano da influenze esterne, sono le seguenti: 1) che scriva per se stesso una copia del *Deuteronomio*, che la legga sempre e che la porti sul braccio come i *teffilin*; 2) che ascolti le parole del sa-

cerdote che legge gli *urim* e i *tummim*, secondo quanto è scritto: «egli si presenterà davanti al sacerdote Eleazaro»⁵², perché il re si occuperà di ogni affare della nazione sulla base di ciò che gli rivelerà il sacerdote che chiede il giudizio agli *urim* e ai *tummim*; 3) che ascolti la parola del profeta, perché è solo per questo motivo che fu tolta la regalità a Saul che non dette ascolto alle parole del profeta Samuele⁵³; 4) che ami le pratiche di culto, quali sacrifici, preghiere e costruzioni di edifici in onore del Signore Dio d'Israele, come fecero David, Salomone e i re giusti e molte altre cose del genere esaminate sulla base della conoscenza attenta della scienza politica, speculativa e profetica.

Tuttavia, quando si esaminano i re dal punto di vista delle situazioni in cui si trovarono, secondo i racconti degli antichi e le narrazioni della *Torah*, non ce n'è quasi nessuno di loro completo in queste qualità e questo non riguarda solo i re di Israele e di Giuda malvagi, che non furono certo perfetti, ma anche i giusti tra loro che, pur essendo pii, non furono completi al fine della perfezione.

Non vedi che anche il re Davide errò a proposito della perfezione regale, come si rende noto nella sezione di Uria e di Betsabea⁵⁴, secondo quanto spiegato a questo proposito nel nostro commento in questo libro? Ma neppure Saul e Salomone furono perfetti nelle loro vie. Molti altri inoltre peccarono e non solo questi, per così dire, discepoli, ma anche il

più grande dei profeti e dei re [Mosè] si trovò in difetto per le acque di Meriba⁵⁵ e gli fu tolto l'incarico di comando che fu dato a Giosuè suo discepolo⁵⁶, nemmeno il quale peraltro fu perfetto, perché ritardò l'assegnazione della terra alle tribù ed ecco perché Israele apprese dalle nazioni, che Giosuè aveva risparmiato⁵⁷.

Per concludere, il primo e più importante dei ministri, dei re e dei governanti retti fu Abramo che rappresenta certamente l'estremità più alta della perfezione politica, dato che riuscì a convertire tutto il mondo alle corrette opinioni di fede, ancora oggi in vigore presso tutte le genti⁵⁸. Fece tutto ciò con la stessa religiosità e la misericordia di quando piantò il tamerice a Bersabea⁵⁹. Rese benefici a tutte le creature dei suoi tempi e di tutte le generazioni avvenire. Invece l'estremità più bassa della perfezione fu il malvagio Nimrod, il primo a mettersi al servizio del popolo e non di Dio, sollevando animosità in tutto il mondo contro il Signore benedetto e santo e costruendo la torre [di Babele] per venerare culti stranieri e per sottomettere tutte le genti al duro dominio del paganesimo⁶⁰. Stringendo una spada su cui era incisa la figura di Marte, dio delle armi, si piegò all'iniquità e al male. [Il suo esempio] fu seguito dal suo discepolo Nabucodonosor, principe del male, che pretese di sottomettere tutto il mondo facendo scolpire una statua d'oro del Sole⁶¹, dio della regalità armata. Così facendo, la regalità fu divisa in due estremi: il primo

fu il governo di colui che ama la massima giustizia, Abramo, del quale fu detto «giustizia sui suoi passi»⁶²; l'ultimo fu il governo di Marte, dio della guerra, cioè di Nimrod.

_NOTE

1 _ Si veda F. LELLI, *Biography and Autobiography in Yohanan Alemanno's Literary Perception*, in D.B. Ruderman, G. Veltri (eds.), *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, pp. 25-38; Id., *Jews, Humanists, and the Reappraisal of Pagan Wisdom, Associated with the Conception of Dignitas Hominis*, in A.P. Coudert, J.S. Shoulson (eds.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and The Study of Judaism in Early Modern Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, pp. 49-70.

2 _ Si veda M. IDEL, *La Cabballà in Italia (1280-1510)*, a cura di F. Lelli, Giuntina, Firenze 2007.

3 _ Su questi modelli intellettuali si veda R. BONFIL, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1991; F. LELLI, *Biography*, cit.

4 _ Per un'accurata bibliografia relativa ad Alemanno si veda M. IDEL, op. cit., p. 216.

5 _ Si veda F. LELLI, *Ermetismo e pensiero ebraico: il contributo della tradizione testuale*, in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo. Atti del Convegno Internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001*

(«Instrumenta Patristica et Mediaevalia» 40), Brepols, Turnhout 2003, pp. 429-445.

6 _ M. IDEL, op. cit.

7 _ Si veda F. LELLI, «Alemanno, Yohanan ben Isaac», in P.F. Grendler (ed.), *Encyclopedia of the Renaissance*, Scribner's, New York 1999, pp. 40-42, p. 40.

8 _ M. IDEL, op. cit., pp. 238-245.

9 _ Su tutto questo si veda A.M. LESLEY, *The 'Song of Solomon's Ascents': Love and Human Perfection according to a Jewish Associate of Giovanni Pico della Mirandola*, Ph.D. Thesis, University of Berkeley, Ca., 1976.

10 _ Ivi, pp. 77-78.

11 _ Si veda Y. ALEMANNI, *Hay ha-'olamim (L'immortale). Parte I: la Retorica*. Edizione, traduzione e commento a cura di F. Lelli («Quaderni di Rinascimento» 21), Olschki, Firenze 1995, pp. 45-55.

12 _ Si veda A.M. LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'Amore in Contemporaneous Jewish Thought*, in K. Eisenblicher, O. Zorzi Pugliese (eds.), *Ficino and the Renaissance*, University of Toronto Press, Toronto 1986, pp. 69-86, p. 83.

13 _ Si veda F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica* («Quaderni di Rinascimento» 39), Olschki, Firenze 2001.

14 _ Si veda A.M. LESLEY, *The Place of the Dialoghi d'Amore*, cit., p. 83.

15 _ Y. ALEMANNI, op. cit., p. 50.

16 _ Si veda F. LELLI, *Umanesimo laurenziano nell'opera di Yohanan Alemanno*, in D. Liscia Bemporad e I. Zatelli (a cura di), *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico*, Olschki, Firenze 1997, pp. 49-67. Si confronti inoltre l'appendice.

17 _ Si veda A. MELAMED, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Political Thought*, State University of New York Press, Albany, NY. 2002.

18 _ Si veda F. LELLI, *Umanesimo laurenziano*, cit., pp. 52-53.

19 _ *Ibidem*.

20 _ Si veda F. LELLI, *Moses as Legislator in fifteenth-century Italian Jewish and Christian Authors*, «Intellectual History Review», 29/1 (2019), pp. 35-52.

21 _ Si veda F. LELLI, *Intellectual Relationships of Fifteenth-Century Jewish and Christian Scholars in Light of Contemporary Art*, «Cadernos de Estudos Sefarditas», 6 (2006), pp. 149-170.

22 _ Y. ALEMANNI, op. cit., pp. 38-39.

23 _ Si veda ELIYAH HAYYIM BEN BINYAMIN DA GENAZZANO, *La lettera preziosa (Iggeret hamudot)*. Introduzione, edizione e traduzione a cura di F. Lelli, Giuntina – Éditions de l'éclat, Firenze/Nîmes 2002, pp. 32-37.

24 _ Cfr. *ibidem*; M. ENGEL, *Elijah Del Medigo and Paduan Aristotelianism. Investigating the Human Intellect*, Bloomsbury, London 2016.

25 _ Si veda F. LELLI, *Cabbalà e aristotelismo in Italia tra XV e XVI secolo: le "radici" nell'Iggèret ha-asiryah (Lettera della decade) di Avraham ben Me'ir de Balmes*, in E. De Bellis (ed.), *Aristotle and the Aristotelian Tradition. Innovative Contexts for Cultural Tourism (Atti del convegno internazionale di studi, Lecce – 12, 13, 14 giugno 2008)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 229-242; H. TIROSH-ROTHSCHILD, *Between Worlds. The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, State University of New York Press, Albany, NY 1991.

26 _ Si veda D.B. RUDERMAN, *A Valley of Vision: The Heavenly Journey of Abraham Ben Hananiah Yagel*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990.

27 _ Si veda F. LELLI, *Pico, i Da Pisa e 'Eliyyà Hayyim da Genazzano*, in Id. (a cura di), *Giovanni Pico e la cabbalà* («Centro Internazionale di Cultura "Giovanni Pico della Mirandola", Studi Pichiani» 16), Olschki, Firenze 2014, pp. 93-120.

28 _ Si veda F. LELLI, *Il linguaggio di Dio. La Cabala in Occidente*, in A. Clericuzio e G. Ernst (a cura di), *Il Rinascimento italiano e l'Europa*. Volume V. *Le Scienze*, Fondazione Cassamarca – Angelo Colla Editore, Vicenza 2008, pp. 129-147.

29 _ Si veda M. IDEL, op. cit., pp. 202-211.

30 _ *Ibidem*.

31 _ Si veda F. LELLI, *La biblioteca di Eliyyà Menahem Halfan*, in M. Andreatta e F. Lelli (a cura di), *Be-'ir chefsi-vah: Studi di ebraistica e giudaistica in onore di Giuliano Tamani*, Salomone Belforte & C., Livorno di prossima pubblicazione.

32 _ Si veda F. LELLI, *Ricezione e interpretazione della Cabbalà nel pensiero di Eliyyà Menahem Halfan*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 47/3 (2011), pp. 547-572.

33 _ Si veda A. GUETTA, *Religious Life and Jewish Erudition in Pisa: Yehiel Nissim da Pisa and the Crisis of Aristotelianism*, in D.B. Ruderman, G. Veltri (eds.), *Cultural Intermediaries*, cit., pp. 86-108.

34 _ Su questi rapporti tra pensatori ebrei e cristiani e sulle analoghe speculazioni di Giordano Bruno si veda M. IDEL, op. cit., pp. 218-231.

35 _ Ivi, pp. 225-226.

36 _ *Ibidem*.

37 _ YOCHANAN ALEMANNI, *Hay ha-'olamim*, Biblioteca della Comunità presso la Biblioteca Comunale, Ms. Mantova 21, cc. 174v-175v (mia traduzione dall'ebraico).

38 _ Cfr. Y. ALEMANNI, op. cit., p. 9.

39 _ Ivi, pp. 25-27.

40 _ Ivi, p. 24.

41 _ Cfr. AVERROES, *Exposición de la República de Platón* (traduzione dall'ebraico di M. Cruz Hernandez), Tecnos, Madrid 1987, p. 7 (336v, I trattato, 23): «En general, la relación de todas estas virtudes respecto de las diferentes partes de dicha sociedad puede ser comparada con la relación de las facultades del espíritu respecto de las partes de un alma concreta». Ma la fonte di Alemanno è ivi, p. 89, II, 71 (357v): «En relación con las virtudes dianoéticas, en este caso también [...] De aquí, que resulte evidente que dichas virtudes dianoéticas se dividen del mismo modo que referidas artes. En absoluto, sólo un arte manda sobre todas los demás: el llamado arte político... referido arte» (72).

42 _ Alemanno trascrive la parola latina in caratteri ebraici “*prudensia*”: sull'italiano parlato dall'autore, cfr. G. SERMONETA, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969.

43 _ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 5, 1140b: «Perciò la saggezza è necessariamente una disposizione pratica accompagnata da ragione intorno ai beni umani» (traduzione di A. Plebe, Laterza, Bari 1979, p. 145); *ibid.*, VI, 13, 1145a: «[...] anche ora tutti, quando definiscono la virtù, affermano che è una disposizione e dovendo dire rispetto a che cosa, dicono che è una disposizione secondo retta ragione [...] Occorre

fare ancora un piccolo passo: cioè non solo la virtù è la disposizione secondo retta ragione, ma è anche quella che è congiunta con la retta ragione» (traduzione Plebe, p. 160).

44 _ Cfr. *ivi*, II, 1, 1103b: «[...] i legislatori rendono buoni i cittadini abituandoli al bene» (traduzione Plebe, p. 30).

45 _ *Ivi*, VI, 8, 1142a.

46 _ Cfr. AVERROES, op. cit., p. 8 (336v, I, inizio 24).

47 _ *Ivi*, p. 72 (353r, II, 61).

48 _ *Ivi*, p. 72 (353r, II, 61). Nella nota 2, p. 72, Cruz Hernández scrive che «Ibn Rusd remite esta investigación a la *Exposición de la Ética nicomaquea*, pero el tema aparece tambien en el *Fasl al-maqal*, y se toca en la *Bidaya*. El filósofo gobernante de Platón es identificado con el *legislador profeta*, que para el Islam es Muhammad».

49 _ *Deut.* 17,18;19.

50 _ AVERROES, op. cit., p. 73 (353r II, 61).

51 _ *Ivi*, pp. 73-74 (353v, II, 61-62).

52 _ *Num.* 27,21: il soggetto del versetto è Giosuè, che, per volere di Dio, diviene capo della nazione al posto di Mosè. Per lui il sacerdote dovrà consultare gli *urim* e i *tummim*: il potere sacerdotale appare dunque superiore a quello regale.

53 _ *1 Sam.* 13,8-14.

54 _ *2 Sam.* 11.

55 _ *Num.* 20,12.

56 _ *Num.* 27,12 (cfr. nota 52 *supra*).

57 _ Si veda il commento di Dawìd Qimhì a *Gs.* 11,18: «“per molti giorni”: una tradizione esegetica [*Midrash Bamidbar rabbah* 22,5] vuole che Giosuè sia stato punito perché ritardò la guerra con i re, come è scritto “per molti giorni”. Infatti gli aveva detto il Signore benedetto e

santo “Come sono stato con Mosè, così sarò con te” [*Gs.* 1,5; 3,7; il *Midrash* spiega che questo versetto va interpretato come una concessione a Giosuè degli stessi anni di vita di Mosè]; ma in realtà Giosuè visse dieci anni meno, perché disse “Se faccio subito la guerra contro le nazioni lascio [subito] la terra in eredità ad Israele”. [in pratica ritardò la guerra contro i re, pensando che sarebbe morto subito dopo, come Mosè dopo la guerra contro i Madianiti (*Num.* 31)]. Ma il Signore benedetto e santo gli disse: “Mosè non si comportò così, quando gli ordinai: Compi la vendetta degli Israeliti contro i Madianiti, poi sarai riunito al tuo popolo [*Num.* 31,1]; allora infatti Mosè disse [subito] al popolo: ‘Mobilitatevi’ [*Num.* 31, 2]. Tu invece hai preferito far di testa tua e per questo io ti tolgo [dieci] anni [di vita].” A questo proposito disse Davide, la pace sia con lui [ma il *Midrash*, seguendo l’attribuzione tradizionale dei Proverbi, scrive: “Salomone”]: “Molte sono le idee nella mente dell’uomo, ma solo il disegno del Signore resta saldo” [*Prov.* 19,21]».

58 _ Cfr. MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, III, 29.

59 _ *Gen.* 21,33.

60 _ *Gen.* 10,8; 11.

61 _ Sulla base del commento di Dawìd Qimhì a *Ger.* 10,3, che attribuisce al re babilonese la costruzione della grande statua d’oro del Sole nel principale tempio di Babilonia, associata da Maimonide (*Guida dei perplessi* III, 29) e dallo stesso Qimhì nel commento a *Ez.* 8,14 al culto del dio Tammùz.

62 _ Sulla base di *Isa.* 41,2, dove tuttavia l’espressione *tzedeq ygra’ehu le-raglob* non è riferita ad Abramo. Fu la tradizione rabbinica ad

associare il passo di Isaia al patriarca, come si legge, ad esempio, nel *Midrash Bereshit rabbah* 43,3, probabile fonte di Alemanno, in cui al termine *tzedeq* viene attribuito anche il suo significato astronomico: *tzedeq*, oltre a significare “giustizia”, in ebraico indica anche il pianeta Giove. Questo è generalmente connesso ad Abramo, che avrebbe rifiutato il culto astrale (cfr. il passo di *Talmud Bab.*, *Shabbàt* 156ab, anch’esso esplicativo del versetto di Isa. 41,2), per cui l’espres-

sione “giustizia sui suoi passi” può essere letta anche “Giove assoggettato ai suoi piedi”. Nel testo di Alemanno quest’esegesi permette di cogliere meglio l’opposizione tra la perfezione del patriarca che governò il mondo ricusando i culti pagani e l’imperfezione di Nimrod che, per regnare, si servì invece delle empie immagini astrali di Marte, proprie del culto straniero (*‘avodah zarah*).

FILOSOFIA ITALIANA _ 2020 | 1

Introduzione

di Guido Bartolucci, Libera Pisano, Michela Torbidoni

_ SAGGI

Luzzatto's Socrates and the History of Jewish Philosophy

di Josef Stern

Innovazioni nei modelli speculativi ebraici dell'Italia del Rinascimento.

Il caso di Yochanan Alemanno

di Fabrizio Lelli

Yehudah Abravanel e l'eredità di Marsilio Ficino. La «teologale sapienza» e il divino Platone

di Maria Vittoria Comacchi

La tradizione politica ebraica in Italia tra XV e XVII secolo

di Guido Bartolucci

Challenging Religious Authorities. The Scientific Commitment of Simone Luzzatto

and Yoseph Delmedigo

di Michela Torbidoni

Jewish Reform in 19th Century Italy

di Asher Salah

Filosofia e qabbalah. Elia Benamozegh (1823-1900), un pensatore inattuale

di Alessandro Guetta

La primogenitura mosaica. Rileggere la filosofia della storia di Marco Mortara

fra Gioberti, Vico e apostolato israelitico

di Alberto Scigliano

Il pensiero di Isacco Samuele Reggio tra Haskalah e Wissenschaft des Judentums

di Alessandro Grazi

_ INTERVISTE

L'Italia ebraica del Rinascimento

Intervista a Giuseppe Veltri (di Libera Pisano)

_ RECENSIONI

Esilio e Anarchia. Scritti ebraici

di Francesco Ferrari

Acosmismo come religione. Giovanni Gentile e Piero Martinetti interpreti di Spinoza

di Luigi Emilio Pischredda

Spinoza, philosophe grammairien

di Maria Vittoria Comacchi

ISBN 978-88-255-3463-4



20,00 euro